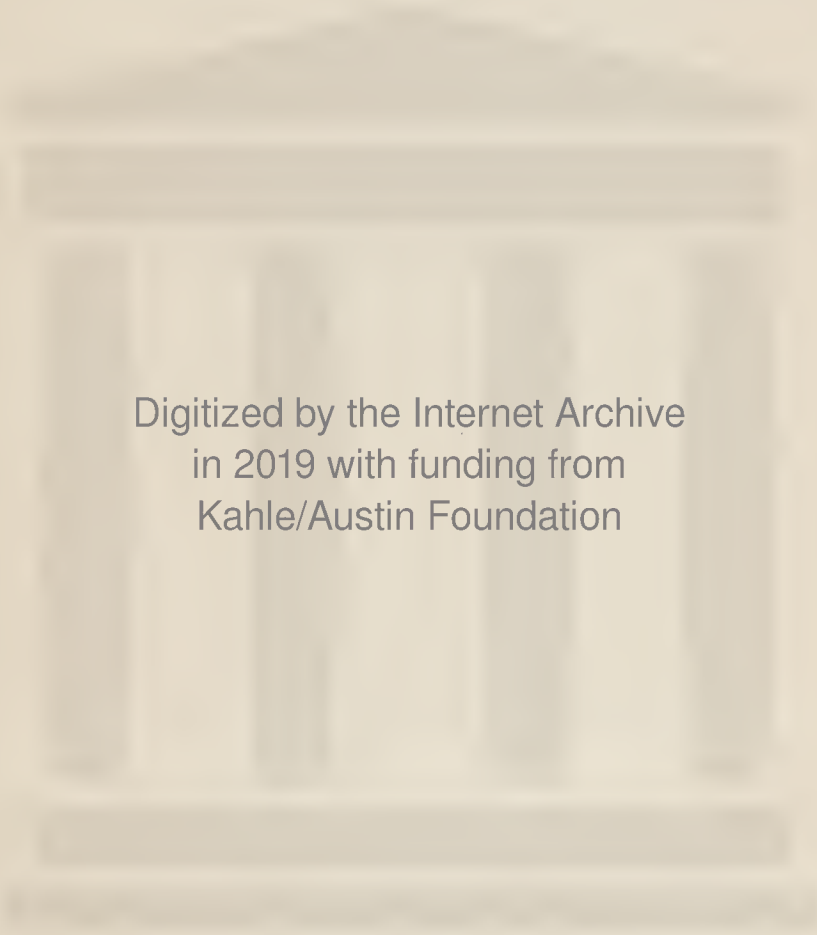


BISHOP WEBSTER
COLLECTION



Sufficientia Ex Deo

Frank Grant



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

52659

S. THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA

Tomus V.



S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

DE RUBEIS, BILLUART ET ALIORUM

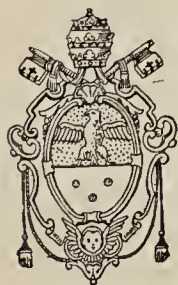
NOTIS SELECTIS ORNATA

Pars 3^a

a Qu. LXIII. ad finem, et Supplementum 3^æ partis.

TOMUS QUINTUS

Reimpressio Decimaoctava Taurinensis emendatissima.



TAURINI (ITALIA)

Ex Officina Libraria MARIETTI anno 1820 condita
nunc **MARI E. MARIETTI** Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr.
et Archiepiscopi Taurinensis Typographi

MCMXXVI

V. Nihil obstat.

Taurini, 25 Martii 1922.

Can. CAROLUS FRANCO, *Censor. Archiep.*

V. Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

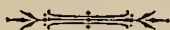
LR

BX 1749.T 52 1926. V. 5

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA



PARS TERTIA

QUESTIO LXIII.

DE EFFECTU SACRAMENTORUM,
QUI EST CHARACTER,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de alio effectu sacramentorum, qui est character; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum ex sacramentis causetur character aliquis in anima. — 2. Quid sit ille character. — 3. Cujus sit character. — 4. In quo sit sicut in subjecto. — 5. Utrum insit indelebilitur. — 6. Utrum omnia sacramenta imprimant characterem.

**ART. I. — UTRUM SACRAMENTUM
IMPRIMAT ALIQUEM CHARACTEREM IN ANIMA ¹.**

De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. 1, art. 4, qu. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non imprimat aliquem characterem in anima. Character enim significare videtur quoddam signum distinctivum. Sed distinctio membrorum Christi ab aliis fit per aeternam praedestinationem, quæ non ponit aliquid in praedestinato, sed solum in Deo praedestinante, ut in prima parte habitum est (quaest. xxiii, art. 2); dicitur enim II. Timoth. ii, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus*. Ergo sacramenta non imprimunt characterem in anima.

(1) De fide est quædam sacramenta novæ legis characterem conferre; quod definitum est a conc. Florent. in decreto unionis et a Trident. (sess. vii, can. 9) contra wicleffistas, lutheranos et calvinistas qui absolute negant ullum chara-

2. Præterea, character signum est distinctivum. Signum autem, ut Augustinus dicit ², est "quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire." Nihil autem est in anima quod aliquam speciem sensibus ingerat. Ergo videtur quod in anima non imprimatur aliquis character per sacramenta.

3. Præterea, sicut per sacramenta novæ legis distinguitur fidelis ab infideli, ita etiam per sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis non imprimebant aliquem characterem in anima; unde et dicuntur *justitiæ carnis*, secundum Apostolum ³. Ergo videtur quod neque sacramenta novæ legis imprimant characterem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁴: *Qui unxit nos, Deus est, et qui signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*. Sed nihil aliud importat character quam quamdam signationem. Ergo videtur quod Deus per sacramenta nobis suum characterem imprimat.

CONCLUSIO. — Cum Christi fideles per sacramenta ad aliquid divinum ad Dei cultum spectans deputentur, oportet illos per sacramenta aliquo spirituali characterem insigniri.

cterem per sacramenta imprimi, contenduntque Innocent. III, qui obiit anno 1216, esse primum illius inventorem.

(2) De doctr. christ. lib. ii, circa princ.

(3) Hebr. ix. (4) II. Cor. i, 21.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (qu. præc., art. 1 et 5), sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianæ vitæ. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali characterē insigniantur. Unde Augustinus dicit¹: “ Si militiæ characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa, et impetrata jam venia, militare cœperit, numquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus hærent sacramenta christiana quam corporalis hæc nota²? ”

Ad primum ergo dicendum, quod fideles Christi ad præmium quidem futuræ gloriæ deputantur signaculo prædestinationis divinæ; sed ad actus convenientes præsentī Ecclesiæ deputantur quodam spirituali signaculo eis insignito, quod character nuncupatur³.

Ad secundum dicendum, quod character animæ impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali characterē insignitus, quod est ablatus aqua sensibili. Nihilominus tamen character vel signaculum dici potest per quamdam similitudinem omne quod configurat allicui, vel distinguit ab alio, etiamsi non sit sensibile; sicut Christus dicitur *figura*, vel character *paternæ substantiæ*, secundum Apostolum⁴.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 6), sa-

cramenta veteris legis non habebant in se spirituales virtutes ad aliquem spirituales effectus operandum; et ideo in illis sacramentis non requirebatur aliquis spiritualis character, sed sufficiebat ibi corporalis circumcisio, quam Apostolus signaculum nominat⁵.

ART. II. — UTRUM CHARACTER SIT SPIRITUALIS POTESTAS⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. 1, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit spiritualis potestas. Character enim idem videtur esse quod figura; unde Hebr. 1, 3, ubi dicitur: *Figura substantiæ ejus*, in Græco habetur loco figuræ character. Sed figura est in quarta specie qualitatis, et ita differt a potestate, quæ est in secunda specie qualitatis. Character ergo non est spiritualis potestas.

2. Præterea, Dionysius dicit⁷, quod “ divina beatitudo accedentem ad baptismum in sui participationem recipit, et proprio suo lumine quasi quodam signo ipsi tradit suam participationem; ” et sic videtur quod character sit quoddam lumen. Sed lumen ad tertiam speciem qualitatis videtur pertinere. Non ergo character est potestas, quæ videtur ad secundam speciem qualitatis pertinere.

3. Præterea, a quibusdam character sic definitur: “ Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctæ ordinationis datum a hierarcha. ” Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis. Non ergo character est spiritualis potestas.

4. Præterea, potestas habet rationem causæ et principii⁸. Sed signum quod ponitur in definitione characteris, magis pertinet ad rationem effectus. Character ergo non est spiritualis potestas.

Sed contra est quod Philosophus dicit⁹: “ Tria sunt in anima: potentia, habitus et passio. ” Sed character non est passio, quia passio cito transit; character autem indelebilis est, ut infra

(4) Hebr. 1. (5) Rom. iv.

(1) Contra Parmenianum, lib. ii, cap. 13, a med.
(2) Hinc hæc verba concilii Tridentini (sess. vii, can. 9): “ Si quis dixerit in sacramentis quibusdam non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, anathema sit. ”

(3) Unde character sacramentalis definiri potest signum spirituale animæ indelebiliter impressum, quo homines ad divinam deputantur et alii ab aliis distinguuntur

(6) Hic quæritur de natura characteris. Variæ circa hanc difficultatem auctorum sunt sententiæ. Communiter theologi docent characterem esse quid reale absolutum quod ad qualitatem spectat. Sed sicut quatuor species in hoc prædicamento distinguuntur, disputant inter se acriter ad quam speciem pertineat.

(7) Eccl. hierarch. cap. 2, a med.

(8) Ut patet Metaph. lib. v, text. 17.

(9) Ethic. lib. ii, cap. 5, in princ.

dicetur (art. 5 hujus quæst.). Similiter etiam non est habitus, quia nullus habitus est qui se possit ad bene et male habere; character autem ad utrumque se habet; utuntur enim eo quidam bene, alii vero male: quod in habitibus non contingit: nam habitu virtutis nullus utitur male, et habitu malitiæ nullus bene. Ergo relinquitur quod character sit potentia.

CONCLUSIO. — Cum character homines per sacramenta insigniantur ad ea peragenda, quæ divini sunt cultus, necessarium est illum esse quamdam animæ collatam spiritualem potestatem, quæ ad genus qualitatis sub secunda ejus reducitur specie.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), sacramenta novæ legis characterem imprimunt, in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianæ religionis. Unde Dionysius¹, cum dixisset quod “Deus in quodam signo tradit sui participationem accedenti ad baptismum, „ subjungit: “Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. „ Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quædam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quædam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quæ sunt divini cultus. Sciendum tamen quod hæc spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra (quæst. præc., art. 4) dictum est de virtute quæ est in sacramentis. Habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei; minister autem habet se per modum instrumenti, ut Philosophus dicit². Et ideo sicut virtus quæ est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductio-

nem, eo quod est quiddam fluens et incompletum; ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod figura est quædam terminatio quantitatis: unde, proprie loquendo, non est nisi in rebus corporeis; in spiritualibus autem dicitur metaphorice. Non autem ponitur aliquid in genere vel specie, nisi per id quod de eo proprie prædicatur. Et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis⁴, licet hoc quidam posuerint.

Ad *secundum* dicendum, quod in tertia specie qualitatis non sunt nisi sensibiles passionēs, vel sensibiles qualitates. Character autem non est lumen sensibile; et ideo non est in tertia specie⁵ qualitatis, ut quidam dixerunt.

Ad *tertium* dicendum, quod relatio, quæ importatur in nomine signi, oportet quod super aliquid fundetur. Relatio autem hujus signi, quod est character, non potest fundari immediate super essentiam animæ, quia sic conveniret omni animæ naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima, super quod fundetur talis relatio; et hoc est essentia characteris: unde non oportebit quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Ad *quartum* dicendum, quod character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur; sed secundum se consideratus habet rationem principii per modum jam dictum⁶ (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM

CHARACTER SACRAMENTALIS SIT CHARACTER CHRISTI⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. 1, art. 2, et art. 3, quæst. v.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod character sacramentalis non sit

(1) Eccl. hierarch. cap. 2, a med.

(2) Polit. lib. 1, cap. 3, a princ.

(3) Hæc secunda species est *potentia et impotentia*, et definitur qualitas disponens substantiam ad agendum vel resistendum; si hæc qualitas sit fortis dicitur *potentia*, si debilis, *impotentia*.

(4) Quarta species est *forma et figura*; definitur qualitas resultans ex diversa dispositione partium quantitatis.

(5) Tertia species qualitatis definitur qualitas alterationem sensibilibus causans, vel ab alteratione sensibili causata. Si hujusmodi qualitates

cito transeunt, dicuntur passionēs; si diu perseverant, dicuntur patibiles qualitates.

(6) Attamen Bellarminus, Suarez, Vasquez et quidam alii volunt characterem pertinere ad primam speciem, scilicet habitum. Hæc species definiri potest qualitas quæ determinat subiectum ad bene vel male se habendum conformiter ad suam naturam. Si hæc qualitas sit difficile mobilis dicitur habitus; si facile, dispositio.

(7) Docet S. Doctor characterem sacramentalem specialiter esse characterem Christi, id est. a Christo impressum.

character Christi. Dicitur enim Ephes. cap. iv, 30: *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis*. Sed consignatio importatur in nomine characteris. Ergo character sacramentalis magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

2. Præterea, character habet rationem signi. Est autem signum gratiæ, quæ per sacramentum confertur; gratia autem infunditur animæ a tota Trinitate; unde dicitur Psal. lxxxiii, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. Ergo videtur quod character sacramentalis non debeat specialiter attribui Christo.

3. Præterea, ad hoc aliquis characterem accipit, ut eo a cæteris distinguatur. Sed distinctio sanctorum ab aliis fit per charitatem, quæ "sola distinguit inter filios regni et filios perditionis, " ut Augustinus dicit¹; unde et perditionis filii characterem bestiæ habere dicuntur, ut patet Apoc. xvi. Charitas autem non attribuitur Christo, sed magis Spiritui sancto, secundum illud Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*; vel etiam Patri, secundum illud II. ad Corinth. ult., 13: *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei*. Ergo videtur quod character sacramentalis non sit attribuendus Christo.

Sed *contra* est quod quidam sic definiunt characterem: "Character est distinctio a caractere æterno impressa animæ rationali, secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei. " Sed character æternus est ipse Christus, secundum illud Hebr. 1, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura (vel character) substantiæ ejus*. Ergo videtur quod character sit proprie attribuendus Christo.

CONCLUSIO. — Character, qui per sacramenta imprimitur ad ea peragenda quæ divini sunt cultus, character Christi est, quo Christi fideles ei configurantur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.), character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem: sicut caractere

insignitur denarius ad usum commutationum; et milites caractere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriæ; et ad hoc insignitur signaculo gratiæ, secundum illud Ezech. ix, vers. 4: *Signa Thau super frontes virorum gementium et dolentium*; et Apoc. vii, 3: *Nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum*. Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quæ pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de consignatione, secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quæ fit per gratiam: et Spiritui sancto attribuitur in quantum ex amore procedit quod Deus nobis aliquid gratis largiatur, quod ad rationem gratiæ pertinet. Spiritus autem sanctus amor est; unde et I. Corinth. xii, 4 dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*.

Ad *secundum* dicendum, quod character sacramentalis est res respectus sacramenti exterioris, et est sacramentum respectu ultimi effectus. Et ideo dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem sacramenti; et hoc modo est signum invisibilis gratiæ, quæ in sacramento confertur: alio modo secundum propriam rationem characteris; et hoc modo est signum configurativum alicui principali, apud quem residet auctoritas ejus ad quod aliquis deputatur; sicut milites, qui deputantur ad pugnam, insigniuntur signo ducis, quo quodammodo ei configurantur. Et hoc modo illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur; unde proprie est character Christi.

Ad *tertium* dicendum, quod caractere distinguitur aliquis ab alio per compa-

(1) De Trin. lib. xv, cap. 18.

rationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accipit, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.) de characterem militari, quo in ordine ad pugnam distinguitur miles regis a milite hostis. Et similiter character fidelium est quo distinguuntur fideles Christi a servis diaboli¹ vel in ordine ad vitam æternam, vel in ordine ad cultum præsentis Ecclesiæ; quorum primum fit per charitatem et gratiam, ut objectio procedit; secundum autem fit per characterem sacramentalem. Unde et character bestiarum intelligi potest per oppositum vel obstinata malitia, qua aliqui deputantur ad pœnam æternam, vel professio illiciti cultus.

ART. IV. — UTRUM CHARACTER SIT IN POTENTIIS ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO².

De his etiã Sent. iv, dist. 4, qu. iii, art. 1 corp. et art. 3, quæst. iii.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit in potentiis animæ sicut in subjecto. Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam. Sed gratia est in essentia animæ sicut in subjecto, ut in secunda parte dictum est (1 2, qu. cxxx, art. 4). Ergo videtur quod character sit in essentia animæ, non autem in potentiis.

2. Præterea, potentia animæ non videtur esse subjectum alicujus, nisi habitus vel dispositionis. Sed character, ut dictum est (art. 2 huj. qu.), non est habitus vel dispositio, sed magis potentia, ejus subjectum non est nisi essentia animæ. Ergo videtur quod character non sit, sicut in subjecto, in potentia animæ, sed magis in essentia ipsius.

3. Præterea, potentiæ animæ rationalis distinguuntur per cognitivas et appetitivas. Sed non potest dici quod character sit tantum in potentia cognitiva, neque etiam tantum in potentia appetitiva, quia non ordinatur neque ad cognoscendum tantum, neque ad appetendum; quod similiter etiam non potest dici quod sit in utraque, quia idem accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo videtur quod character non sit in poten-

tia animæ sicut in subjecto, sed magis in essentia.

Sed *contra* est quod, sicut in præmissa definitione³ characteris continetur (art. præc.), character imprimitur animæ rationali secundum imaginem. Sed imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias. Ergo character in potentiis animæ existit.

CONCLUSIO. — Cum charactere insignantur fideles ad suscipiendum, vel aliis tradendum, quæ sunt divini cultus, qui in actibus quibusdam consistit, non in essentia, sed in potentia animæ necesse est characterem esse.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), character est quoddam signaculum quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea quæ sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiæ animæ, sicut essentia ordinatur ad *esse*. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animæ, sed in ejus potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod subjectum alicui accidenti attribuitur secundum rationem ejus ad quod propinque disponit, non autem secundum rationem ejus ad quod disponit remote vel indirecte. Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quæ sunt divini cultus exequenda. Et quia hæc idonee non fiunt sine auxilio gratiæ, quia, ut dicitur Joan. iv, 24, *eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet*, ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quæ deputantur⁴. Et ideo characteri magis est attribuendum subjectum secundum rationem actuum ad divinum cultum pertinentium, quam secundum rationem gratiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia animæ est subjectum potentiæ naturalis, quæ ex principiis essentiae procedit. Talis autem potentia non est character, sed est quædam spiritualis potentia ab extrinseco adveniens. Unde

(1) Qui proinde (Apoc. xiii, 17, ut et xiv, 9) dicuntur accepisse bestiarum characterem in fronte sua et in manu sua: ubi bestia quidem antichristus intelligitur, sed perinde est, quia totus in antichristo diabolus.

(2) Juxta mentem D. Thomæ character imprimitur in intellectu practico, sicut et fides ipsa.

(3) Quæ articulo præcedenti assignata est argum. *sed contra*.

(4) Nisi obicem ponant, cum indigne accedunt et in statu peccati ad quodcumque sacramentum imprimens characterem: tunc enim etsi characterem re ipsa recipiant, non tamen recipiunt gratiam, sed hoc est per accidens.

sicut essentia animæ, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit; ita potentia naturalis animæ perficitur per spiritualem potentiam, quæ est character. Habitus enim et dispositio pertinent ad potentiam animæ, eo quod ordinantur ad actus quorum potentiæ sunt principia. Et eadem ratione omne quod ad actum ordinatur, est potentiæ tribuendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus, qui quidem est quædam fidei protestatio per exteriora signa. Et ideo oportet quod character sit in cognitiva potentia animæ, in qua est fides.

ART. V. — UTRUM CHARACTER INSIT ANIMÆ INDELEBILITER ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. iv, et Rom. vii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod character non insit animæ indelebilitur. Quanto enim aliquod accidens est perfectius, tanto firmitus inhæret. Sed gratia est perfectior quam character, quia character ordinatur ad gratiam, sicut ad ulteriorem finem ²; gratia autem amittitur per peccatum. Ergo multo magis character.

2. Præterea, per characterem aliquis deputatur divino cultui, sicut dictum est (art. præc., et art. 1 et 2 huj. qu.). Sed aliqui a cultu divino transeunt ad contrarium cultum per apostasiam a fide. Ergo videtur quod tales amittant characterem sacramentalem.

3. Præterea, cessante fine, cessare debet etiam id quod est ad finem, alioquin frustra remaneret; sicut post resurrectionem non erit matrimonium, quia cessabit generatio, ad quam ordinatur matrimonium. Cultus autem exterior, ad quem character ordinatur, non remanebit in patria, in qua nihil agitur in figura, sed totum in nuda veritate. Ergo character sacramentalis non manet in perpetuum in anima, et ita non inest indelebilitur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³:
* Non minus hærent sacramenta chri-

(1) De fide est characterom sacramentalem esse indelebilem: « Si quis dixerit.... non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit (Conc. Trident., sess. vii, can. 9). »

stiana, quam corporalis nota militiæ. Sed character militaris non repetitur, sed agnitus approbatur in eo qui veniam meretur ab imperatore post culpam. Ergo nec character sacramentalis deleri potest.

CONCLUSIO. — Cum character sit quædam in fidelibus sacramentalis participatio sacerdotii Christi, necesse est eum indelebilitur animæ inesse.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 3 huj. quæst.), character sacramentalis est quædam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii ejus comparatur ad characterem, sicut id quod est plenum et perfectum, ad aliquam sui participationem. Sacerdotium autem Christi est æternum, secundum illud Psal. cix, 4: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*. Et inde est quod omnis sanctificatio quæ fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente. Quod patet etiam in rebus inanimatis; nam ecclesiæ vel altaris manet consecratio semper, nisi destruat. Cum igitur anima sit subjectum characteris secundum intellectivam partem, in qua est fides, ut dictum est (art. præc., ad 3), manifestum est quod sicut intellectus perpetuus est et incorruptibilis, ita character indelebilitur manet in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in anima gratia, et aliter character. Nam gratia est in anima sicut quædam forma habens *esse* completum in ea; character autem est in anima sicut quædam virtus instrumentalis, ut supra dictum est (art. 2 huj. qu.). Forma autem completa est in subjecto secundum conditionem subjecti. Et quia anima est mutabilis secundum liberum arbitrium, quamdiu est in statu viæ, consequens

(2) Non intrinsecum tamen sibi, sed extrinsecum tantum; quia character per se intrinsece, proxime, immediate ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus exequenda; ex consequenti autem ad gratiam, ut illa recte fiant: quamvis tamen gratia sit effectus principalior quam character.

(3) Contra Parmenianum, lib. ii, c. 13, a meo.

est quod gratia insit animæ mutabiliter. Sed virtus instrumentalis magis attenditur secundum conditionem principalis agentis; et ideo character indelebiter inest animæ, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi, a quo derivatur character, sicut quædam instrumentalis virtus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit¹, "nec ipsos apostatas videmus carere baptismo, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse iudicatur." Et hujus ratio est quia character est virtus instrumentalis, ut dictum est (in solut. præc.). Ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat, quod pertinet ad voluntatem. Et ideo quantumcumque voluntas moveatur in contrarium, character non removetur, propter immobilitatem principalis moventis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis post hanc vitam non remaneat exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam; sicut etiam militaris character remanet in militibus post adeptam victoriam, et in his qui vicerunt, ad gloriam, et in his qui sunt victi, ad pœnam.

ART. VI. — UTRUM

PER OMNIA SACRAMENTA NOVÆ LEGIS
IMPRIMATUR CHARACTER².

De his etiam infra, qu. LXXII, art. 5, et Sent. IV, dist. 4, quæst. I, art. 4, quæst. II et III, et qu. III, art. 2, quæst. III, et dist. 7, quæst. II, art. 1, et quæst. III, art. 3, quæst. III, et dist. 23, quæst. I, art. 1, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character. Per omnia enim sacramenta novæ legis fit aliquis participatio sacerdotii Christi. Sed character sacramentalis nihil est aliud quam participatio sacerdotii Christi, ut dictum est (art. præc.). Ergo videtur quod per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character.

(1) De Baptism. contra Donatist. lib. I, circa princ. lib.

(2) Inter sacramenta, ait concilium Florentinum, tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile.... reliqua vero quatuor cha-

2. Præterea, character se habet ad animam in qua est, sicut consecratio ad res consecratas. Sed per quodlibet sacramentum novæ legis homo recipit gratiam sanctificantem, ut supra dictum est (qu. præc., art. 1). Ergo videtur quod per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

3. Præterea, character est res et sacramentum³. In quolibet autem sacramento novæ legis est aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Ergo per quodlibet sacramentum novæ legis imprimatur character.

Sed contra est quod sacramenta in quibus imprimatur character, non reiterantur, eo quod character est indelebilis, ut dictum est (art. præc.). Quædam autem sacramenta iterantur, sicut patet de pœnitentia et matrimonio. Ergo non omnia sacramenta imprimunt characterem.

CONCLUSIO. — Cum per baptismum tantum, confirmationem et ordinem, ordinetur homo ad recipiendum vel tradendum ea quæ sunt divini cultus, tria tantum sunt novæ legis sacramenta, quæ characterem imprimunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. LXXII, art. 1 et 5), sacramenta novæ legis ad duo ordinantur, scilicet in remedium peccati et ad cultum divinum. Est autem omnibus sacramentis commune quod per ea exhibetur aliquod remedium contra peccatum, per hoc quod gratiam conferunt. Non autem omnia sacramenta ordinantur directe ad divinum cultum, sicut patet de pœnitentia, per quam homo liberatur a peccato; non autem per hoc sacramentum exhibetur homini aliquid de novo pertinens ad divinum cultum, sed restituitur in statum pristinum. Pertinet autem aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter; uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter

characterem non imprimunt et reiterationem admittunt.

(3) Res, id est, effectus quidam: sacramentum, id est, ulterioris effectus, puta gratiæ signum, quantum est de se, licet impediatur per accedens.

divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiæ sacrificium; et per hoc idem sacramentum non imprimitur homini character, quia per hoc sacramentum non ordinatur homo ad aliquid aliud ulterius agendum vel recipiendum in sacramentis, cum potius sit "finis et consummatio omnium sacramentorum," ut Dionysius dicit ¹; continet tamen in se ipsum Christum, in quo non est character, sed tota sacerdotii plenitudo. Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiæ sacramenta; unde baptismus dicitur esse janua omnium sacramentorum. Ad idem etiam ordinatur quodammodo confirmatio, ut infra suo loco dicetur (qu. LXXII, art. 7). Et ideo per hæc tria sacramenta character imprimitur, scilicet per baptismum, confirmationem et ordinem ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum ejus; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid, vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.

Ad *secundum* dicendum, quod per omnia sacramenta sanctificatur homo, secundum quod sanctitas importat munditiam a peccato, quæ fit per gratiam; sed specialiter per quædam sacramenta, quæ characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum, sicut etiam res inanimatæ sanctificari dicuntur, inquantum divino cultui deputantur.

Ad *tertium* dicendum, quod licet character sit res et sacramentum, non tamen oportet omne id quod est res et sacramentum esse characterem. Quid autem sit res et sacramentum, in aliis sacramentis infra dicetur ³.

(1) Eccl. hierarch. cap. 3, in princ.

(2) Quod etiam definiit concilium Tridentinum (sess. vii, can. 9, ut et sess. xxiii, cap. 4).

(3) Confer quod dicetur quæst. Lxvi, art. 1, occasione baptismatis.

(4) Hujus articuli doctrina adversatur hære-

QUÆSTIO LXIV.

DE CAUSA SACRAMENTORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa sacramentorum sive per auctoritatem, sive per ministerium; et circa hoc quærentur decem: 1. Utrum solus Deus interior operetur in sacramentis. — 2. Utrum institutio sacramentorum sit solum a Deo. — 3. De potestate quam Christus habuit in sacramentis. — 4. Utrum illam potestatem potuerit aliis communicare. — 5. Utrum potestas ministerii in sacramentis conveniat malis. — 6. Utrum mali peccent dispensando sacramenta. — 7. Utrum angeli possint esse ministri sacramentorum. — 8. Utrum intentio ministri requiratur in sacramentis. — 9. Utrum requiratur ibi recta fides, ita scilicet quod infidelis non possit tradere sacramenta. — 10. Utrum requiratur ibi recta intentio.

ART. I. — UTRUM

SOLUS DEUS OPERETUR INTERIUS AD EFFECTUM SACRAMENTI ⁴.

De his etiam infra, art. 5, et Sent. iv, dist. 5, quæst. ii, art. 2, quæstionc. ii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus, sed etiam minister interior operetur ad effectum sacramenti. Interior enim sacramenti effectus est ut homo purgetur a peccatis, et illuminetur per gratiam. Sed ad ministros Ecclesiæ pertinet purgare, illuminare et perficere, ut patet per Dionysium ⁵. Ergo videtur quod non solus Deus, sed etiam ministri Ecclesiæ interior operentur ad sacramenti effectum.

2. Præterea, in collatione sacramentorum quædam orationum suffragia proponuntur. Sed orationes justorum sunt magis apud Deum exaudibiles, quam quorumcumque, secundum illud Jò. ix, vers. 31: *Si quis Dei cultor est, et voluntatem ejus facit, hunc Deus exaudit*. Ergo videtur quod majorem effectum sacramenti consequatur ille qui recipit ipsum a bono ministro. Sic ergo et minister aliquid operatur ad interiorum effectum, et non solus Deus.

3. Præterea, dignior est homo quam res inanimata. Sed res inanimata aliquid operatur ad interiorum effectum; nam "aqua corpus tangit et cor abluit," ut Augustinus dicit ⁶. Ergo homo aliquid operatur ad interiorum effectum sacramenti, et non solus Deus.

ticis qui docuerunt Spiritum sanctum ab homine dari posse.

(5) Eccl. hierarch. cap. 5, a princ.

(6) Sup. Joan. tract. 80, a med.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. viii, vers. 33: *Deus est qui justificat*. Cum ergo interior effectus omnium sacramentorum sit justificatio, videtur quod solus Deus operetur interiorem effectum sacramenti.

CONCLUSIO. — Quamquam Deus solus, ut agens principale, ad interiorem effectum sacramenti operetur, ministerialiter tamen homo ad idem operari potest.

Respondeo dicendum quod operari aliquem effectum contingit dupliciter: uno modo per modum principalis agentis; alio modo per modum instrumenti. Primo igitur modo solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animæ, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest¹ aliquid immediate operari ubi non est; tum quia gratia, quæ est interior sacramenti effectus, est a solo Deo, ut in secunda parte dictum est (12, qu. cxii, art. 1). Character etiam, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quæ manat a principali agente, quod est Deus. Secundo autem modo homo potest operari ad interiorem effectum sacramenti, in quantum operatur per modum ministri. Nam eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod purgatio, secundum quod attribuitur ministris Ecclesiæ, non est a peccato; sed dicuntur diaconi purgare, in quantum vel imundos ejiciunt a cœtu fidelium, vel eos sacris admonitionibus disponunt ad sacramentorum receptionem. Similiter etiam sacerdotes illuminare dicuntur sacrum populum, non quidem gratiam infundendo, sed sacramenta gratiæ tradendo, ut patet per Dionysium ibidem.

Ad *secundum* dicendum, quod orationes quæ dicuntur in sacramentorum colla-

tione, proponuntur Deo, non ex parte singularis personæ, sed ex parte totius Ecclesiæ, cujus preces sunt apud Deum exaudibiles, secundum illud Matth. xviii, vers. 19: *Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quæcumque petierint, fiet illis a Patre meo*. Nihil tamen prohibet quin devotio viri justi ad hoc aliquid operetur. Illud tamen quod est sacramenti effectus, non impetratur oratione Ecclesiæ vel ministri², sed ex merito passionis Christi, cujus virtus operatur in sacramentis, ut dictum est (quæst. lxii, art. 5). Unde effectus sacramenti non datur melior per meliorem ministrum. Aliquid tamen annexum impetrari potest recipienti sacramentum per devotionem ministri; nec tamen minister illud operatur, sed impetrat operandum a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod res inanimatæ non operantur aliquid ad interiorem effectum, nisi instrumentaliter, ut dictum est (in corp.). Et similiter homines non operantur ad sacramentorum interiorem effectum, nisi per modum ministerii, ut dictum est (ibid.).

ART. II. — UTRUM SACRAMENTA

SINT SOLUM EX INSTITUTIONE DIVINA³.

De his etiam Sent. iv, dist. 3, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. ii corp. et dist. 5, qu. 1, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint solum ex institutione divina. Ea enim quæ sunt divinitus instituta, traduntur nobis in sacra Scriptura. Sed quædam aguntur in sacramentis, de quibus nulla fit mentio in sacra Scriptura, puta de chrismate, quo homines confirmantur; et de oleo, quo sacerdotes inunguntur, et de multis aliis tam verbis quam factis, quibus utimur in sacramentis. Non ergo sacramenta sunt solum ex institutione divina.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam signa. Res autem sensibiles naturaliter quædam significant; nec tamen potest

(1) Ita cum Mss. pluribus editi passim. Edit. Rom.: « In qua sacramenti effectus existit, ubi non est; » hinc quorundam verborum omissionem deprehendit Garcia. Cod. Alcan.: « In qua sacramenti effectus consistit; non potest autem, etc. »

(2) Quasi hæc oratio sit vera causa cur hic effectus impetretur, quia sic sequeretur quod quo melior et sanctior minister esset, eo melior sacramenti effectus conferretur; contra id quod inculcat tam sæpe Augustinus, et potissimum de baptismo, ut suo loco dicitur.

(3) Contendunt quidam antiqui theologi omnia sacramenta novæ legis non fuisse a Christo immediate instituta. Hugo Victor et Magister Sentent. censuerunt extrinsecam unctionem post ascensionem Christi ab apostolis fuisse institutam. Alexander Alensis et S. Bonaventura docuerunt confirmationem institutam fuisse ab Ecclesia in concilio Meldensi an. 845; sed sententia contraria patet ex auctoritate hujus decreti syn. Trident.: « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Instituta... anathema sit. »

dici quod Deus quibusdam significationibus delectetur, et non aliis, quia ipse omnia quæ fecit approbat; hoc autem proprium videtur esse dæmonum, ut quibusdam signis ad aliquid alliciantur; dicit enim Augustinus ¹: "Illiciuntur dæmones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis." Non ergo videtur quod sacramenta indigeant esse ex institutione divina.

3. Præterea, apostoli vicem Dei gesserunt in terris; unde Apostolus dicit ²: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*, id est, ac si ipse Christus donasset. Sic ergo videtur quod apostoli et eorum successores possint nova sacramenta instituere.

Sed *contra* est quod ille instituit aliquid qui dat ei robur et virtutem, sicut patet de institutoribus legum. Sed virtus sacramenti est a solo Deo, ut patet ex prædictis (art. præc. et qu. LXII, art. 1 et 5). Ergo solus Deus potest instituere sacramentum.

CONCLUSIO. — Cum virtus sacramenti sit a solo Deo, solus ille sacramentorum institutor est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (ibid.), sacramenta instrumentaliter operantur ad spirituales effectus. Instrumentum autem habet virtutem a principali agente. Agens autem respectu sacramenti est duplex, scilicet instituens sacramentum, et utens sacramento instituto, applicando scilicet ipsum ad inducendum effectum. Virtus autem sacramenti non potest esse ab eo qui utitur sacramento, quia non operatur nisi per modum ministerii. Unde relinquitur quod virtus sacramenti sit ab eo qui instituit sacramentum. Cum igitur virtus sacramenti sit a solo Deo, consequens est quod solus Deus sit sacramentorum institutor ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa quæ aguntur in sacramentis, per homines instituta, non sunt de necessitate

sacramenti, sed pertinent ad quamdam solemnitatem, quæ adhibetur sacramentis ad excitandam devotionem et reverentiam in his qui sacramenta suscipiunt; ea vero quæ sunt de necessitate sacramenti, ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari apostolorum traditione ⁴, sicut Apostolus dicit ⁵: *Cætera, cum venero, disponam*.

Ad *secundum* dicendum, quod res sensibiles aptitudinem quamdam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura; sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de S. Vict. ⁶ dicit, quod "sacramentum ex institutione significat." Prælegit tamen Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur ejus affectus, sed ut sit convenientior significatio.

Ad *tertium* dicendum, quod apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiæ constitutæ per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam; ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta; sed per sacramenta, quæ de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi.

ART. III. — UTRUM CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, HABUERIT POTESTATEM OPERANDI INTERIOREM EFFECTUM SACRAMENTORUM.

De his etiam infra, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et quæst. II, art. 2, quæstiunc. II.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. Dicit enim Joannes Baptista, ut habetur Joan. I, 33: *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto* ⁷. Sed bapti-

quis autem traditiones prædictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. *

(5) I. Cor. XI, 34.

(6) De sacram. lib. I, p. 9, cap. 11, ante med.

(1) De civ. Dei, lib. XXI, cap. 6, circa med.
(2) II. Cor. II, 10
(3) Quamvis B. Thomas hic loquatur de sacramentis novæ legis, sentiendum tamen est quod et vetera sacramenta sint ex sola Dei institutione, ut patet ex iis quæ dicta sunt (q. LX, art. 5, et quæst. LXI, art. 3).

(7) Ut videre est loco citato, ubi addit: *Et ego vidi et testimonium perhibui quia hic est Filius Dei*. Postquam præmisit (vers. 32): *Vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum: et ego nesciebam eum, sed qui misit me*, etc.

(4) Hinc dixit concilium Tridontinum: "Si

zare in Spiritu sancto, est interius gratiam Spiritus sancti conferre; Spiritus sanctus autem descendit super Christum, inquantum homo, non inquantum Deus. quia sic ipse dat Spiritum sanctum. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem interiorem effectum sacramentorum causandi.

2. Præterea, Dominus dicit ¹: *Scitis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*. Sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, interiorem effectum sacramentorum operetur.

3. Præterea, institutio sacramentorum pertinet ad eum qui tanquam principale agens operatur ad interiorem sacramenti effectum. Manifestum est autem quod Christus sacramenta instituit. Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum.

4. Præterea, nullus potest sine sacramento effectum sacramenti conferre, nisi propria virtute sacramenti effectum operetur. Sed Christus sine sacramento contulit sacramenti effectum, ut patet in Magdalena, cui dixit ²: *Dimittuntur tibi peccata*. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, operetur interiorem sacramenti effectum.

5. Præterea, illud in cuius virtute sacramentum operatur, est principale agens ad interiorem effectum. Sed sacramenta habent virtutem ex passione Christi, et invocatione nominis ejus, secundum illud I. Corinth. i, 12: *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Ergo Christus, inquantum homo, operatur interiorem effectum sacramenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit ³, quod "in sacramentis divina virtus secretius operatur salutem. „ Divina autem virtus est Christi, secundum quod est Deus, non autem secundum quod est homo. Ergo Christus non operatur interiorem sacramenti effectum, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

CONCLUSIO. — Christus, inquantum Deus, potestatem auctoritatis in sacra-

mentis habuit; inquantum vero homo, habuit ministerii principalis potestatem, seu excellentiæ, quatenus ipse est qui per passionem suam meritorie et effective operatus fuit omnium salutem, et meruit, ut in illius nomine sanctificarentur et instituerentur sacramenta, qui absque sacramentis potuit solus homines justificare.

Respondeo dicendum quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo; aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter. Dictum est enim (quæst. xlxviii et xlix) quod passio Christi, quæ competit ei secundum humanam naturam, causa est nostræ justificationis et meritorie et effective, non quidem per modum principalis agentis, sive per auctoritatem, sed per modum instrumenti, inquantum humanitas est instrumentum divinitatis ejus ⁴, ut supra dictum est (qu. xiii, art. 1 et 3). Sed tamen quia est instrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quamdam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiæ, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.). Et ideo sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita inquantum homo habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiæ; quæ quidem consistit in quatuor: primo quidem in hoc quod meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis, ut supra dictum est (quæst. lxii, art. 5). Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem, secundum illud Rom. iii, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*; quam fidem per invocationem nominis Christi protestamur, ideo secundo ad potestatem excellentiæ, quam Christus habet in sacramentis, pertinet quod in ejus nomine sacramenta sanctificantur. Et quia ex ejus institutione

tem sive per modum efficientiæ, quia humanitas erat divinitatis instrumentum (ead. quæst., art. 6), sed quod etiam caro vel humanitas instrumentum divinitatis (quæst. xiii, art. 2 ad 2, et art. 3 in corp., et quæst. xliii, art. 2, et quæst. xlix, art. 1 ad 2).

(1) Matth. ix, 6.

(2) Luc. vii, 48.

(3) Implic. tract. 80 in Joan., a med., et lib. iii contra Donatist. cap. 10, a med.; sed express. Isidor. lib. vi, cap. 18, circa med.

(4) Quod per modum meriti quidem sive meritorie (quæst. xlviii, art. 1), quod effective au-

sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre.

Et per hoc patet responsio ad objecta: utraque enim pars objectionum secundum aliquid vera est, ut dictum est (in corp.).

ART. IV. — UTRUM CHRISTUS POTESTATEM SUAM QUAM HABUIT IN SACRAMENTIS POTUERIT MINISTRIS COMMUNICARE ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 5, quæst. i, art. 2, et art. 3, quæstione. i et ii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis, non potuerit ministris communicare. Ut enim argumentatur Augustinus ², "si potuit, et non voluit, invidus fuit ³." Sed invidia longe fuit a Christo, in quo fuit summa plenitudo charitatis. Ergo cum Christus non communicaverit suam potestatem ministris, videtur quod non potuerit communicare.

2. Præterea, super illud Joan. xiv: *Majora horum faciet*, dicit Augustinus ⁴: "Prorsus majus hoc esse dixerim, scilicet ut ex impio justus fiat, quam creare cælum et terram." Sed Christus non potuit communicare ministris quod crearent cælum et terram; ergo neque quod justificarent impium. Cum igitur justificatio impii fiat per potestatem Christi, quam habet in sacramentis, videtur quod potestatem suam, quam in sacramentis habuit, non potuerit ministris communicare.

3. Præterea, Christo, inquantum est caput Ecclesiæ, competit ut ab ipso gratia derivetur ad alios, secundum illud Joan. i, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed hoc non fuit aliis communicabile, quia sic Ecclesia esset monstruosa, multa capita habens. Ergo videtur quod Christus potestatem suam non potuerit ministris communicare.

(1) Affirmative respondet S. Doctor, et huic sententiæ consentiunt Bonaventura, Richardus in Sent. iv, dist. 5, Dominicus, dist. 1, Cajetanus et alii, et hæc est communior.

(2) Contra Maximin. lib. iii, cap. 7, ad fin.

(3) Alio tamen sensu et alia occasione, ut Fi-

Sed contra est quod super illud Joan. i, vers. 31: *Ego nesciebam eum*, dicit Augustinus ⁵, quod "non noverat potestatem baptismi, ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum." Hoc autem non ignorasset Joannes, si talis potestas communicabilis non esset. Potuit ergo suam potestatem Christus ministris communicare.

CONCLUSIO. — Non potuit Christus auctoritatis potestatem cuiquam conferre, sicut nec divinam essentiam, sed excellentiæ potestatem potuit ministris suis communicare, dando eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, et solo imperio absque sacramentorum ritu effectum sacramenti conferrent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam auctoritatis, quæ competit ei secundum quod Deus, et talis potestas nulli creaturæ potuit communicari, sicut nec divina essentia; aliam potestatem habuit excellentiæ, quæ competit ei secundum quod homo, et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiæ plenitudinem, ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum conjunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non ex invidia prætermisit potestatem excellentiæ Ecclesiæ ministris communicare, sed propter fidelium utilitatem, ne in homine spem ponerent, et ne essent diversa sacramenta, ex quibus divisio in Ecclesia oriretur; sicut apud illos qui dicebant: *Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cepha*, ut dicitur I. Corinth. i, 12.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de potestate auctoritatis,

hunc æqualem Patri contra arianos concludat; quia si non potuit eum Pater æqualem generare, *impotens* fuit; si noluit, *invidus*.

(4) Tract. 72 in Joan., a med.

(5) Tract. 5 in Joan., ante med.

quæ convenit Christo secundum quod est Deus, licet et potestas excellentiæ possit auctoritas nominari per comparationem ad alios ministros. Unde super illud I. Cor. 1: *Divisus est Christus*, dicit Glossa ¹ quod "potuit eis dare auctoritatem baptizandi quibus contulit ministerium."

Ad *tertium* dicendum, quod ad hoc inconveniens evitandum, ne scilicet multa capita in Ecclesia essent, Christus non luit potestatem suæ excellentiæ ministris communicare. Si tamen communicasset, ipse esset caput principaliter, alii vero secundario ².

ART. V. — UTRUM PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA CONFERRI POSSINT ³.

De his etiam Sent. iv, dist. 5, quæst. ii, art. 2, et dist. 7, quæst. iii, art. 1, qu. i, et dist. 24, qu. iii, art. 3, quæst. v ad 3, et Cont. gent. lib. iv, c. 76.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per malos ministros sacramenta conferri non possint. Sacramenta enim novæ legis ordinantur ad emundationem culpæ, et collationem gratiæ. Sed mali, cum sint immundi, non possunt alios a peccato mundare, secundum illud Eccli. xxxiv, 4: *Ab immundo quid mundabitur?* et etiam cum gratiam non habeant, non videtur quod gratiam conferre possint, quia nullus dat quod non habet. Non ergo videtur quod per malos sacramenta conferri possint.

2. Præterea, tota virtus sacramentorum derivatur a Christo, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Sed mali sunt præcisi a Christo, quia non habent charitatem, per quam membra capiti uniuntur, secundum illud I. Joan. iv, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Ergo videtur quod per malos sacramenta conferri non possint.

3. Præterea, si desit aliquid horum quæ debitum est esse in sacramentis, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia. Sed debitus minister sacramenti est ille qui caret macula peccati, secundum illud Levit. xxi, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad*

ministerium ejus. Ergo videtur quod si minister sit malus, nihil efficiatur in sacramento.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit super illud Joan. 1: *Super quem videris Spiritum*, etc. ⁴: "Quid in Christo non noverat Joannes? potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum, et sibi retenturum, sed ministerium plane transitorium in bonos et malos. Quid tibi facit malus minister, ubi bonus est Dominus?"

CONCLUSIO. — Ministri Ecclesiæ, cum instrumentaliter operentur in sacramentis, sacramenta conferre possunt, sive boni vel mali sint.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 3 huj. quæst.), ministri Ecclesiæ instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem supra dictum est (quæst. lxii, art. 1 et 4), instrumentum non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus a quo movetur. Et ideo accidit instrumento, inquantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, præter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animæ habentis artem, sit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula, per quam transit aqua, sit argentea vel plumbea. Unde ministri Ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ministri Ecclesiæ neque a peccatis mundant homines ad sacramenta accedentes, neque gratiam conferunt sua virtute; sed hoc facit Christus sua potestate per eos sicut per quædam instrumenta. Et ideo effectus consequitur in suscipientibus sacramenta non secundum similitudinem ministrorum, sed secundum configurationem ad Christum.

Ad *secundum* dicendum, quod per charitatem membra Christi uniuntur suo capiti, ut ab eo vitam recipiant, quia, ut dicitur I. Joan. iii, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Potest autem aliquis o-

(1) Ord. sup. illud: *Ego vero Cepha.*

(2) Animadvertendum est apostolos semper vocari ministros (I. Cor. iii): *Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? ministri ejus cui creditis.* (Ibid. iv): *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.*

(3) De fide est contra donatistas, valdenses,

wicleffistas, sacramenta valide per malos ministros conferri posse, ut patet ex concil. Trid. (sess. vii, can. 12): "Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit; anathema sit." (4) Tract. 5 in Joan., ante med.

perari per instrumentum carens vita, et a se separatum, quantum ad corporis unionem, dummodo sit conjunctum per quamdam motionem; aliter enim operatur artifex per manum, et aliter per securum. Sic igitur Christus operatur in sacramentis¹, et per bonos tanquam per membra viventia, et per malos tanquam per instrumenta carentia vita.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est debitum esse in sacramento dupliciter: uno modo sicut existens de necessitate sacramenti, quod quidem si desit, non perficitur sacramentum, sicut si desit debita forma vel debita materia; alio modo est aliquid debitum esse in sacramento secundum quamdam decetiam, et hoc modo debitum est ut ministri sacramentorum sint boni.

ART. VI. — UTRUM

MALI MINISTRANTES SACRAMENTA PECCENT².

De his etiam Sent. iv, dist. 5, qu. ii, art. 2, quæstiunc. iv corp. et dist. 19, quæst. ii, art. 2 corp. et dist. 24, qu. i, art. 2, quæstiunc. i, et art. 3, quæstiunc. i et v.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mali ministrantes sacramenta non peccent. Sicut enim ministratur Deo in sacramentis, ita per opera charitatis; unde dicitur Hebr. ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Sed mali non peccant, si ministrent Deo in operibus charitatis; quinimo hoc est eis consulendum, secundum illud Dan. iv, vers. 24: *Consilium meum tibi placeat: peccata tua elemosynis redime*. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

2. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato, etiam ipse est reus peccati, secundum illud Rom. i, 32: *Digni sunt morte, non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed si mali ministri peccent sacramenta ministrando, illi qui ab eis sacramenta recipiunt, eis in peccato communicant. Ergo etiam ipsi peccarent; quod videtur inconueniens.

3. Præterea, nullus videtur esse perplexus; quia sic homo cogeretur despe-

rare, quasi non potens peccatum evadere. Sed si mali peccarent sacramenta tradendo, essent perplexi; quia etiam quandoque peccarent, si sacramenta non traderent, puta cum eis ex officio incumbit necessitas; dicitur enim I. Corinth. ix, 16: *Væ mihi, si non evangelizavero! necessitas enim mihi incumbit*; quandoque etiam propter periculum, sicut si puer in periculo mortis existens offeratur alicui peccatori baptizandus. Ergo videtur quod mali non peccent sacramenta ministrando.

Sed contra est quod Dionysius dicit³, quod "malis non est fas nec tangere symbola, id est, sacramentalia signa; et in epistola ad Demophilum⁴ dicit: "Talis, scilicet peccator, "audax videtur, sacerdotalibus manum apponens, et non timet, neque verecundatur, divina præter divinitatem exequens, et Deum putat ignorare quæ ipse in semetipso cognovit; et decipere existimat falso nomine patrem ab ipso appellatum, et audet immundas infamias, non dicam orationes, super divina signa christiformiter enuntiare."

CONCLUSIO. — Cam ministri Domino conformari debeant, mali ministros se exhibentes Dei et Ecclesiæ in sacramentorum dispensatione peccant: quorum peccatum cum ad Dei irreverentiam spectet, ex suo genere mortale est.

Respondeo dicendum quod aliquis in agendo peccat ex hoc quod operatur non secundum quod oportet, ut patet per Philosophum⁵. Dictum est autem (art. præc. ad 3) conveniens esse ut sacramentorum ministri sint just; quia ministri debent Domino conformari, secundum illud Levit. xix, 2: *Sancti eritis*⁶, quoniam ego sanctus sum; et Eccli. x, 2: *Secundum judicem populi. sic et ministri ejus*. Et ideo non est dubium quin mali exhibentes se ministros Dei et Ecclesiæ in dispensatione sacramentorum peccent. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta secundum seipsa incontaminabilia sint),

cram., § viii). Rituale romanum dicit quoque: "Impure et indigne sacramenta ministrantes in æternæ mortis reatum incurrunt."

(3) Eccl. hierarch. cap. i, vers. fin.

(4) 8. parum ante med.

(5) Ethic. lib. ii, cap. 3 et 5 (6) Vulg., *estote*.

(1) Huc pertinet Scriptura: *Hic est qui baptizat* (Joan. i). *Deus est qui justificat* (Rom. viii). *Quid est Apollo? Quid est Paulus?* etc. (I. Cor. iii).
(2) Id expresse affirmat catechismus concil. Trident.: "Sacramenta, inquit, impie ea ministrantibus mortem æternam afferunt" (De sa-

consequens est quod tale peccatum ex genere suo sit mortale ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod opera charitatis non sunt aliqua consecratione sanctificata, sed ipsa pertinent ad iustitiæ sanctitatem, sicut quædam iustitiæ partes. Et ideo homo qui se exhibet Deo ministrum in operibus charitatis, si sit justus, amplius sanctificatur; si vero sit peccator, per hoc ad sanctitatem disponitur. Sed sacramenta in seipsis sanctificationem quamdam habent per mysticam consecrationem; et ideo præexigitur in ministro sanctitas iustitiæ, ut congruat suo ministerio; et ideo incongrue agit et peccat, si in peccato existens ad tale ministerium accedat.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui ad sacramenta accedit, suscipit sacramenta a ministro Ecclesiæ, non in quantum est talis persona, sed in quantum est minister Ecclesiæ. Et ideo quamdiu ab Ecclesia toleratur in ministerio, ille qui ab eo suscipit sacramentum, non communicat peccato ejus, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tanquam ministrum exhibet. Si vero ab Ecclesia non toleratur, puta cum degradatur, vel excommunicatur, vel suspenditur, peccat qui ab eo accipit sacramentum, quia communicat peccato ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui est in peccato mortali, non est perplexus simpliciter, si ex officio ei incumbat sacramenta dispensare, quia potest pœnitere de peccato, et licite ministrare. Non autem est inconveniens quod sit perplexus, supposito quodam, scilicet quod velit remanere in peccato. In articulo tamen necessitatis non peccaret, baptizando in casu in quo etiam posset laicus baptizare ²; sic enim patet quod non exhiberet se ministrum Ecclesiæ, sed subveniret necessitatem patienti. Secus est autem in aliis sacramentis quæ non sunt tantæ necessitatis, sicut baptismus, ut infra patebit (quæst. LXVII, art. 3).

(1) Ita quoque Scotus, Durandus, Richardus, Sylvester, Navarrus et alii communiter.

(2) Hæc sententia, ait Liguori, est quidem probabilis: sed, spectata ratione, videtur probabilior sententia contraria quam tenent Contin. Tourn. loc. cit., Croix n. 92 et 93, Anton. qu. vi, et Lugo cum Vasquez, Pont., Nav., etc.

(3) Ut inferior possit vicissim quicquid potest etiam superior.

(4) Cæl. hier. cap. 9, ante med.

ART. VII. — UTRUM ANGELI

POSSINT SACRAMENTA MINISTRARE.

De his etiam Sent. IV, dist. 5, quæst. II, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint sacramenta ministrare. Quicquid enim potest minister inferior, potest et superior, sicut quicquid potest diaconus, potest sacerdos, sed non convertitur ³. Sed angeli sunt superiores ministri in ordine hierarchico quam etiam quicumque homines, ut patet per Dionysium ⁴. Ergo cum homines possint ministrare in sacramentis, videtur quod multo magis angeli.

2. Præterea, homines sancti assimulantur angelis in cælo, ut dicitur Matthæi XXII. Sed aliqui sancti in cælo existentes possunt ministrare in sacramentis: quia character sacramentalis est indelebilis, ut dictum est (quæst. præc., art. 5). Ergo videtur quod etiam angeli possint in sacramentis ministrare.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. VIII, art. 7), diabolus est caput malorum, et mali sunt membra ejus; sed per malos possunt ministrari sacramenta; ergo videtur quod etiam per demones.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. v, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum*. Sed angeli boni vel mali non sunt ex hominibus. Ergo ipsi non constituuntur ministri in his quæ sunt ad Deum, id est, in sacramentis.

CONCLUSIO. — Cum soli homines Christo conformentur, ad ipsos solos, non ad angelos sacramenta ministrare pertinet, quanquam angelis conferri possit potestas conferendi sacramenta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur, quæ est Christi secundum quod est homo, cui in natura conformantur homines, non autem angeli, sed potius secundum passionem dicitur *modico ab angelis minoratus*, ut patet Hebr. II. Et ideo ad homines pertinet dispensare sacramenta, et in eis ministrare, non autem ad angelos. — Sciendum tamen quod sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre; ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiæ ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere mini-

strandi in sacramentis. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum¹: quia deberet constare hoc fieri voluntate divina; sicut quædam templa dicuntur angelico ministerio consecrata². Si vero dæmones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod faciunt homines inferiori modo, scilicet per sensibilia sacramenta, quæ sunt proportionata naturæ ipsorum, faciunt angeli tanquam superiores ministri superiori modo, scilicet invisibiliter purgando, illuminando et perficiendo.

Ad *secundum* dicendum, quod sancti qui sunt in cælo sunt similes angelis quantum ad participationem gloriæ³, non autem quantum ad conditionem naturæ, et per consequens neque quantum ad sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quod mali homines non habent quod possint ministrare in sacramentis ex hoc quod per malitiam sunt membra diaboli; et ideo non sequitur quod diabolus, qui est eorum caput, magis hoc possit.

ART. VIII. — UTRUM INTENTIO MINISTRI REQUIRATUR AD PERFECTIONEM SACRAMENTI⁴.

De his etiam supra, quæst. LX, art. 8 corp., et Sent. IV, dist. 6, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et dist. 7, quæst. 1, art. 1, quæst. 1 ad 3, et dist. 8, quæst. II, art. 4, quæstiunc. III ad 1, et dist. 30, quæst. 1, art. 3 ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio ministri non requiratur ad perfectionem sacramenti. Minister enim in sacramento instrumentaliter operatur. Sed actio non perficitur secundum intentionem instrumenti, sed secundum intentionem principalis agentis. Ergo intentio ministri non requiritur ad perfectionem sacramenti.

2. Præterea, non potest homini esse nota intentio alterius. Si igitur intentio ministri requiratur ad perfectionem

sacramenti, non posset homini ad sacramentum accedenti esse notum quod sacramentum suscepisset; et ita non posset habere certitudinem salutis, præcipue cum quædam sacramenta sint de necessitate salutis, ut infra dicitur (quæst. LXV, art. 3 et 4).

3. Præterea, intentio hominis non potest esse ad id circa quod non est attentus. Sed aliquando illi qui in sacramentis ministrant, non attendunt ad ea quæ dicunt vel faciunt, alia cogitantes. Ergo secundum hoc non perficeretur sacramentum, propter intentionis defectum.

Sed *contra* est quod ea quæ sunt præter intentionem, sunt casualia, quod non est dicendum de operatione sacramentorum. Ergo sacramenta requirunt intentionem ministri.

CONCLUSIO. — Cum ea quæ in sacramentis geruntur, possint diversimode et propter diversa agi, necessaria est in sacramentorum administratione intentio ministrantis, seu Ecclesiæ.

Respondeo dicendum quod quando aliquid se habet ad multa, oportet quod per aliquid determinetur ad unum, si illud effici debeat. Ea vero quæ in sacramentis aguntur, possunt diversimode agi, sicut ablutio aquæ, quæ fit in baptismo, potest ordinari et ad munditiam corporalem, et ad sanitatem corporalem, et ad ludum, et ad multa alia huiusmodi; et ideo oportet quod determinetur ad unum, id est, ad sacramentalem effectum per intentionem abluentis; et hæc intentio exprimitur per verba quæ in sacramentis dicuntur, puta cum dicit: *Ego te baptizo in nomine Patris*, etc.⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod instrumentum inanimatum non habet aliquam intentionem respectu effectus; sed loco intentionis est motus, quo movetur a principali agente. Sed instrumentum animatum, sicut est minister, non

sequitur, ut ideo non nubant, quia tantæ gloriæ participes.

(1) Unde Nicephorus (lib. II, cap. 20) refert S. Amphilochium ab angelis Dei episcopalem consecrationem suscepisse, idque a cæteris episcopis ratum iudicatum.

(2) Hic B. Thomas verisimiliter alludit ad consecrationem basilicæ S. Michaelis, quam ab ipso Michaelē dedicatam fuisse et consecratam refert Petrus de Natalibus (lib. VII, c. 130, et Molenus ad 29 sept.).

(3) Quamvis hoc ipsum quod Matth. XXII et Luc. XX dicitur, specialem sensum alium habet, scilicet quod non nubant: sed unum ex aliis

(4) De fide est intentio ministri necessaria esse ad validitatem sacramenti. Ita concil. Florent.: *Decret. super armenianos* I, et concil. Trident. iuxta illud: « Si quis dixerit in ministris qui sacramenta faciunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia; anathema sit. »

(5) Non requiritur intentio actualis, sed sufficit intentio virtualis quæ ex præcedenti non interrupta per actum contrarium, ordinat et dirigat actionem.

solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, inquantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod requiritur mentalis intentio in ministro, quæ si desit, non perficitur sacramentum; sed hunc defectum in pueris, qui non habent intentionem accedendi ad sacramentum, supplet Christus, qui interius baptizat; in adultis autem, qui intendunt sacramentum suscipere, supplet illum defectum fides et devotio. Sed hoc satis posset dici quantum ad ultimum effectum, qui est justificatio a peccatis; sed quantum ad effectum qui est res et sacramentum, scilicet quantum ad characterem, non videtur quod per devotionem accedentis possit suppleri; quia character nunquam imprimitur nisi per sacramentum. — Et ideo alii melius dicunt quod minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, cujus est minister; in verbis autem quæ profert, exprimitur intentio Ecclesiæ, quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habituales ², quæ sufficit ad perfectionem sacramenti, puta cum sacerdos accedens ad baptizandum, intendit facere circa baptizandum quod facit Ecclesia; unde si postea in ipso exercitio actus, cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister ut etiam actualem intentionem adhibeat; sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia præter intentionem, cum homo vult multum intendere, incipit alia cogitare, secundum illud Ps. xxxix, vers. 13: *Cor meum dereliquit me.*

(1) Hinc illa propositio damnata fuit ab Alexandro VIII: « Valet baptismus collatus a ministro qui omnem actum externum formamque baptizandi observat, intus vero in cordo suo apud se revolvit: Non intendo quod facit Ecclesia. »

(2) Per intentionem habituales intellexit san-

ART. IX. — UTRUM FIDES MINISTRI SIT DE NECESSITATE SACRAMENTI ³.

De his etiam Sent. iv, dist. 6, quæst. 1, art. 1, quæst. II.

Ad novum sic proceditur. 1. Videtur quod fides ministri sit de necessitate sacramenti. Sicut enim dictum est (art. præc.), intentio ministri est necessaria ad sacramenti perfectionem. Sed « fides intentionem dirigit, » ut Augustinus dicit contra Julianum ⁴. Ergo si desit vera fides in ministro, non perficitur sacramentum.

2. Præterea, si minister Ecclesiæ veram fidem non habeat, videtur esse hæreticus. Sed hæretici, ut videtur, non possunt sacramenta conferre; dicit enim Cyprianus in epist. contra hæreticos ⁵: « Omnia quaecumque faciunt hæretici, carnalia sunt, et inania, et falsa, ita ut nihil eorum quæ illi gesserint, a nobis probari debeat; » et Leo papa dicit ⁶: « Manifestum est per crudelissimam et insanissimam vesaniam in Alexandrina sede omne cælestium sacramentorum lumen extinctum; intercepta est sacrificii oblatio; defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. » Ergo vera fides ministri est de necessitate sacramenti.

3. Præterea, illi qui non habent veram fidem, videntur esse per excommunicationem ab Ecclesia separati; dicitur enim in II canonica Jo. 10: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite eum recipere in domum, nec ave dixeritis ei;* et Tit. III, 10: *Hæreticum hominem post primam et secundam correctionem evita.* Sed excommunicatus non videtur posse conferre Ecclesiæ sacramentum, cum ab Ecclesia sit separatus, ad cujus ministerium pertinet sacramentorum dispensatio. Ergo videtur quod vera fides ministri sit de necessitate sacramenti.

Sed *contra* est quod Augustinus dicitus Doctor virtualem; subjungit enim « ex virtute primæ intentionis perficitur sacramentum. »

(3) De fide est contra donatistas, valdenses et wicleffistas, fidem non esse necessariam in ministro ut sacramenta porficiantur.

(4) Implic. lib. iv, cap. 3, ad fin., et expresse in præfat. ad Psal. xxxi, parum ante med.

(5) Sub fin. et est 12, lib. 1.

(6) In epist. ad Leonem Augustum 165, cap. 5, in princ.

cit contra Petilianum Donatistam ¹: "Mementote sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel non sint, vel minus sancta sint."

CONCLUSIO. — Quemadmodum mali ministri extra charitatem existentes ministrare sacramenta possunt, ita et infidelis, dummodo ea non omitantur, quæ de necessitate sunt sacramenti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 5 huj. qu., et qu. LXII, art. 1 et 4), quia minister in sacramentis instrumentaliter operatur, non agit in virtute propria, sed in virtute Christi. Sicut autem pertinet ad propriam virtutem hominis charitas, ita et fides. Unde sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ut supra dictum est (art. 5 hujus quæst.); ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus; sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cætera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potest contingere quod aliquis patiatur defectum fidei circa aliquid, et non circa veritatem sacramenti quod exhibet, puta si aliquis credat juramentum esse in omni casu illicitum, et tamen credat baptismum efficaciam habere ad salutem; et sic talis infidelitas non impedit intentionem conferendi sacramentum. Si vero patiatur fidei defectum circa ipsum sacramentum quod exhibet, licet credat per id quod agitur exterius, nullum sequi interiorum effectum, non tamen ignorat quod Ecclesia catholica intendit per hujusmodi quæ exterius aguntur, præbere sacramentum; unde, non obstante infidelitate, potest intendere facere id quod facit Ecclesia, licet æstimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum, quia, sicut supra dictum est (art. præc. ad 2), minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiæ, ex cujus fide suppletur id quod deest fidei ministri.

Ad *secundum* dicendum, quod hæreticorum quidam in collatione sacramentorum formam Ecclesiæ non servant, et

tales neque sacramentum conferunt, neque rem sacramenti; quidam vero servant Ecclesiæ formam, et tales conferunt quidem sacramentum, sed non conferunt rem sacramenti ². Et hoc dico, si sunt manifeste ab Ecclesia præcisi, quia ex hoc ipso quod aliquis accipit sacramenta ab eis, peccat, et per hoc impeditur ne effectum sacramenti consequatur. Unde Augustinus ³ dicit ⁴: "Firmissime tene, et nullatenus dubites, extra Ecclesiam baptizatis, si ad Ecclesiam non redierint, baptismo cumulari perniciem." Et per hunc modum dicit Leo papa, "in sede Alexandrina omne sacramentorum lumen esse extinctum," scilicet quantum ad rem sacramenti, non autem quantum ad ipsum sacramentum. Cyprianus autem nullo modo sacramentum conferre hæreticos posse credebatur ⁵; sed in hoc ejus sententia non tenetur. Unde Augustinus dicit ⁶: "Martyrem Cyprianum, quia apud hæreticos vel schismaticos datum baptismum nolebat agnoscere, tanta merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt. ut charitatis, qua excelebat, luce obumbratio illa fugaretur, et si quid purgandum erat, passionis falce tolleretur."

Ad *tertium* dicendum, quod potestas ministrandi sacramenta pertinet ad spirituales characteres, qui indelebiles est, ut ex supra dictis patet (qu. præc., art. 5). Et ideo per hoc quod aliquis ab Ecclesia suspenditur, vel excommunicatur, vel etiam degradatur, non amittit potestatem conferendi sacramentum, sed licentiam utendi hac potestate; et ideo sacramentum quidem confert, sed tamen peccat conferendo: et similiter ille qui ab eo accipit sacramentum, et sic non percipit rem sacramenti, nisi forte per ignorantiam excusetur.

ART. X. — UTRUM

INTENTIO RECTA MINISTRI

REQUIRATUR AD PERFECTIONEM SACRAMENTI.

De his etiam infra, quæst. LXXIV. art. 2 ad 2, et Sent. iv. dist. 6, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. II, et dist. 11, art. 1, quæst. III ad 1, et dist. 10, quæst. 1, art. 3 ad 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Vide-

definivit his verbis concil. Trident. (sess. VII, can. 4): "Si quis dixerit baptismum qui datur ab hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum; anathema sit."

(6) Lib. De unico bapt., cont. Petil., c. 13, a med.

(1) Lib. II, cap. 47, sub fin.

(2) Rem sacramenti, id est, gratiam sanctificantem et peccatorum remissionem. (3) Fulgentius.

(4) In lib. De fide ad Petrum, cap. 36.

(5) Errare potuit Cyprianus, quia quæstio illa nondum expresse dyjudicata fuerat. Hanc vero

tur quod intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim ministri debet conformari intentioni Ecclesiæ, ut ex dictis patet (art. 8 huj. quæst. ad 2). Sed intentio Ecclesiæ semper est recta. Ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta ministri.

2. Præterea, perversa intentio deterior esse videtur quam intentio jocosa. Sed intentio jocosa tollit sacramentum, puta si aliquis non serio, sed ludo aliquem baptizaret. Ergo multo magis perversa intentio aufert sacramentum, puta si aliquis aliquem baptizaret, ut postmodum eum occideret.

3. Præterea, perversa intentio facit totum opus vitiosum, secundum illud Luc. xi, 34: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*. Sed sacramenta Christi non possunt inquinari per malos homines, sicut Augustinus dicit¹. Ergo videtur quod si sit perversa intentio ministri, non sit ibi verum sacramentum.

Sed *contra* est quod perversa intentio pertinet ad malitiam ministri. Sed malitia ministri non tollit sacramentum. Ergo nec perversa intentio.

CONCLUSIO. — Intentio ministri perversa et mala respectu sacramenti, tollit veritatem sacramenti; non autem, si sit mala intentio respectu illorum quæ sequuntur sacramentum.

Respondeo dicendum quod intentio ministri potest perverti dupliciter: uno modo respectu ipsius sacramenti, puta cum aliquis non intendit sacramentum conferre, sed derisorie aliquid agere; et talis perversitas tollit veritatem sacramenti, præcipue quando suam intentionem exterius manifestat². Alio modo potest perverti intentio ministri quantum ad id quod sequitur sacramentum; puta si sacerdos intendat aliquam feminam baptizare, ut abutatur ea, vel si intendat conficere corpus Christi, ut eo ad veneficia utatur. Et quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit; sed ipse minister ex tali intentione graviter peccat.

(1) Contra Petil. lib. ii, cap. 47, ad fin., et lib. contra Crescon., cap. 5 et 6.

(2) Hinc damnata est a Leone X hæc propositio Lutheri: « Si sacerdos non serio, sed joco absolverit, si tamen credat se esse absolutum, verissime absolutus est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ecclesiæ intentio recta est et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum; sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum. Et ideo minister qui conformat intentionem suam Ecclesiæ, quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non est ei ad meritum.

Ad *secundum* dicendum, quod intentio ludicra vel jocosa excludit primam rectitudinem intentionis, per quam perficitur sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod perversa intentio pervertit opus intendentis, non autem opus alterius. Et ideo ex perversa intentione ministri pervertitur id quod agit in sacramentis, inquantum est opus ejus, non inquantum est opus Christi, cujus est minister; et est simile, si minister alicujus hominis prava intentione deferret pauperibus eleemosynam, quam dominus recta intentione mandaret.

QUESTIO LXV.

DE NUMERO SACRAMENTORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de numero sacramentorum, et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum sint septem sacramenta. — 2. De ordine eorum ad invicem. — 3. De comparatione eorum. — 4. Utrum omnia sint de necessitate salutis.

ART. I. — UTRUM DEBEANT ESSE SEPTEM SACRAMENTA ECCLESIE³.

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 58, et 1. Cor. 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina, et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina, et una Christi passio; *una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*, ut dicitur Hebr. x, 14. Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum.

2. Præterea, sacramentum ordinatur contra defectum peccati. Hic autem est duplex, scilicet pœna et culpa. Ergo sufficeret esse duo sacramenta.

(3) Est de fido sacramenta novæ legis esse numero septem, nec plura, nec pauciora, contra lutheranos et calvinistas qui duo vel tria tantum sacramenta agnoscunt.

3. Præterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticæ hierarchiæ, ut per Dionysium patet ¹. Sed, sicut ipse dicit ², tres sunt actiones hierarchiæ, scilicet purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Præterea, Augustinus dicit ³, quod sacramenta novæ legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremæ unctioni. Ergo neque hæc debent numerari inter sacramenta novæ legis.

5. Præterea, luxuria non est gravior inter cætera peccata, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (2 2, quæst. cliv, art. 3). Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed *contra*, videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quædam sacra signa. Sed multæ aliæ sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris, et alia hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem ⁴.

7. Præterea, Hugo de S. Victore dicit ⁵, quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimæ et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiæ est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimæ debent dici sacramenta.

8. Præterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem poenitentia. Ergo deberet esse aliud præter septem, quod ordinetur contra veniale.

CONCLUSIO. — Convenienter ponuntur septem Ecclesiæ sacramenta: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Ordo, Matrimonium, Extrema Unctio, quibus homo sufficienter perficitur in his, quæ pertinent ad divinum

eultum et contra defectum peccati communiter.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxii, art. 3, et quæst. lxxiii, art. 3), sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his quæ pertinent ad eultum Dei secundum religionem christianæ vitæ, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et cætera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitæ perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitæ, puta ægritudines, vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter: primo quidem per generationem, per quam homo ineipit esse et vivere; et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud Tit. iii, 5: *Per lavacrum regenerationis*, etc. Secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis ⁶: *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto*. Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus; et loco hujus in vita spirituali est Eucharistia. Unde dicitur Joan. vi, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum

(1) Eccl. hierarch. cap. 2 et 5, a princ.

(2) Ibidem.

(3) Contra Faustum, lib. xix, cap. 13, a med.

(4) Concilium Florentinum, nullo Græcorum contradicente, definivit novæ legis tantum septem esse sacramenta, quod synodus Trident. (sess. vii, can. 1) sic pronuntiat: « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse a J. C. D. N.

instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, Extremam Unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum; anathema sit. »

(5) De sacramentis, lib. i, part. 12, cap. 10.

(6) Luc. ult., 49.

et corporalem in firmitatem, et spiritua-
lem, scilicet peccatum, ideo necessaria
est homini curatio ab infirmitate; quæ
quidem est duplex: una quidem est sa-
natio, quæ sanitatem restituit, et loco
hujus in spirituali vita est pœnitentia,
secundum illud Psal. xl, 5: *Sana animam
meam, quia peccavi tibi*; alia autem est
restitutio valetudinis pristinæ per con-
venientem diætam et exercitium, et loco
hujus in spirituali vita est extrema un-
ctio, quæ removet peccatorum reliquias,
et hominem paratum reddit ad finalem
gloriam. Unde dicitur Jacobi v, 15: *Et
si in peccatis sit, dimittentur ei*. Perficitur
autem homo in ordine ad totam commu-
nitatem dupliciter: uno modo per hoc
quod accipit potestatem regendi multi-
tudinem, et exercendi actus publicos: et
loco hujus in spirituali vita est sacra-
mentum ordinis; secundum illud Hebr.
cap. vii, quod sacerdotes hostias offerunt
non solum pro se, sed etiam pro populo.
Secundo quantum ad naturalem propa-
gationem; quod fit per matrimonium
tam in corporali quam in spirituali vita,
eo quod est non solum sacramentum,
sed naturæ officium¹. Ex his etiam patet
sacramentorum numerus, secundum
quod ordinantur contra defectum pec-
cati. Nam baptismus ordinatur contra
carentiam vitæ spiritualis; confirmatio
contra infirmitatem animi, quæ in nuper
natis invenitur; Eucharistia contra la-
bilitatem animi ad peccandum; pœni-
tentia contra actuale peccatum post
baptismum commissum; extrema unctio
contra reliquias peccatorum, quæ scilicet
non sunt sufficienter per pœnitentiam
sublatæ, aut ex negligentia, aut
ex ignorantia; ordo contra dissolutio-
nem multitudinis; matrimonium in re-
medium contra concupiscentiam perso-
nalem, et contra defectum multitudinis,
qui per mortem accidit. Quidam vero
accipiunt numerum sacramentorum per
quamdam adaptationem ad virtutes et
ad defectus culparum et pœnalitatum,
dicentes quod fidei respondet baptismus,
et ordinatur contra culpam originalem;
spei extrema unctio, et ordinatur con-
tra culpam venialem; charitati Eucha-

ristia, et ordinatur contra pœnalitatem
malitiæ; prudentiæ ordo, et ordinatur
contra ignorantiam; justitiæ pœniten-
tia, et ordinatur contra peccatum mor-
tale; temperantiæ matrimonium, et ordi-
natur contra concupiscentiam; fortitu-
dini confirmatio, et ordinatur contra in-
firmitatem².

Ad *primum* ergo dicendum, quod id-
dem agens principale utitur diversis in-
strumentis ad diversos effectus, secun-
dum congruentiam operum. Et similiter
virtus divina et passio Christi operantur
in nobis per diversa sacramenta, quasi
per diversa instrumenta.

Ad *secundum* dicendum, quod culpa et
pœna diversitatem habent et secundum
speciem, inquantum sunt diversæ spe-
cies culparum et pœnarum; et secun-
dum diversos hominum status et habi-
tudines; et secundum hoc oportuit mul-
tiplicari sacramenta, ut ex dictis patet
(in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod in actioni-
bus hierarchicis considerantur et agen-
tes, et recipientes, et actiones. Agen-
tes autem sunt ministri Ecclesiæ, ad
quos pertinet ordinis sacramentum; re-
cipientes autem sunt illi qui ad sacra-
mentum accedunt, qui producuntur per
matrimonium; actiones autem sunt pur-
gatio, illuminatio et perfectio. Sed sola
purgatio non potest esse sacramentum
novæ legis, quod gratiam confert; sed
pertinet ad quædam sacramentalia, quæ
sunt catechismus et exorcismus. Pur-
gatio autem et illuminatio simul, se-
cundum Dionysium³, pertinent ad ba-
ptismum, et propter recidivum secun-
dario pertinent ad pœnitentiam et extre-
mam unctionem. Perfectio autem, quan-
tum ad virtutem quidem, quæ est quasi
perfectio formalis, pertinet ad confir-
mationem; quantum autem ad conse-
cutionem finis, pertinet ad Eucharistiam.

Ad *quartum* dicendum, quod in sacra-
mento confirmationis datur plenitudo
Spiritus sancti ad robur; in extrema au-
tem unctione preparatur homo ut reci-
piat immediate gloriam, quorum neu-
trum competit veteri Testamento. Et
ideo nihil potuit his sacramentis in ve-
institutum est in ratione sacramenti propter
prolem in Dei cultu educandam.

(2) Rationes congruentiæ hujus numeri pos-
sunt etiam conferri tum in concilio Florentino
tum in catechismo romano.

(3) Eccl. hierarch. cap. 3, parum a princ.

(1) Ut igitur *naturæ officium* ad corporalem
vitam per generationem ordinatur: ut *sacramen-
tum* vero habet pro fine vitam spiritualem, non
in suscipiente tantum, cui recte disposito gra-
tiam confert sicut cætera sacramenta, sed et in
prole quæ per matrimonium generatur, quia

teri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta in veteri lege plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum et cæremoniarum.

Ad *quintum* dicendum, quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitatur persona, sed etiam natura; secundo propter vehementiam ejus, quæ rationem absorbet.

Ad *sextum* dicendum, quod aqua benedicta et aliæ consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiæ consecutio; sed sunt dispositiones quædam ad sacramenta, vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias dæmonum, et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perfectionem et perceptionem, sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam Eucharistiæ.

Ad *septimum* dicendum, quod oblationes et decimæ erant tam in lege naturæ quam in lege Moysi, ordinatæ ¹ non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figuram; et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, in quantum sunt figuralia; et ideo non sunt sacramenta.

Ad *octavum* dicendum, quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiæ. Unde cum in quolibet sacramento novæ legis gratia infundatur ², nullum sacramentum novæ legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quædam sacramentalia, puta per aquam benedictam et alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem contra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur (Supplem. qu. xxx, art. 1).

(1) Juxta illa quæ suo loco tam de oblationibus quam de decimis (in 2 2. quæst. lxxxvi et quæst. lxxxvii) videre est.

(2) Vel prima in sacramentis quæ appellantur *mortuorum*, vel secunda in sacramentis quæ dicuntur *vivorum*.

(3) 1. Cor. xv, 46.

(4) Vulgata: *Sed non prius quod spirituale est, sed quod animale; deinde, etc.*

(5) Ut Joan. iii, 5 expresse indicatur cum sic loquitur Christus Nicodemo: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

(6) Nimirum sic: Baptismus, Confirmatio, Eu-

ART. II. — UTRUM SACRAMENTA CONVENIENTER ORDINENTUR SECUNDUM MODUM PRÆDICTUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, quæst. 1, art. 3, et dist. 7, quæst. 1, artic. 1, quæstiunc. iii, et Eph. v fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sacramenta ordinantur secundum modum prædictum; ut enim Apostolus dicit ³, *prius est quod est animale, deinde quod spirituale* ⁴. Sed per matrimonium generatur homo prima generatione, quæ est animalis; per baptismum autem regeneratur homo secunda generatione, quæ est spiritualis ⁵. Ergo matrimonium debet præcedere baptismum.

2. Præterea, per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sed agens est prior sua actione. Ergo ordo debet præcedere et baptismum et alia sacramenta.

3. Præterea, Eucharistia est spirituale nutrimentum, confirmatio autem comparatur augmento. Nutrimentum autem est causa augmenti, et per consequens prius eo. Ergo Eucharistia est prior confirmatione.

4. Præterea, poenitentia præparat hominem ad Eucharistiam. Sed dispositio præcedit perfectionem. Ergo poenitentia debet præcedere Eucharistiam.

5. Præterea, quod est propinquius fini ultimo, est posterius. Sed extrema unctio inter omnia sacramenta propinquior est ultimo fini beatitudinis. Ergo debet habere ultimum locum inter sacramenta.

In *contrarium* est quod communiter ordinantur ab omnibus sacramenta, sicut prius dictum est (art. præc.) ⁶.

CONCLUSIO. — Intersacramenta Ordo et Matrimonium ultimo ponuntur; Poenitentia vero et Extrema Unctio posteriora sunt Baptismo, Confirmatione et Eucharistia; posterior tamen est Extrema Unctio Poenitentia; ex tribus autem aliis Baptismus Confirmationem et Eucharistiam præcedit.

Respondeo dicendum quod ratio ordinis sacramentorum apparet ex his quæ supra dicta sunt (ibid.). Nam sicut unum est prius quam multitudo, ita sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius

charistia, Poenitentia, Extrema Unctio, Ordo, Matrimonium, sicut ex concil. Florentino et Tridentino paulo supra indicatum est.

personæ, naturaliter præcedunt ea quæ ordinantur ad perfectionem multitudinis. Et ideo ultimo inter sacramenta ponuntur ordo et matrimonium, quæ ordinantur ad multitudinis perfectionem; matrimonium tamen post ordinem, eo quod minus participat de ratione spiritualis vitæ, ad quam ordinantur sacramenta. Inter ea vero quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ, naturaliter sunt priora illa quæ per se ordinantur ad perfectionem spiritualis vitæ quam illa quæ ordinantur per accidens, scilicet ad removendum accidens nocivum superveniens, cujusmodi sunt pœnitentia et extrema unctio; posterior tamen est naturaliter extrema unctio, quæ consummat sanationem, pœnitentia, quæ inchoat. Inter alia vero tria manifestum est quod baptismus, qui est spiritualis regeneratio, est prius; et deinde confirmatio, quæ ordinatur ad formalem perfectionem virtutis; et postmodum Eucharistia, quæ ordinatur ad perfectionem¹ finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod matrimonium, secundum quod ordinatur ad animalem vitam, est naturæ officium; sed secundum quod habet aliquid spiritualitatis, est sacramentum; et quia minimum habet de spiritualitate, ultimo ponitur inter sacramenta.

Ad *secundum* dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit agens, præsupponitur quod sit in se perfectum. Et ideo priora sunt sacramenta quibus aliquis in seipso perficitur, quam sacramentum ordinis, quo aliquis constituitur perfectior aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quod nutrimentum et præcedit augmentum, sicut causa ejus, et subsequitur augmentum, sicut conservans hominem in perfecta quantitate et virtute. Et ideo potest Eucharistia præmitti confirmationi, ut Dionysius facit²; et potest postponi, sicut Magister facit³.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa recte procederet, si pœnitentia ex necessitate requireretur, ut præparatoria ad Eucharistiam. Sed hoc non est verum: nam si aliquis esset sine peccato

mortali, non indigeret pœnitentia ad sumptionem Eucharistiæ; et sic patet quod per accidens pœnitentia præparat ad Eucharistiam, scilicet supposito peccato. Unde dicitur II. Paralip. ult.: *Tu, Domine, Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis*⁴.

Ad *quintum* dicendum, quod extrema unctio propter rationem inductam est ultimum inter sacramenta quæ ordinantur ad perfectionem unius personæ.

ART. III. — UTRUM

SACRAMENTUM EUCHARISTIÆ

SIT POTISSIMUM INTER SACRAMENTA⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 7, quæst. 1, art. 1, quæst. iii corp. et dist. 8, quæst. 1, art. 1, qu. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 74 et De ver. qu. vii, art. 4 corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum Eucharistiæ non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur⁶. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanæ per viam generationis; sacramentum autem Eucharistiæ ordinatur ad bonum proprium sumentis. Ergo non est potissimum sacramentorum.

2. Præterea, digniora sacramenta esse videntur quæ per majorem ministrum conferuntur. Sed sacramentum confirmationis et sacramentum ordinis non conferuntur nisi per episcopum, qui est major minister quam simplex sacerdos, per quem confertur Eucharistiæ sacramentum. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

3. Præterea, sacramenta tanto sunt potiora, quanto majorem virtutem habent. Sed quædam sacramenta imprimunt characterem, scilicet baptismus, confirmatio et ordo; quod non facit Eucharistia. Ergo illa sacramenta sunt potiora.

4. Præterea, illud videtur esse potius ex quo alia dependent, et non e converso. Sed ex baptismo dependet Eucharistia; non enim potest aliquis Eucharistiam accipere, nisi fuerit baptizatus. Ergo baptismus est potior Eucharistia.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit⁷, cussit eos qui contendebant omnia sacramenta esse paria (sess. vii, can. 3): *Si quis dixerit hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.*

(6) Ethic. lib. i, cap. 2, in fin.

(7) Eccl. hierarch. cap. 3, parum a princ.

(1) Al., ad consecutionem.

(2) In lib. de Eccl. hier. cap. 3 et 4.

(3) In Sent. lib. iv, dist. 7 et 8.

(4) Habetur in oratione Manasse inter apocrypha ante librum III Esdræ.

(5) Concilium Tridentinum anathemate per-

quod non contingit aliquem perfici perfectione hierarchica, nisi per divinis-
simam Eucharistiam. „ Ergo hoc sa-
cramentum est potissimum omnium al-
iorum.

CONCLUSIO. — Cum in Eucharistiæ
sacramento Christus ipse, re vera, se-
cundum substantiam contineatur, atque
ad illud velut ad finem omnia alia or-
dinantur, manifestum est ipsum esse sa-
cramentorum omnium potissimum.

Respondeo dicendum quod simpliciter
loquendo, sacramentum Eucharistiæ est
potissimum inter alia sacramenta. Quod
quidem tripliciter apparet: primo qui-
dem ex eo quod in eo continetur; nam
in sacramento Eucharistiæ continetur
ipse Christus substantialiter; in aliis
autem sacramentis continetur quædam
virtus instrumentalis participata a Chri-
sto, ut ex supra dictis patet (quæst. LXII,
art. 4 ad 3); semper autem quod est per
essentiam, potius est eo quod est per
participationem. Secundo hoc apparet
ex ordine sacramentorum ad invicem:
nam omnia alia sacramenta ordinari vi-
dentur ad hoc sacramentum, sicut ad
finem. Manifestum est enim quod sa-
cramentum ordinis ordinatur ad Eucha-
ristiæ consecrationem; sacramentum
vero baptismi ordinatur ad Eucharistiæ
receptionem, in quo etiam perficitur al-
iquis per confirmationem, ut non ve-
reatur se subtrahere a tali sacramento;
per pœnitentiam etiam, et extremam
unctionem præparatur homo ad digne
sumendum corpus Christi; matrimonium
etiam saltem sua significatione attingit
hoc sacramentum, in quantum significat
conjunctionem Christi et Ecclesiæ, cujus
unitas per sacramentum Eucharistiæ fi-
guratur. Unde et Apostolus dicit ¹: *Sa-
cramentum hoc magnum est; ego autem dico
in Christo et in Ecclesia* ². Tertio hoc ap-
paret ex ritu sacramentorum. Nam fere
omnia sacramenta in Eucharistia con-
summantur, ut Dionysius dicit ³, sicut
patet quod ordinati communicant, et et-
iam baptizati, si sint adulti. — Aliorum
autem sacramentorum comparatio ad in-

vicem potest esse multiplex: nam in via
necessitatis baptismus est potissimum
sacramentorum; in via autem perfectio-
nis, sacramentum ordinis; medio autem
modo se habet sacramentum confirma-
tionis; sacramentum vero pœnitentiæ et
extremæ unctionis sunt inferioris gra-
dus a prædictis sacramentis, quia, sicut
dictum est (art. 1 huj. qu.), ordinantur
ad vitam christianam non per se, sed
quasi per accidens, scilicet in remedium
supervenientis defectus: inter quæ ta-
men extrema unctio comparatur ad pœ-
nitentiam, sicut confirmatio ad bap-
tismum; ita scilicet quod pœnitentia est
majoris necessitatis, sed extrema unctio
est majoris perfectionis ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ma-
trimonium ordinatur ad commune bo-
num corporaliter ⁵; sed bonum commune
spirituale totius Ecclesiæ continetur
substantialiter in ipso Eucharistiæ sa-
cramento.

Ad *secundum* dicendum, quod per or-
dinem et confirmationem deputantur fi-
deles Christi ad aliqua specialia officia
quæ pertinent ad officium principis; et
ideo tradere hujusmodi sacramenta per-
tinet ad solum episcopum, qui est quasi
princeps in Ecclesia. Per sacramentum
vero Eucharistiæ non deputatur homo
ad aliquod officium, sed magis hoc sacra-
mentum est finis omnium officiorum, ut
dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod character
sacramentalis, sicut supra dictum est
(qu. LXIII, art. 3), est quædam participatio
sacerdotii Christi. Unde sacramentum
quod ipsum Christum conjungit homini,
est dignius sacramento quod imprimit
Christi characterem.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa
procedit ex parte necessitatis; sicut enim
baptismus, cum sit maximæ necessitatis,
est potissimum sacramentorum; sic ordo
et confirmatio habent quamdam excel-
lentiam ratione ministerii, et matrimo-
nium ratione significationis; nihil enim
prohibet aliquid esse secundum quid di-
gnius, quod tamen non est dignius sim-
pliciter.

(1) Ephes. v, 31.

(2) Illud scilicet quod cap. II Genesios dictum
est, et Apostolus ibi refert: *Propter hoc relin-
quet homo patrem et matrem suam, et adhæret
uxori suæ, et erunt duo in carne una.*

(3) Eccl. hier. cap. 3, circa princ.

(4) Confer quod dictum est a concilio Triden-
tino de excellentia sanctissimæ Eucharistiæ super
reliqua sacramenta (sess. XIII, cap. 3).

(5) Scilicet ad bonum commune speciei per
viam generationis.

**ART. IV. -- UTRUM OMNIA SACRAMENTA
SINT DE NECESSITATE SALUTIS.**

De his etiam Sent. iv, dist. 7, quæst. 1, art. 1, quæst. 11, et quæst. 11, art. 2, quæst. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sacramenta sint de necessitate salutis. Illud enim quod non est necessarium, videtur esse superfluum. Sed nullum sacramentum est superfluum, quia Deus nihil facit frustra. Ergo omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

2. Præterea, sicut de baptismo dicitur¹: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; ita de Eucharistia dicitur²: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Ergo sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et Eucharistia.

3. Præterea, sine sacramento baptismi potest aliquis salvus fieri, " dummodo non contemptus religionis, sed necessitas sacramentum excludat, " ut infra dicetur (quæst. lxxviii, art. 1 et 2). Sed in quolibet sacramento contemptus religionis impedit hominis salutem. Ergo pari ratione omnia sacramenta sunt de necessitate salutis.

Sed *contra* est quod pueri salvantur per solum baptismum, sine aliis sacramentis.

CONCLUSIO. — Tria sunt sacramenta ad salutem necessaria: baptismus absolute; poenitentia, existens in peccato mortali; ordo respectu Ecclesiæ; cætera vero sacramenta sunt eatenus necessaria, quatenus per ea commodius effectum salutis consequimur.

Respondeo dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter: uno modo, sine quo non potest haberi finis, sicut cibus est necessarius vitæ humanæ, et hoc est simpliciter necessarium ad finem; alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter, sicut equus necessarius est ad itor; hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem. Primo igitur modo necessitatis sunt tria sa-

cramenta necessaria. duo quidem personæ singulari; baptismus quidem simpliciter et absolute³; poenitentia autem, supposito peccato mortali post baptismum⁴; sacramentum autem ordinis est necessarium Ecclesiæ, quia *ubi non est gubernator, populus corrueat*, ut dicitur Proverb. xi, 14. Sed secundo modo sunt necessaria alia sacramenta: nam confirmatio quodammodo perficit baptismum, extrema unctio poenitentiam; matrimonium vero Ecclesiæ multitudinem per propagationem conservat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod aliquid non sit superfluum, sufficit quod sit necessarium primo vel secundo modo; et sic sunt necessaria omnia sacramenta, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum de spiritali manducatione, et non de sola sacramentali⁵, ut Augustinus exponit⁶.

Ad tertium dicendum, quod licet omnium sacramentorum contemptus sit saluti contrarius, non tamen est contemptus sacramenti ex hoc quod aliquis non curat accipere sacramentum, quod non est de necessitate salutis; alioquin omnes qui non accipiunt ordinem, et qui non contrahunt matrimonium, contemnerent hujusmodi sacramenta.

QUÆSTIO LXVI.

DE PERTINENTIBUS AD SACRAMENTUM BAPTISMI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis sacramentis in speciali: primo de baptismo; secundo de confirmatione; tertio de Eucharistia; quarto de poenitentia; quinto de extrema unctione; sexto de ordine; septimo de matrimonio. — Circa primum occurrit duplex consideratio: prima de ipso baptismo; secunda de preparatoriis ad baptismum. — Circa primum quatuor considerata occurrunt: primo de his que pertinent ad sacramentum baptismi; secundo de ministro hujus sacramenti; tertio de recipientibus hoc sacramentum; quarto de effectu hujus sacramenti. Circa primum queruntur duodecim: 1. Quid sit baptismus, utrum scilicet sit ablutio. — 2. De institutione hujus sacramenti. — 3. Utrum aqua sit propria materia hujus sacramenti. — 4. Utrum requiratur aqua simplex,

riam esse, jure divino, anathema sit (concil. Trident., sess. xiv, can. 6).

(5) • Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem; anathema sit (concil. Trid., sess. xxi, can. 4).

(6) Super Joan. tract. 26, a med

(1) Joan. iii, 5. (2) Joan. vi, 54.

(3) • Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem; anathema sit (conc. Trident., sess. vii, can. 5).

(4) • Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessa-

— 5. Utrum hæc sit conveniens forma hujus sacramenti: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. — 6. Utrum sub hac forma possit aliquis baptizari: *Ego te baptizo in nomine Christi*. — 7. Utrum immersio sit de necessitate baptismi. — 8. Utrum requiratur trina immersio. — 9. Utrum baptismus possit iterari. — 10. De ritu baptismi. — 11. De distinctione baptismatum. — 12. De comparatione baptismatum.

ART. I. — UTRUM BAPTISMUS SIT IPSA ABLUTIO ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 60.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non sit ipsa ablutio. Ablutio enim corporalis transit; baptismus autem permanet. Ergo baptismus non est ipsa ablutio, sed potius *regeneratio*, et *sigillum*, et *custodia*, et *illuminatio*, ut Damascenus dicit ².

2. Præterea, Hugo de S. Victore dicit ³ quod "baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. "Aqua autem non est ipsa ablutio, sed ablutio est quidam usus aquæ. Ergo, etc.

3. Præterea, Augustinus dicit ⁴: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. "Elementum autem est ipsa aqua in sacramento baptismi. Ergo baptismus est ipsa aqua, non autem ablutio.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. xxxiv, vers. 30: *Qui baptizatur a mortuo, et iterum tangit mortuum, quid proficit lavatio ejus?* Videtur ergo quod baptismus sit ipsa ablutio, sive lavatio.

CONCLUSIO. — Sacramentum tantum in baptismo est ablutio corporalis exterior, facta sub præscripta verborum forma: res tantum est ipsa hominis justificatio, res autem et sacramentum est ipse character baptismalis.

Respondeo dicendum quod in sacramento baptismi est tria considerare: aliquid scilicet quod est sacramentum tantum; aliquid autem quod est res et sacramentum; aliquid vero quod est res tantum. — Sacramentum tantum est aliquid visibile exterius existens, quod scilicet est signum interioris effectus; hoc enim pertinet ad rationem sacra-

menti: exterius autem suppositum sensui est ipsa aqua, et ejus usus, qui est ablutio. Quidam ergo existimaverunt quod ipsa aqua sit sacramentum, quod quidem sonare videntur verba Hugonis de S. Victore (cit. in arg. 2); nam ipse in communi definitione sacramenti ⁵ dicit quod "est materiale elementum; " et in definitione baptismi dicit quod "est aqua. " Sed hoc non videtur esse verum; cum enim sacramenta novæ legis sanctificationem quamdam operentur, ibi perficitur sacramentum, ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quædam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est veræ sanctificationis subjectum; et ideo sacramentum non ⁶ perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquæ ad hominem, quæ est ablutio. Et ideo Magister ⁷ dicit quod "baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma præscripta verborum. " Res autem et sacramentum est character baptismalis, qui est res significata per exteriorē abluionem; et est signum sacramentale interioris justificationis quæ est res tantum hujus sacramenti, scilicet significata, et non significans ⁸.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est sacramentum tantum in baptismo, transit; permanet autem et id quod est sacramentum et res, scilicet character, et id quod est res tantum, scilicet interior justificatio; sed character permanet indelebiter, ut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 5); justificatio autem permanet, sed amissibiliter. Damascenus autem baptismum definivit, non quantum ad id quod exterius agitur, quod est sacramentum tantum, sed quantum ad id quod est interius. Unde posuit duo pertinentia ad characterem, scilicet *sigillum* et *custodiam*, inquantum ipse character, qui sigillum dicitur, quantum est de se, custodit animam in bono. Duo etiam posuit pertinentia ad ultimam rem sacramenti, scilicet *regenerationem*, quæ ad

(1) Juxta mentem D. Thomæ sacramentum baptismi definiiri potest: "Ablutio corporis sub præscripta verborum forma."

(2) Orth. fid. lib. iv, cap. 10, in med.

(3) De sacram. lib. iii, part. 6, cap. 2.

(4) Super Joan. tract. 80, a med.

(5) De sacram. lib. i, part. 9, cap. 2, a princ.

(6) Ita Mss. et editi passim. Al. deest, non.

(7) Sent. iv, dist. 3.

(8) Hanc conclusionem ponit S. Doctor contra Hugonem Victorem qui (De sacram. lib. ii, part. 6, cap. 2) scripsit quod ipsa aqua esset sacramentum, sic ipsum definiens: "Baptismus est aqua abluendis criminibus sanctificata."

hoc pertinet quod per baptismum homo inchoat novam vitam justitiæ, et *illuminationem*, quæ pertinet specialiter ad fidem, per quam homo spirituales vitam accipit, secundum illud Habac. II, 4: *Justus ex fide vivit*¹. Baptismus autem est quædam fidei protestatio; unde dicitur *fidei sacramentum*. Et similiter Dionysius baptismum definivit per ordinem ad alia sacramenta, dicens², quod est "quoddam principium sanctissimorum mandatorum sacræ actionis, ad eorum susceptivam opportunitatem formans nostros animales habitus." Et iterum in ordine ad cælestem gloriam, quæ est ultimus finis sacramentorum, cum subdit: "Ad supercælestis quietis anagogen nostrum iter faciens;" et iterum quantum ad principium spiritualis vitæ, per hoc quod subdit: "Sacra et divinis nostræ regenerationis traditio."

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), opinionem Hugonis de S. Victore in hac parte sequi non oportet. Potest tamen verificari ut baptismus dicatur esse aqua, quia aqua est materiale baptismi principium, et sic erit prædicatio per causam.

Ad *tertium* dicendum, quod accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis³; et hoc etiam signat verbum, quod accedit ad elementum, cum dicitur: *Ego te baptizo*, etc.

ART. II. — UTRUM BAPTISMUS

FUERIT INSTITUTUS POST CHRISTI PASSIONEM⁴.

* De his etiam Sent. IV, dist. 3, art. 5, et dist. 8, quæst. I, art. 3, quæst. III ad 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus fuerit institutus post Christi passionem. Causa enim præcedit effectum. Sed passio Christi operatur in sacramentis novæ legis. Ergo passio Christi præcedit institutionem sacramentorum novæ legis, et præcipue

institutionem⁵ baptismi, cum Apostolus dicat⁶: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*, etc.

2. Præterea, sacramenta novæ legis efficaciam habent ex mandato Christi. Sed Christus mandatum baptizandi dedit discipulis post passionem et resurrectionem suam, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris*, etc., ut habetur Matth. ult., 19. Ergo videtur quod post passionem Christi baptismus fuerit institutus.

3. Præterea, baptismus est sacramentum necessitatis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4), et ita videtur quod ex quo baptismus institutus fuit, homines obligarentur ad baptismum. Sed ante passionem Christi homines non obligabantur ad baptismum, quia adhuc circumcisio suam virtutem habebat, in cujus locum successit baptismus. Ergo videtur quod baptismus non fuerit institutus ante passionem Christi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in quodam sermone de Epiphania⁷: "Ex quo Christus in aqua mergitur, ex eo omnium peccata abluit aqua." Sed hoc fuit ante Christi passionem. Ergo videtur quod baptismus ante Christi passionem fuerit institutus.

CONCLUSIO. — Baptismus, inquantum sacramentum est, fuit institutus in Christi baptismo; ejus tamen necessitas post passionem hominibus indicta est.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est supra (quæst. LXII, art. 1), sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accepit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit quantum ad ipsum sacramentum. Sed necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post

(1) Vulgata ibi: *Justus autem in fide sua vivet*. Sic autem habet Apostolus (Rom. I, 17).

(2) Eccl. hier. cap. 2, parum a princ.

(3) Baptismus metaphysice sumptus, ait Biluart, recte definitur a catechismo romano: "Sacramentum regenerationis per aquam in Verbo;" quidam addunt ad majorem explicationem *expressivo sanctissime Trinitatis*.

(4) Circa hanc quæstionem magna est inter Patres et theologos opinionum diversitas. Quidam volunt baptismum institutum fuisse duntaxat post Christi resurrectionem, quando ipse Christus dixit Apostolis (Matth. ult.): *Euntes, docete*

gentes, baptizantes eos, etc. Alii volunt institutum fuisse ante Christi passionem et resurrectionem; sed quo præcise tempore, non conveniunt. Quidam dicunt fuisse institutum tunc cum Christus dixit Nicodemo (Joan. III): *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc.; alii consent tunc fuisse institutum cum Christus (ibid.) misit discipulos ad baptizandum; alii tandem quando a Joanne fuit baptizatus in Jordane.

(5) Ita communiter optime. Al., *intentionem*.

(6) Rom. VI, 3.

(7) Serm. I Dom. inf. oct., a med.

passionem ¹, et resurrectionem, tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia sacramenta, quibus succedit baptismus, et alia sacramenta novæ legis; tum etiam quia per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato, et incipit novam justitiæ vitam. Et ideo oportuit Christum prius pati et resurgere, quam hominibus indiceretur necessitas se configurandi morti et resurrectioni ejus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam ante passionem Christi baptismus habebat efficaciam a Christi passione, inquantum eam præfigurabat, aliter tamen quam sacramenta veteris legis: nam illa erant figuræ tantum; baptismus autem ab ipso Christo virtutem habebat justificandi, per cujus virtutem ipsa etiam passio salutifera fuit.

Ad *secundum* dicendum, quod homines non ² debebant multiplicibus figuris arctari per Christum, qui venerat sua veritate figuras impletas auferre. Et ideo ante passionem suam baptismum institutum non posuit sub præcepto, sed voluit ad ejus exercitium homines assueferi, et præcipue in populo Judæorum, apud quem omnia facta figuralia erant, ut Augustinus dicit ³. Post passionem vero et resurrectionem non solum Judæis, sed etiam gentilibus sub præcepto necessitatem baptismi imposuit, dicens ⁴: *Euntes docete omnes gentes*.

Ad *tertium* dicendum, quod sacramenta non sunt obligatoria, nisi quando sub præcepto ponuntur, quod quidem non fuit ante passionem, ut dictum est (in corp. art.). Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit ⁵: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*, magis videtur ad futurum respicere quam ad præsens tempus.

(1) Quantum ad illam quæstionem, quando nempe lex baptismi cœpit obligare, non minor est sententiarum varietas. Quidam assignant tempus quo Christus de nocto Nicodemum est allocutus. Alii diem Pentecostes, cum lex evangelica fuit solemniter promulgata. Alii demum dicunt legem baptismi obligasse statim post passionem et resurrectionem Christi, et ita S. Thomas. (2) Alii deest non.

(3) Contra Faustum, lib. iv, cap. 2, circa med.

(4) Matth. ult., 19. (5) Joan. iii, 5.

(6) De fide est aquam veram et naturalem esse propriam baptismi materiam, sic definitum est in concilio Lateran. cap. *Firmiter* de summa Trinitate, et in concilio Florentino, cujus hæc

ART. III. — UTRUM AQUA

SIT PROPRIA MATERIA BAPTISMI ⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 1, quæstiunc. 1, et dist. 17, quæst. iii, art. 4, quæstiunc. iii, et Cont. gent. lib. iv, cap. 59, et quol. ii, art. 10 corp. et Joan. iii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit propria materia baptismi. Baptismus enim, secundum Dionysium ⁷ et Damascenum ⁸, habet vim illuminativam. Sed illuminatio maxime competit igni. Ergo baptismus magis debet fieri in igne quam in aqua; præsertim cum Joannes Baptista prænuntians Christi baptismum dicat ⁹: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igni*.

2. Præterea, in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua; sicut vinum et oleum, et hujusmodi alia. Ergo etiam in his potest fieri baptismus. Non ergo aqua est propria materia baptismi.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ fluxerunt de latere Christi pendentis in cruce, ut supra dictum est (quæst. lxii, art. 5). Sed inde fluxit non solum aqua, sed etiam sanguis. Ergo videtur quod etiam in sanguine possit fieri baptismus, qui etiam videtur magis convenire cum causa et effectum baptismi, quia dicitur Apocal. 1, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*.

4. Præterea, sicut Augustinus ¹⁰ et Beda ¹¹ dicunt, "Christus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam et purgativam contulit aquis." Sed non omnis aqua continuatur cum aqua Jordanis, quam Christus tetigit sua carne. Ergo videtur quod non in omni aqua possit fieri baptismus; et ita aqua, inquantum hujusmodi, non est propria materia baptismi.

5. Præterea, si aqua secundum se esset propria baptismi materia, non oporteret aliquid aliud fieri circa aquam, ad hoc quod in ea baptismus fieret. Sed in solemni baptismo aqua in qua debet celebrari baptismus, exorcizatur et benedicatur. Ergo videtur quod aqua secun-

sunt verba: "Materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis."

(7) Eccl. hier. cap. 2.

(8) Orth. fid. lib. iv, cap. 10, circa med.

(9) Matth. iii, 11.

(10) Implic. serm. 36 de Temp., a med.

(11) Loc. cit., quæst. lxxii, art. 4, et habetur in Glossa ord., sup. illud Lucæ iii: *Jesu baptizato*, etc.

dum se non sit propria baptismi materia.

Sed *contra* est quod Dominus dicit¹: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*².

CONCLUSIO. — Cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, ejusque effectibus aquæ proprietates aptissime convenient, perspicuum est hujus sacramenti materiam propriam esse aquam.

Respondeo dicendum quod ex institutione divina aqua est propria materia baptismi; et hoc convenienter. Primo quidem quantum ad ipsam rationem baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, quod maxime congruit aquæ. Unde et semina, ex quibus generantur omnia viventia, scilicet plantæ et animalia, humida sunt, et ad aquam pertinent. Propter quod quidam philosophi³ posuerunt aquam omnium rerum principium, sicut dicitur⁴. Secundo quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquæ proprietates, quæ sua humiditate lavat; ex quo conveniens est ad significandam et causandam abluitionem peccatorum; sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandam concupiscentiam fomitis; sua diaphaneitate est luminis susceptiva, unde competit baptismi, in quantum est fidei sacramentum. Tertio quia convenit ad representandum mysteria Christi, quibus justificamur. Ut enim dicit Chrysostomus super illud Joan. iii: *Nisi quis renatus fuerit*, etc.⁵, "sicut in quodam sepulcro, in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit." Quarto quia ratione suæ communitatis et abundantiae est conveniens materia necessitati hujus sacramenti; potest enim ubique de facili haberi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod il-

luminatio pertinet ad ignem active. Ille autem qui baptizatur non efficitur illuminans, sed illuminatus per fidem, quæ est ex auditu, ut dicitur Rom. cap. x. Et ideo magis competit aqua baptismi quam ignis. Quod autem dicitur: *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, potest per ignem, ut Hieronymus dicit⁶, intelligi Spiritus sanctus, qui super discipulos in igneis linguis apparuit, ut dicitur Act. ii. Vel per ignem potest intelligi tribulatio, ut Chrysostomus dicit super Matth. 7, quia "tribulatio peccata purgat, et concupiscentiam diminuit." Vel quia, ut Hilarius dicit⁸, "baptizatis in Spiritu sancto reliquum est consummari igne judicii."

Ad *secundum* dicendum, quod vinum et oleum non communiter assumuntur ad usum abluitionis, sicut aqua⁹; nec etiam ita perfecte abluunt, quia ex eorum abluitione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua. Illa etiam non ita communiter et abundanter habentur, sicut aqua.

Ad *tertium* dicendum, quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiæ, aqua autem sacramento baptismi, qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.

Ad *quartum* dicendum, quod virtus Christi derivata est ad omnem aquam, non propter continuitatem loci, sed propter similitudinem speciei. Unde dicit Augustinus in quodam sermone Epiphaniæ¹⁰: "Quæ de Salvatoris baptismate benedictio fluxit, tanquam fluvius spiritualis, omnium gurgitum tractus, universorum fontium venas implevit."

Ad *quintum* dicendum, quod illa benedictio quæ adhibetur aquæ, non est de necessitate baptismi, sed pertinet ad quamdam solemnitatem, per quam excitatur devotio fidelium, et impeditur astutia dæmonis, ne impediatur baptismi effectum¹¹.

(1) Joan. iii, 5.

(2) Et Act. viii, 36, et Act. x, 47, his accedunt figuræ baptismi: in aquis diluvii (I. Pet. iii): in mari Rubro (I. Cor. x); itemque prædictiones (Ezech. xxxvi): *Effundam super vos aquam mundam*. (Zach. xiii): *In illa die erit fons patens*.

(3) Et nominatim quidem Thales, ut Aristoteles refert (Met. lib. i, cap. 3).

(4) Metaph. lib. i, cap. 3, et lib. de sensu, c. 4.

(5) Hom. xxiv in Joan., a med.

(6) Sup. hunc loc. Matth.

(7) Alius auctor, hom. iii in Op. imp., aliqu. a med. (8) Super Matth., can. 2, circa med.

(9) Ex his dictis constat aquam esse omnino necessariam, juxta illud conc. Trid. (sess. vii, can. 2): "Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi... anathema sit." (10) 36 De Temp., a med.

(11) Hanc Ecclesiæ praxim et legem utondi aqua benedicta et consecrata in baptismo ex apostolorum traditione descendere colligitur ex eo quod illius initium non inveniatur.

**ART. IV. — UTEUM AD BAPTISMUM
REQUIRATUR AQUA SIMPLEX ¹.**

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 3, qu. ii,
et Cont. gent. lib. iv, cap. 58.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ad baptismum non requiratur aqua simplex. Aqua enim quæ apud nos est, non est aqua pura, quod præcipue apparet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per Philosophum ². Et tamen in tali aqua potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex et pura ad baptismum.

2. Præterea, in solemni celebratione baptismi aquæ infunditur chrisma. Sed hoc videtur impedire puritatem et simplicitatem aquæ. Ergo aqua pura et simplex non requiritur ad baptismum.

3. Præterea, aqua fluens de latere Christi penditis in cruce fuit signum baptismi, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed aqua illa non videtur fuisse aqua pura, eo quod in corpore mixto, cujusmodi fuit corpus Christi, non sunt elementa in actu. Ergo videtur quod non requiratur aqua pura vel simplex ad baptismum.

4. Præterea, lixivium non videtur esse aqua pura; habet enim contrarias proprietates ³ aquæ, scilicet calefaciendi et desiccandi. Et tamen in lixivio videtur posse fieri baptismus, sicut et in aquis balnearum, quæ transeunt per venas sulphureas, sicut et lixivium colatur per cineres. Ergo videtur quod aqua simplex non requiratur ad baptismum.

5. Præterea, aqua rosacea fit per sublimationem ⁴ a rosis, sicut etiam aquæ alchimicæ generantur per sublimationem ab aliquibus corporibus. Sed in his aquis, ut videtur, potest fieri baptismus, sicut et in aquis pluvialibus quæ per sublimationem vaporum generantur. Cum igitur huiusmodi aquæ non sint puræ et simplices, videtur quod aqua pura et simplex non requiratur ad baptismum.

Sed *contra* est quod propria materia baptismi est aqua, ut dictum est (art. præc.). Sed speciem aquæ non habet nisi aqua simplex. Ergo aqua pura et

simplex de necessitate requiritur ad baptismum.

CONCLUSIO. — In quacumque aqua quomodocumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus.

Respondeo dicendum quod aqua suam puritatem et simplicitatem potest amittere dupliciter: uno modo per mixtionem alterius corporis; alio modo per alterationem. Utrumque autem horum contingit fieri dupliciter, scilicet per artem et per naturam. Ars autem deficit ab operatione naturæ, quia natura dat formam substantialem, quod ars facere non potest; sed omnes formæ artificiales sunt accidentales, nisi forte apponendo proprium agens ad propriam materiam, sicut ignem combustibili; per quem modum a quibusdam quædam animalia per putrefactionem generantur. Quæcumque igitur transmutatio circa aquam facta est per artem, sive commiscendo, sive alterando, non transmutatur species aquæ. Unde in tali aqua potest fieri baptismus ⁵; nisi forte aqua admisceatur per artem in tam parva quantitate alicui corpori, quod compositum magis sit terra quam aqua, et vinum lymphatum magis sit vinum quam aqua. — Sed transmutatio, quæ fit a natura, quandoque quidem speciem aquæ solvit; et hoc fit quando aqua efficitur per naturam de substantia alicujus corporis mixti, sicut aqua conversa in liquorem uvæ est vinum, unde non habet speciem aquæ; aliquando autem fit per naturam transmutatio aquæ sine solutione speciei; et hoc tam per alterationem, sicut patet de aqua calefacta a sole, quam etiam per mixtionem, sicut patet de aqua fluminis turbida ex permixtione terrestrium partium. Sic ergo dicendum est quod in qualibet aqua qualitercumque transmutata, dummodo non solvatur species aquæ, potest fieri baptismus; si vero solvatur species aquæ, non potest fieri baptismus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod transmutatio facta in aqua maris, et etiam in aliis aquis quæ penes nos sunt, non

(1) Aqua simplex ea est quæ naturam seu speciem aquæ elementaris habet

(2) Meteor. lib. ii, cap. 3.

(3) Nicolajus, *proprietates contrarias*.

(4) Ita cum Mss Tarrac., Alcan., aliisque editi passim. Al., *subtilitationem*.

(5) Hinc docet S. Doctor baptismum fore validum in aqua maris, in lixivio, in aquis balnearum sulphureorum, in aqua decoctionis carniū, sed notandum est talem aquam non esse promiscue assumendam, nisi in casu necessitatis.

est tanta quod solvat speciem aquæ. Et ideo in hujusmodi aquis potest fieri baptismus.

Ad *secundum* dicendum, quod admixtio chrismatis non solvit speciem aquæ, sicut nec etiam aqua decoctionis carniū aut aliorum hujusmodi; nisi forte sit facta tanta resolutio corporum lixatorum in aqua, quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua, quod ex spissitudine perspicitur potest. Si tamen ex liquore sic inspissato exprimitur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut et in aqua quæ exprimitur ex luto, licet in luto baptismus fieri non possit.

Ad *tertium* dicendum, quod aqua fluens de latere Christi pendentis in cruce non fuit humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt; in tali enim humcre non posset fieri baptismus, sicut nec in sanguine animalis, aut in vino, aut quocumque liquore alicujus plantæ. Fuit autem aqua pura, miraculose egrediens a corpore mortuo, sicut et sanguis, ad comprobendam veritatem dominici corporis, contra Manichæorum errorem, ut scilicet per aquam, quæ est unum quatuor elementorum, ostenderetur corpus Christi vere fuisse compositum ex quatuor elementis; per sanguinem vero ostenderetur esse compositum ex quatuor humoribus.

Ad *quartum* dicendum, quod in lixivio et in aquis sulphureorum balnearum potest fieri baptismus, quia tales aquæ non incorporantur per artem vel naturam aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quamdam recipiunt ex hoc quod transeunt per aliqua corpora.

Ad *quintum* dicendum, quod aqua rosacea est liquor rosæ resolutus; unde in ea non potest fieri baptismus; et eadem ratione nec in aquis alchymicis, sicut nec in vino. Nec est eadem ratio de aquis pluvialibus, quæ generantur ex majori parte ex sublimatione vaporum resolutorum ex aquis; minimum autem est ibi de liquoribus corporum mixtorum, qui tamen per hujusmodi sublima-

tionem virtute naturæ, quæ est fortior arte, resolvuntur in veram aquam, quod ars facere non potest: unde aqua pluvialis nullam proprietatem retinet alicujus corporis mixti, quod de aquis rosaceis et aquis alchymicis dici non potest ¹.

ART. V. — UTRUM HÆC SIT CONVENIENS FORMA BAPTISMI: EGO TE BAPTIZO IN NOMINE PATRIS, ET FILII, ET SPIRITUS SANCTI ².

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 3 corp. et Sent. IV, dist. 3, art. 6, quæst. 1, et I. Cor. I, lect. II, col. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. Actus enim magis debet attribui principali agenti quam ministro. Sed in sacramento minister agit ut instrumentum, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 1); principale autem agens in baptismo est Christus, secundum illud Joan. I, 33: *Super quem videris Spiritum descendantem et manentem, hic est qui baptizat*. Inconvenienter ergo minister dicit: *Ego te baptizo*, præsertim quia in hoc quod dicitur, *baptizo*, intelligitur *ego*; et sic videtur superflue apponi.

2. Præterea, non oportet quod ille qui aliquem actum exercet, de actu exercito faciat mentionem, sicut ille qui docet, non oportet quod dicat: *Ego vos doceo*. Dominus autem simul tradidit præceptum baptizandi et docendi, dicens ³: *Euntes docete omnes gentes*, etc. Ergo non oportet quod in forma baptismi fiat mentio de actu baptismi.

3. Præterea, ille qui baptizatur, quandoque non intelligit verba, puta si sit surdus aut puer. Frustra autem ad talem sermo dirigitur, secundum illud Eccli. XXXII, 6: *Ubi non est auditus, non effundas sermonem*. Ergo inconvenienter dicitur: *Ego te baptizo*, sermone directo ad eum qui baptizatur.

4. Præterea, contingit simul plures baptizari, et a pluribus, sicut apostoli baptizaverunt una die tria millia, et alia die quinque millia, ut dicitur Act. II

(1) Non potest fieri baptismus in glacie, nive vel grandine; nam aqua si non sit fluida non potest assumi ad baptismum, quia baptismus est ablutio, ut jam dictum est (art. 1).

(2) Circa formam baptismi erraverunt plures hæretici: 1º Quidam baptizabant in morte Christi, ut constat ex can. 49 vel 50 eorum qui di-

cuntur Apostolici; 2º gnostici qui baptizabant in nomine ignoti patris universorum, in veritate matris omnium, in eo qui in Jesum descendit, etc.; 3º manichæi dicti cataphryges qui baptizabant in Patrem, et Filium, et Montanum seu Priscillam, et sic alii.

(3) Matth. ult., 19.

et iv. Non ergo debet forma baptismi determinari in singulari numero, ut dicatur: *Ego te baptizo*, sed potest dici: *Nos vos baptizamus*.

5. Præterea, baptismus virtutem habet a passione Christi. Sed per formam baptismus sanctificatur. Ergo videtur quod in forma baptismi debeat fieri mentio de passione Christi.

6. Præterea, nomen designat proprietatem rei ¹. Sed tres sunt proprietates personales divinarum personarum, ut in prima parte dictum est (quæst. xxxii, art. 3). Non ergo debet dici: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, sed: *In nominibus*.

7. Præterea, persona Patris non solum significatur nomine Patris, sed etiam nomine innaseibilis et genitoris; Filius etiam significatur nomine verbi et imaginis, et geniti; Spiritus etiam sanctus potest significari nomine doni et amoris procedentis. Ergo videtur quod etiam his nominibus utendo perficiatur baptismus.

Sed contra est quod Dominus dicit ²: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*.

CONCLUSIO. — Hæc est conveniens baptismi forma: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, cum in ea baptismi causa, tum præcipua, tum instrumentalis convenienter exprimitur.

Respondeo dicendum quod baptismus per suam formam consecratur, secundum illud Ephes. v, 26: *Mundans eam lavacro aque in verbo vite*: et Augustinus dicit ³, quod "baptismus verbis evangelicis consecratur." Et ideo oportet quod in forma baptismi exprimitur causa baptismi. Est autem ejus duplex causa: una quidem principalis, a qua virtutem habet, quæ est sancta Trinitas; alia autem instrumentalis, scilicet minister, qui tradit exterius sacramentum. Et ideo oportet in forma baptismi de utraque fieri mentionem. Minister autem tangitur, cum dicitur: *Ego te ba-*

ptizo; causa autem principalis, eum dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. Unde hæc est conveniens forma baptismi: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod actio attribuitur instrumento, sicut immediate agenti; attribuitur autem hujusmodi actio principali agenti, sicut in cujus virtute instrumentum agit. Et ideo in forma baptismi convenienter significatur minister ut exercens actum baptismi, per hoc quod dicitur: *Ego te baptizo*, sicut et ipse Dominus baptizandi actum attribuit ministris, dicens ⁵: *Baptizantes eos*, etc. Causa autem principalis significatur, ut in cujus virtute sacramentum agitur, per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*; non enim Christus baptizat sine Patre et Spiritu sancto. Græci autem non attribuunt actum baptismi ministris, ad evitandum antiquorum errorem, qui virtutem baptismi baptizantibus attribuebant, dicentes ⁶: *Ego sum Pauli, et ego Cephæ*; et ideo dicunt: *Baptizetur servus Christi*, talis, in nomine Patris ⁷, etc. Et quia exprimitur actus exercitus per ministrum eum invocatione Trinitatis, verum perficitur sacramentum. Quod autem additur *ego* in forma nostra, non est de substantia formæ, sed ponitur ad majorem expressionem intentionis.

Ad secundum dicendum, quod quia ablutio hominis in aqua propter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formæ, ad quid fiat; quod quidem non fit per hoc quod dicitur: *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur Coloss. iii. Et ideo si non exprimitur actus baptismi vel per modum nostrum, vel per modum Græcorum, non perficitur sacramentum, secundum illam Decretalem Alexandri III ⁸: "Si quis puerum ter in aqua immersit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen, et non dixerit: *Ego te ba-*

(1) Id est propriam rei notionem, conditionem, entitatem.

(2) Matth. ult., 19.

(3) In lib. De unico Baptismo, sen lib. iv de Baptismo cont. Donatist. cap. 15, et lib. vi, c. 25.

(4) Hæc apud Latinos, ista vero apud Græcos: *Baptizatur*, vel *baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*.

(5) Matth. ult., 19.

(6) I. Cor. i, 12.

(7) Validitatem hujus formæ constituit Eugenius IV in concil. Florent. Addit enim: "Non tamen negamus quin et per illa verba: *Baptizetur talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, vel: *baptizatur manibus meis talis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, verum perficiatur baptisma."

(8) Quæ habetur cap. *Si quis*, De baptismo et ejus effect.

ptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen, non est puer baptizatus. „

Ad *tertium* dicendum, quod verba quæ proferuntur in formis sacramentorum, non pronuntiantur solum causa significandi, sed etiam causa efficiendi, inquantum habent efficaciam ab illo Verbo per quod facta sunt omnia; et ideo convenienter diriguntur non solum ad homines non intelligentes, sed etiam ad creaturas insensibiles; ut cum dicitur: *Exorcizo te, creatura salis*.

Ad *quartum* dicendum, quod plures simul non possunt unum baptizare, quia actus multiplicatur secundum multiplicationem agentium, si perfecte ab unoquoque agatur. Et sic si convenirent duo, quorum unus esset mutus, qui non posset proferre verba, et alius carens manibus, qui non posset exercere actum, non possent ambo simul baptizare, uno dicente verba, et alio exercente actum. Possunt autem, si necessitas exigit, plures simul baptizari, quia nullus eorum reciperet nisi unum baptismum; sed tunc oportebit dicere: *Ego baptizo vos*; nec erit mutatio formæ, quia *vos* nihil aliud est quam *te* et *te*; quod autem dicitur *nos*, non est idem dicere quod *ego* et *ego*, sed *ego* et *tu*, et sic jam mutaretur forma ¹. Similiter autem mutaretur, si diceretur: *Ego baptizo me*. Et ideo nullus potest baptizare seipsum. Propter quod et Christus a Joanne voluit baptizari, ut dicitur extra De Baptismo et ejus effectum ².

Ad *quintum* dicendum quod passio Christi, etsi sit principalis causa respectu ministri, est tamen causa instrumentalis respectu SS. Trinitatis; et ideo potius commemoratur Trinitas quam passio Christi.

Ad *sextum* dicendum quod etsi sint tria nomina personalia trium personarum, est tamen nomen unum-essentiale. Virtus autem divina, quæ operatur in baptismo, ad essentialiam pertinet, et ideo dicitur *in nomine* et non *in nominibus*.

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut

(1) Si quis autem honoris causa sic exprimeret: *baptizo vos*; vel assuetus pluraliter loqui, *nos te baptizamus*, non variaret substantiam formæ, ut censet Cajetanus; sed id vitandum est.

(2) Cap. *Debitum*.

(3) Docent S. Doctor et omnes thomistæ, Scotus et scotistæ, Estius, Sylvius, Suarez et communiter alii contra Cajetanum paucosque alios quod baptismus non valeret, si daretur *in nomine genitoris et geniti et procedentis ab utroque*.

aqua sumitur ad baptismum, quia ejus usus est communior ad abluendum, ita ad significandum tres personas in forma baptismi assumuntur illa nomina, quibus communius consueverunt nominari personæ in illa lingua; nec in aliis nominibus perficitur sacramentum ³.

ART. VI. — UTRUM IN NOMINE CHRISTI POSSIT DARI BAPTISMUS ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, art. 3, quæst. ii ad 3, et I. Cor. i, lect. 2, col. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Christi possit dari baptismus. Sicut enim una est fides, ita est unum baptisma, ut dicitur Ephes. iv. Sed Act. viii, 12 dicitur quod *in nomine Christi baptizabantur viri et mulieres*. Ergo etiam nunc potest dari baptismus in nomine Christi.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁵: „ Si Christum dicas et Patrem, a quo unctus est, et ipsum qui unctus est, Filium et Spiritum sanctum, quo unctus est, designasti. „ Sed in nomine Trinitatis potest fieri baptismus. Ergo et in nomine Christi.

3. Præterea, Nicolaus I papa, ad consulta Bulgarorum respondens, dicit ⁶: „ Qui in nomine sanctæ Trinitatis, vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus Apostolorum legitur, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut sanctus ait Ambrosius), rebaptizari non debent. „ Rebaptizarentur autem, si in hac forma baptizati sacramentum baptismi non reciperent. Ergo potest conferri baptismus in nomine Christi sub hac forma: *Ego te baptizo in nomine Christi*.

Sed *contra* est quod Pelagius papa scribit Gaudenzio episcopo ⁷: „ Si hi qui in locis dilectioni tuæ vicinis commorari dicuntur, se solummodo in nomine Domini baptizatos fuisse contententur, sine cuiuscumque dubitationis ambiguo, eos ad fidem catholicam venientes in sanctæ Trinitatis nomine baptizabis. „ Didymus etiam dicit ⁸: „ Licet quis possit

(4) Baptisma, etiamsi in nomine Christi collatum, nullum est sine expressione distincta trium personarum sanctæ Trinitatis, ut patet ex conc. Flörent. et Trident.

(5) De Spiritu sancto, lib. i, cap. 3, ante med.

(6) Cap. 104, et habetur cap. *A quodam*, De consecrat., dist. 4.

(7) Ut habetur cap. *Si revera*, De consecrat., dist. 4.

(8) De Spiritu sancto, lib. ii, parum a princ. inter op. Hieron.

existere saxei, ut ita dicam, cordis, et penitus mentis alienæ, qui ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus (*scilicet trium personarum*) prætermittat, tamen sine perfectione baptizabit. „

CONCLUSIO. — Cum instituerit Christus baptismi sacramentum cum Trinitatis invocatione dari, consequens est, sacramenti hujus integritatem tolli, si quid ad plenam Trinitatis invocationem pertinens desit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), sacramenta habent efficaciam ab institutione Christi. Et ideo si prætermittatur aliquid eorum quæ Christus instituit circa aliquod sacramentum, efficacia caret, nisi ex speciali dispensatione ejus qui virtutem suam sacramentis non alligavit. Christus autem instituit, sacramentum baptismi dari cum invocatione Trinitatis. Et ideo quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi. Nec obstat quod in nomine unius personæ intelligitur alia (sicut in nomine Patris intelligitur Filius), aut quod ille qui nominat unam solam personam, potest habere rectam fidem de tribus; quia sicut ad sacramentum requiritur materia sensibilis, ita et forma sensibilis; unde non sufficit intellectus, vel fides Trinitatis ad perfectionem sacramenti, nisi sensibilibus verbis Trinitas exprimitur. Unde et in baptismo Christi, ubi fuit origo sanctificationis nostri baptismi, affuit Trinitas in sensibilibus signis, scilicet Pater in voce, Filius in humana natura, Spiritus sanctus in columba ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia ² in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Judæis et gentilibus, honorabile redderetur per hoc quod ad ejus invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo.

Ad *secundum* dicendum, quod Ambro-

(1) Quod patet ex unanimi Patrum utriusque Ecclesiæ græcæ et latinæ consensu. Cf. Tertull. (lib. De baptism., cap. 13), Cypr. (epist. ad Jubajan.), Justin. (apologet. II), Basil. (De Spiritu sancto, cap. 2), Hieron. (lib. IV, comment. in Matth.), Cyrill. Jerosol. (catech. 26).

(2) Respondet auctor ex suppositione facti quod non discutit, sed de illius veritate controversia nunc est inter eruditos. Illud affirmant Albertus Magnus, Altissiodor., Alens., Sco-

sus assignat rationem quare convenienter talis dispensatio fieri potuit in primitiva Ecclesia, quia scilicet in nomine Christi tota Trinitas intelligitur. Et ideo servabatur ad minus integritate intelligibili forma quam Christus tradidit in Evangelio.

Ad *tertium* dicendum, quod Nicolaus papa dictum suum confirmat ex duobus præmissis. Et ideo ejus responsio patet ex primis duabus solutionibus.

ART. VII. — UTRUM IMMERSIO IN AQUA SIT DE NECESSITATE BAPTISMI ³.

De his etiam Sent. IV, dist. 3, art. 4, qu. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod immersio in aqua sit de necessitate baptismi. Ut enim dicitur Eph. IV, vers. 5, *una fides, unum baptisma*. Sed apud multos communis modus baptizandi est per immersionem. Ergo videtur quod non possit esse baptismus sine immersione.

2. Præterea, Apostolus dicit ⁴: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus: consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem*. Sed hoc fit per immersionem; dicit enim Chrysostomus super illud Joan. III: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc. ⁵: „Sicut in quodam sepulcro, in aqua submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur; deinde novus rursus ascendit. „ Ergo videtur quod immersio sit de necessitate baptismi.

3. Præterea, si sine immersione totius corporis posset fieri baptismus, sequeretur quod pari ratione sufficeret quamlibet partem aqua perfundi. Sed hoc videtur inconveniens, quia originale peccatum, contra quod præcipue datur baptismus, non est in una tantum corporis parte. Ergo videtur quod requiratur immersio ad baptismum, et non sufficiat sola aspersione.

Sed *contra* est quod Hebr. X, 22 dicitur: *Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda*.

tus cum scotistis, Paludanus, Durandus, Sylvester, Turrecremata, Lyranus, etc. Negant vero Estius, Suarez, Vasquez, Sylvius, plerique recentiores, Natalis Alexand., Juevin, Tournely, Berti, etc.

(3) Baptismus, ut ait Rituale romanum, fieri potest aut per infusionem aquæ, aut per immersionem, aut per aspersionem.

(4) Rom. VI, 3.

(5) Hom. XXIV in Joan., a med.

CONCLUSIO. — Cum in baptismo assumatur aqua ad corporis ablationem, non modo per immersionem, verum etiam per aspersionem, vel effusionem aquæ, baptismus dari potest. tutius tamen est (quia hoc habet communior usus) per modum immersionis baptizare.

Respondeo dicendum quod aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum ablationis corporalis, per quam significatur interior ablutio peccatorum. Ablutio autem fieri potest per aquam, non solum per modum immersionis, sed etiam per modum aspersionis vel effusionis. Et ideo quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus)¹, potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis, vel etiam per modum effusionis², secundum illud Ezech. xxxvi, 25: *Effundam super vos aquam mundam*, sicut beatus Laurentius legitur baptizasse (cum ab eo in craticula superposito se baptizari S. Romanus petiisset); et hoc præcipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet Act. ii et iv, ubi dicitur quod crediderunt una die tria millia, et alia die quinque millia. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquæ, vel propter debilitatem ministri, qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi, cui potest imminere periculum mortis ex immersione. Et ideo dicendum est quod immersio non est de necessitate baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt per accidens, non variant substantiam rei. Per se autem requiritur ad baptismum corporalis ablutio per aquam; unde et baptismus lavacrum nominatur, secundum illud Ephes. v, 26: *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ*. Sed quod fiat ablutio hoc vel illo modo, accidit baptismo. Et ideo talis diversitas non tollit unitatem baptismi.

Ad secundum dicendum, quod in immersione expressius representatur fi-

gura sepulturæ Christi; et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior. Sed in aliis modis baptizandi representatur aliquo modo, licet non ita expresse: nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis, vel aliqua pars ejus aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum.

Ad tertium dicendum, quod principalis pars corporis, præcipue quantum ad exteriora membra, est caput, in quo vigent omnes sensus et interiores et exteriores. Et ideo si totum corpus aqua non possit perfundi propter aquæ paucitatem, vel propter aliquam aliam causam, oportet caput perfundere³, in quo manifestatur principium animalis vitæ. Et licet per membra quæ generationi deserviunt, peccatum originale traducatur, non tamen sunt membra illa potius aspergenda quam caput, quia per baptismum non tollitur transmissio originalis in prolem per actum generationis, sed liberatur anima a macula et reatu peccati quod incurrit. Et ideo debet præcipue lavari illa pars corporis in qua manifestantur opera animæ. In veteri autem lege remedium contra originale peccatum institutum erat in membro generationis, quia adhuc ille per quem originale erat amovendum, nasciturus erat ex semine Abrahæ, cujus fidem circumcisio significabat, ut dicitur Rom. iv.

ART. VIII. — UTRUM TRINA IMMERSIO SIT DE NECESSITATE BAPTISMI⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 4, qu. ii et iii, et dist. 23, quæst. i, art. 1, quæstiunc. ii.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Symbolo ad baptizatos⁵: " Recte tertio mersi estis, qui accepistis baptismum in nomine sanctæ Trinitatis; recte tertio mersi estis, qui accepistis baptismum in nomine Jesu Christi, qui etiam tertia die resurrexit a mortuis; illa enim tertio repetita immersio typum dominicæ ex-

(1) Duodecim primis Ecclesiæ sæculis baptismus communius fuit administratum per immersionem; quod constat per hæc verba D. Thomæ, qui obiit anno 1274.

(2) Quod est contra Græcos qui post synodum Florentinam, auctore Marco Ephesino, inter alias separationis suæ causas prætexerunt quod Ecclesia romana deserendo baptismum per immersionem a vera fide defecisset, ait Billuart.

(3) Si aqua caput non tetigerit, dubium est sacramentum, juxta illud B. Alphonsi: " Quisquis alibi quam in capite baptizatus fuerit, rebaptizandus est sub conditione (lib. vi, n. 107) ".

(4) Trina sive immersio, sive infusio, sive aspersio non est de necessitate sacramenti, sed præcepti tantum.

(5) Hom. ii ad neophytos, ut refertur in Decr., dist. 4, De consec., cap. *Postquam*.

primit sepulturæ, per quam Christo consepulti estis in baptismo. „ Sed utrumque videtur ad necessitatem baptismi pertinere, scilicet et quod significetur in baptismo Trinitas personarum, et quod fiat configuratio ad sepulturam Christi. Ergo videtur quod trina immersio sit de necessitate baptismi.

2. Præterea, sacramenta ex mandato Christi efficaciam habent. Sed trina immersio est ex mandato Christi; scribit enim Pelagius papa Gaudenzio episcopo ¹: „ Evangelicum præceptum, ipso Domino Deo, et Salvatore nostro Jesu Christo tradente, nos admonet, in nomine Trinitatis trina immersione sanctum baptismum unicuique tribuere. „ Ergo sicut baptizare in nomine Trinitatis est de necessitate baptismi, ita etiam baptizare trina immersione videtur esse de necessitate baptismi.

3. Præterea, si trina immersio non sit de necessitate baptismi, ergo ad primam immersionem aliquis baptismi consequitur sacramentum. Si ergo addatur secunda vel tertia, videtur quod secundo vel tertio baptizetur; quod est inconueniens. Non ergo una immersio sufficit ad sacramentum baptismi; sed trina immersio videtur esse de necessitate ipsius.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit scribens Leandro episcopo ²: „ Reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismo vel ter vel semel immergere; quoniam et in tribus immersionibus personarum Trinitas, et in una potest Divinitatis singularitas designari. „

CONCLUSIO. — Licite potest baptismi sacramentum (quod ad ejus naturam attinet) unica vel trina perfici immersione, et uterque modus diversis de causis ab Ecclesia olim institutus fuit; nunc tamen, non sine peccato ministraretur sacramentum baptismi absque trina immersione.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est (art. præc. ad 1), ad baptismum per se requiritur ablutio aquæ, quæ est de necessitate sacramenti, modus autem ablutionis per accidens se habet ad sacramentum. Et ideo, sicut

ex prædicta auctoritate Gregorii patet, quantum est de se, utrumque licite fieri potest, scilicet et semel et ter immergere, quia unica immersione significatur unitas mortis Christi et unitas Deitatis; per trinam autem immersionem significatur triduum sepulturæ Christi, et etiam Trinitas personarum. Sed diversis ex causis secundum ordinationem Ecclesiæ quandoque institutus est unus modus, quandoque alius; quia enim a principio nascentis Ecclesiæ quidam de Trinitate male sentiebant, Christum purum hominem esse æstimantes, nec dici Filium Dei et Deum nisi propter meritum ejus, quod præcipue fuit in morte; ideo non baptizabant in nomine Trinitatis, sed in commemoratione mortis Christi, et una immersione, quod reprobatur in primitiva Ecclesia. Unde in Canonibus apostolicis ³: „ Si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismo, quod dari a quibusdam dicitur in morte Domini, deponatur; non enim nobis dixit Dominus: In morte mea baptizate, sed: In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. „ Postmodum vero inolevit quorundam schismaticorum et hæreticorum error homines rebaptizantium, sicut de Donatistis Augustinus narrat ⁴. Et ideo in detestationem erroris eorum fuit statutum in concilio Toletano IV, can. 6⁵, quod fieret una sola immersio; ubi sic legitur: „ Propter vitandum schismatis scandalum, vel hæretici dogmatis usum, simplam teneamus baptismi immersionem. „ Sed, cessante tali causa, communiter observatur in baptismo trina immersio ⁶. Et ideo graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiæ non observans: nihilominus tamen esset baptismus.

Ad *primum* ergo dicendum quod Trinitas est sicut agens principale in baptismo. Similitudo autem agentis pervenit ad effectum secundum formam, et non secundum materiam. Et ideo significatio Trinitatis fit in baptismo per verba formæ; nec est de necessitate quod significetur Trinitas per usum materiæ;

(1) Et habetur c. *Multis sunt*, De consecr., list. 4.

(2) In Regist. lib. 1, epist. 41, a med.

(3) Can. 49, et habetur c. 79 De consecr., dist. 4.

(4) Super Joan. tract. 11, a med. et lib. De hæresib., hæres. 69.

(5) Et habetur cap. 85, De consecr., dist. 4.

(6) Aut trina infusio, juxta illud Ritualis romani: „ Ego te baptizo in nomine Patris † (fundat primo), et Filii † (fundat secundo) et Spiritus sancti † (fundat tertio).

sed hoc fit ad maiorem expressionem. Similiter etiam mors Christi figuratur sufficienter in unica immersione. Triduum autem sepulture non est de necessitate salutis nostræ, quia etiamsi uno die fuisset sepultus vel mortuus, suffecisset ad perficiendam nostram redemptionem. Sed triduum illud ordinatur ad manifestandum veritatem mortis, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 4, et qu. LIII, art. 2). Et ideo patet quod trina immersio nec ex parte Trinitatis, nec ex parte passionis Christi, est de necessitate sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod Pelagius papa intelligit trinam immersionem esse de mandato Christi in suo simili, in hoc scilicet quod Christus præcepit baptizari in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti¹. Non tamen est similis ratio de forma et de usu materiæ, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXIV, art. 8), intentio requiritur ad baptismum. Et ideo ex intentione ministri Ecclesiæ, qui intendit unum baptismum dare trina immersione, efficitur unum baptisma. Unde Hieronymus dicit super Epistolam ad Ephes., super illud cap. iv: *Unus Dominus*, etc.: "Licet ter baptizetur, id est, immergatur, propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur." Si vero intenderet ad unamquamque immersionem unum baptisma dare, ad singulas immersiones repetens verba formæ, peccaret, quantum in se est, pluries baptizans.

ART. IX. — UTRUM BAPTISMUS POSSIT ITERARI².

De his etiam Sent. iv, dist. 6, quæst. II, art. 1, quæstiunc. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 59 fin. et cap. 70 et 71, et Joan. III, col. 4, et Eph. iv, lect. 2, col. 1, ut et supra, quæst. LXIII, art. 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus possit iterari. Baptismus enim videtur institutus ad ablutionem peccatorum. Sed peccata iterantur. Ergo multo magis baptismus debet

iterari, quia misericordia Christi transcendit hominis culpam.

2. Præterea, Joannes Baptista præcipue fuit a Christo commendatus, cum de eo dictum sit³: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista*. Sed baptizati a Joanne iterum baptizabantur, ut habetur Act. XIX, ubi dicitur quod Paulus baptizabat eos qui erant baptizati baptismo Joannis. Ergo multo fortius illi qui sunt baptizati ab hæreticis vel peccatoribus, sunt rebaptizandi.

3. Præterea, in Nicæno conc. can. 19, statutum est, "si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de Paulianistis, et Cataphrygis, rebaptizari eos omnino debere." Videtur autem esse eadem ratio de aliis hæreticis. Ergo baptizati ab hæreticis debent rebaptizari.

4. Præterea, baptismus est necessarius ad salutem. Sed de quibusdam baptizatis aliquando dubitatur an sint baptizati. Ergo videtur quod debeant iterum baptizari.

5. Præterea, Eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, ut supra dictum est (qu. præc., art. 3). Sed sacramentum Eucharistiæ iteratur. Ergo videtur quod multo magis baptismus possit iterari.

Sed contra est quod dicitur Eph. iv, 5: *Una fides, unum baptisma*.

CONCLUSIO. — Cum baptismus sit quædam animæ spiritualis regeneratio, qua configuramur morti Christi, in remedium originalis criminis adhibita, nullo modo iterari potest.

Respondeo dicendum quod baptismus iterari non potest: primo quidem quia baptismus est quædam spiritualis regeneratio, prout scilicet aliquis moritur veteri vitæ, et incipit novam vitam agere; unde dicitur Joan. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unius autem non est nisi una generatio. Et ideo non potest baptismus iterari, sicut nec carnalis generatio⁴. Unde Augustinus super illud Joan. v: *Numquid potest homo in*

(1) Quamvis nec in rigore verba significant præcipi trinam immersionem, sed admoneri tantum, ut conformem præcepto baptizandi quo exprimuntur tres personæ.

(2) Marcionistæ, teste S. Epiphanio, hæresi 42, ter baptizabant semel in infantia, et bis in adultæ ætate ad imitationem Christi qui baptismo Joannis et suo sanguine fuit baptizatus. Anabaptistæ XVI sæculi rebaptizabant baptizatos in

infantia, et quidam ex illis eos qui post susceptum semel baptismum a fide deficient. Sed de fide est baptismum valide susceptum non posse reiterari. (3) Matth. XI, 11.

(4) Si quis dixerit verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad poenitentiam convertitur; anathema sit (De bapt., sess. VII, can. 11).

ventrem matris suæ iterato introire et renasci? dicit ¹: “Sic tu intellige nativitatem spiritus, quomodo intellexit Nicodemus nativitatem carnis: quomodo enim uterus non potest repeti, sic nec baptismus.” Secundo quia in morte Christi baptizamur, per quam morimur peccatō, et resurgimus in novitatem vitæ. Christus autem semel tantum mortuus est. Et ideo baptismus iterari nōn debet. Propter quod Hebr. vi, 6 contra quosdam rebaptizari volentes dicitur: *Rursus crucifigentes sibi melipsis Filium Dei*; ubi Glossa ² dicit: “Una Christi mors unum baptisma consecravit.” Tertio quia baptismus imprimit characterem qui est indelebilis ³, et cum quadam consecratione datur. Unde sicut aliæ consecrationes non iterantur in Ecclesia, ita nec baptismus. Et hoc est quod Augustinus dicit ⁴, quod “character militaris non repetitur,” et quod “non minus hæret sacramentum Christi quam corporalis hæc nota; cum videamus nec apostatas carere baptismo, quibus utique per pœnitentiam redeuntibus non restituitur.” Quarto quia baptismus principaliter datur contra originale peccatum. Et ideo sicut originale peccatum non iteratur, ita etiam nec baptismus iteratur; quia, ut dicitur Roman. v, 18, *sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ* ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus operatur in virtute passionis Christi, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari; sed pœnitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediēbat effectum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan. i, *Sed ego nesciebam eum* ⁶: “Ecce post Joannem baptizatum est, post homicidam non est baptizatum; quia Joannes dedit

baptismum suum, homicida dedit baptismum Christi: quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicida ministrante polluat.”

Ad tertium dicendum, quod Pauliani et Cataphrygæ non baptizabant in nomine Trinitatis. Unde Gregorius dicit scribens Quirino episcopo ⁷: “Hi hæretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiani et Cataphrygæ,” (qui scilicet idem sentiebant cum Paulianis), “quia et illi Christum Deum non credunt,” existimantes ipsum scilicet esse purum hominem, et “isti, scilicet Cataphrygæ, Spiritum sanctum perverso sensu esse quemdam pravum hominem, Montanum scilicet credunt; tales cum ad sanctam Ecclesiam veniunt, baptizantur; quia baptisma non fuit, quod in errore positi in sanctæ Trinitatis nomine minime perceperunt.” Sed, sicut in regulis eccl. ⁸ dicitur, “si qui apud illos hæreticos baptizati sunt qui in sanctæ Trinitatis confessione baptizabant, et veniunt ad catholicam fidem, recipiantur ut baptizati.”

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Decret. Alexandri III ⁹, “De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizentur, his verbis præmissis: Si baptizatus es, ego non te baptizo; sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo, etc.; non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.”

Ad quintum dicendum, quod utrumque sacramentum, scilicet baptismi et Eucharistiæ, est repræsentativum dominicæ mortis et passionis, aliter tamen et aliter: nam in baptismo commemoratur mors Christi, inquantum homo Christo commoritur, ut in novam vitam regeneretur; sed in sacramento Eucharistiæ commemoratur mors Christi, inquantum ipse Christus passus exhibetur nobis, quasi paschale convivium, secundum illud I. Corinth. v, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur*. Et quia homo semel nascitur,

(1) Tract. 11 in Joan., ante med.

(2) Ord. sup. illud: *Renovari rursus*.

(3) Si quis dixerit in tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit (sess. vii, can. 9).

(4) Contra Epist. Parmeniani, lib. ii, cap. 13, a med.

(5) Hæ rationes, ait Billuart, non sunt simpliciter congruentiæ, sed ex ipsa natura sacramenti petuntur, ideoque probant non solum rebaptismum esse illicitum, sed etiam invalidum.

(6) Tract. 5 in Joan., vers. fin.

(7) In Regist. lib. ix, epist. 61, parum a princ.

(8) Scilicet in lib. De ecclesiast. dogm., c. 52.

(9) Quæ habetur cap. De quibus, 11, De bapt. et de ejus effect.

multoties autem cibatur, semel tantum datur baptismus, multoties autem Eucharistia.

ART. X. — UTRUM RITUS

QUO ECCLESIA IN BAPTIZANDO UTITUR,
SIT CONVENIENS ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, qu. i, art. 3 ad 7,
et dist. 6, quæst. ii, art. 1, quæstiunc. iii.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens ritus quo Ecclesia utitur in baptizando. Ut enim dicit Chrysostomus ², "numquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent." Hoc autem factum fuit in baptismo Christi, qui celebratur in festo Epiphaniæ. Ergo magis deberet celebrari sollemnis baptismus in festo Epiphaniæ quam in vigilia Paschæ et in vigilia Pentecostes.

2. Præterea, ad idem sacramentum non videtur pertinere diversarum materiarum usus. Sed ad baptismum pertinet ablutio aquæ. Inconvenienter igitur ille qui baptizatur, bis inungitur oleo sancto, primum in pectore, deinde inter scapulas, et tertio chrismate in vertice.

3. Præterea, in Christo Jesu non est masculus et femina, barbarus et Scythæ ³; et eadem ratione nec aliquæ aliæ hujusmodi differentiæ. Multo igitur minus diversitas vestium aliquid operatur in fide Christi. Inconvenienter igitur baptizatis traditur candida vestis.

4. Præterea, sine hujusmodi observantiis potest baptismus celebrari. Hæc igitur quæ dicta sunt videntur esse superflua, et ita inconvenienter ab Ecclesia instituta esse in ritu baptismi.

Sed contra est quod Ecclesia regitur Spiritu sancto, qui nihil inordinatum operatur.

CONCLUSIO. — Quæcumque in baptizandi ritu ad majorem sollemnitatem observat Ecclesia, convenienter instituta sunt ad fideles instruendos, eorumque devotionem excitandam et cæcæ demonis vim cohibendam.

(1) Fide constat ritum quo Ecclesia in baptizando utitur convenienter adhiberi, ut patet ex concilio Tridentino (sess. De sacr., can. 13): "Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solenni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse; anathema sit."

Respondeo dicendum quod in sacramento baptismi aliquid agitur quod est de necessitate sacramenti, et aliquid est quod ad quamdam sollemnitatem sacramenti pertinet. De necessitate quidem sacramenti est forma, quæ designat principalem causam sacramenti; et minister, qui est causa instrumentalis; et usus materiæ, scilicet ablutio in aqua quæ designat principalem sacramenti effectum. — Cætera vero omnia quæ in ritu baptizandi observat Ecclesia, magis pertinent ad quamdam sollemnitatem sacramenti. Quæ quidem adhibentur in sacramento propter tria: primo quidem ad excitandam devotionem fidelium et reverentiam ad sacramentum. Si enim simpliciter fieret ablutio in aqua absque sollemnitate, de facili ab aliquibus æstimaretur quasi quædam communis ablutio. Secundo ad fidelium instructionem. Simples enim, qui literis non erudiuntur, oportet erudire per aliqua sensibilia signa, puta per picturas et aliqua hujusmodi; et per hunc modum per ea quæ in sacramentis aguntur, vel instruuntur, vel sollicitantur ad quærendum de his quæ per hujusmodi sensibilia signa significantur. Et ideo quia præter principalem sacramenti effectum, oportet quædam alia scire circa baptismum, conveniens fuit ut etiam quibusdam exterioribus signis repræsentarentur. Tertio quia per orationes et benedictiones et alia hujusmodi cohibetur vis dæmonis ab impedimento sacramentalis effectus ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in Epiphania baptizatus est baptismo Joannis, ut supra dictum est (quæst. xxxix, art. 2); quo quidem baptismo non baptizantur fideles, sed potius baptismo Christi, qui quidem habet efficaciam ex passione Christi, secundum illud Rom. vi, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*; et ex Spiritu sancto, secundum illud Joannis iii, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, etc.* Et ideo sollemnis baptismus agitur

(2) Habetur in Fragment. Chromatii in Biblioth. PP. et De consecrat., cap. 10, dist. 4.

(3) Coloss. iii, 11. — Vulgata: ubi et præmittitur non est gentilis aut Judæus, circumcisio et præputium; deinde barbarus et Scythæ.

(4) De hujus sacramenti precationibus, ritibus et cæremoniis explicandis conferatur catechismus romanus (part. II, n. lxx, et seq.).

in Ecclesia et in vigilia Paschæ, quando fit commemoratio dominicæ sepulturæ et resurrectionis ejusdem (propter quod et Dominus post resurrectionem præceptum de baptismo discipulis dedit), ut habetur Matth. ult., et in vigilia Pentecostes, quando incipit celebrari solemnitas Spiritus sancti; unde et apostoli leguntur ipso die Pentecostes, quo Spiritum sanctum receperant, tria millia hominum baptizasse.

Ad secundum dicendum, quod usus aquæ adhibetur in baptismo, quasi pertinens ad substantiam sacramenti; sed usus olei vel chrismatis adhibetur ad quamdam solemnitatem ¹. Nam primo baptizandus inungitur oleo sancto et in pectore et in scapulis, *quasi athleta Dei*, ut Ambrosius dicit ², sicut pugiles inungi consueverunt. Unde, sicut Innocentius III dicit in quadam Decr. de sacra Unctione ³, "baptizandus in pectore inungitur, ut per Spiritus sancti donum errorem abiciat et ignorantiam, et fidem rectam suscipiat, quia justus ex fide vivit. Inter scapulas autem inungitur, ut per Spiritus sancti gratiam excutiat negligentiam, et torporem, et bonam operationem exerceat, quia fides sine operibus mortua est, ut per fidei sacramentum sit munditia cogitationum in pectore, et per operis exercitium fortitudo laborum in scapulis, ut per dilectionem operetur." Post baptismum vero, ut Rabanus dicit ⁴, "statim signatur in cerebro a presbytero cum sacro chrismate, sequente simul et oratione, ut Christi regni particeps fiat, et a Christo Christianus possit vocari;" vel, sicut Ambrosius dicit ⁵, "unguentum super caput effunditur, quia sapientis sensus in capite ejus ⁶, in vertice inungitur, ut sit paratus omni petenti de fide reddere rationem."

Ad tertium dicendum, quod vestis illa candida traditur baptizato, non quidem ea ratione quod non liceat ei aliis vestibus uti, sed in signum gloriosæ resurrectionis, ad quam homines per baptismum regenerantur, et ad significandam puritatem vitæ, quam debent

post baptismum observare, secundum illud Rom. vi, 4: *In novitate vitæ ambulemus*.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinent ad solemnitatem sacramenti, etsi non sint de necessitate sacramenti, non tamen sunt superflua, quia sunt ad bene esse sacramenti, ut dictum est (in corp.).

ART. XI. — UTRUM

CONVENIENTER DESCRIBANTUR
TRIA BAPTISMATA ⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. III, art. 3, et quæst. vi, art. 4, et Joan. III, lect. 1 fin. et Hebr. vi, lect. 3 fin.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter describantur tria baptismata, scilicet aquæ, sanguinis et flaminis, si ve Spiritus sancti; quia Apostolus dicit ⁸: *Una fides, unum baptismum*. Sed non est nisi una fides. Ergo non debent poni tria baptismata.

2. Præterea, baptismus est quoddam sacramentum, ut ex supra dictis patet (quæst. lxy, art. 1). Sed solus baptismus aquæ est sacramentum. Ergo non debent poni alia duo baptismata.

3. Præterea, Pamasenus ⁹ determinat plura alia genera baptismatum. Non ergo debent poni solum tria baptismata.

Sed contra est quod super illud Hebr. vi: *Baptismatum doctrinæ*, dicit Glossa ordin.: "Pluraliter dicit, quia est baptismus aquæ, poenitentiae et sanguinis."

CONCLUSIO. — Cum homo possit non modo per baptismi aquam sanctificari, sed per Christi sanguinem, conformando se Christi passioni, pro Christo patiendo, et per virtutem Spiritus sancti interior operantem, tria sunt in Scripturis baptismata, baptismus aquæ, sanguinis et flaminis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. et quæst. lxxii, art. 5), baptismus aquæ efficaciam habet a passione Christi, cui aliquis configuratur per baptismum, et ulterius sicut a prima causa a Spiritu sancto. Licet autem effectus dependeat a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu.

(1) Qui vero voluntarie negligeret unctiones olei vel chrismatis, mortaliter peccaret. Ita pariter est mortale baptizare in aqua non consecrata, vel in chrismate alterius anni, ut ait S. Alphonsus (Theol. mor., lib. vi, n° 141).

(2) De sacramentis, lib. 1, cap. 2, in princ.

(3) Cap. Cum venisset.

(4) Lib. Institut. cleric. cap. 28, circa med.

(5) De sacramentis, lib. III, cap. 1, a princ.

(6) Quod sequitur habet Innocent. III, loc. cit.

(7) Scilicet baptismata fluminis, flaminis et sanguinis.

(8) Ephes. iv, 5.

(9) Orth. fid. lib. iv, cap. 10, a med.

Et ideo præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo. Unde dicitur Apocalyps. vii, 14: *Hi sunt qui venerunt ex magna tribulatione, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni*. Eadem etiam ratione aliquis per virtutem Spiritus sancti consequitur effectum baptismi, non solum sine baptismo aquæ, sed etiam sine baptismo sanguinis, inquantum scilicet alicujus cor per Spiritum sanctum movetur ad credendum et diligendum Deum, et pœnitendum de peccatis; unde etiam dicitur baptismus pœnitentiæ. Et de hoc dicitur Isa. iv, 4: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris*. — Sic igitur utrumque aliorum baptismatum nominatur baptismus, inquantum supplet vicem baptismi aquæ¹. Unde dicit Augustinus², "Baptismi vicem aliquando implere passionem; de latrone illo, cui non baptizato dictum est: *Hodie mecum eris in paradiso*, beatus Cyprianus non leve documentum assumit; quod etiam atque etiam considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod baptismum deerat, posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest."

Ad *primum* ergo dicendum, quod alia duo baptismata includuntur in baptismo aquæ, qui efficaciam habet et ex passione Christi et ex Spiritu sancto. Et ideo per hoc non tollitur unitas baptismatis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lx, art. 1 et 2), sacramentum habet rationem signi; alia vero duo conveniunt cum baptismo aquæ non quidem quantum ad rationem signi, sed quantum ad effectum baptismatis; et ideo non sunt sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quod Damascenus ponit quædam baptismata figuralia;

(1) De fide est baptismus flaminis supplere vicem baptismi aquæ, ita ut, cum is haberi non potest, votum ac sincerum desiderium recipiendi illum, sufficiat ad salutem, ut patet ex concil. Trid. (sess. vi, cap. 4).

(2) Lib. iv De unico baptismo parvulorum, cont. Donatist., cap. 22, in princ.

(3) Vulgata: *In qua pauci, id est, octo animæ*, etc.

sicut diluvium quod fuit signum nostri baptismi, quantum ad salvationem fidelium in Ecclesia, sicut *tunc paucæ animæ*³ *salvæ factæ sunt in arca*, ut dicitur I. Petri iii, 20. Ponit etiam transitum maris Rubri, qui significat nostrum baptismum, quantum ad liberationem a servitute peccati; unde et Apostolus dicit⁴, quod *omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Ponit etiam ablutiones diversas, quæ fiebant in veteri lege, præfigurantes nostrum baptismum, quantum ad purgationem peccatorum. Ponit etiam baptismum Joannis, qui fuit præparatorius ad nostrum baptismum.

ART. XII. — UTRUM BAPTISMUS SANGUINIS SIT POTISSIMUS INTER ALIA BAPTISMATA⁵

De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. iii, art. 3, qu. iv, et Hebr. vi, lect. 3 fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sanguinis non sit potissimus inter tria prædicta baptismata. Baptismus enim aquæ imprimit characterem, quod quidem baptismus sanguinis non facit. Ergo baptismus sanguinis non est potior quam baptismus aquæ.

2. Præterea, baptismus sanguinis non valet sine baptismo flaminis, qui est per charitatem; dicitur enim I. Corinth. xiii, vers. 8: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Sed baptismus flaminis valet sine baptismo sanguinis, non enim soli martyres salvantur. Ergo baptismus sanguinis non est potissimus.

3. Præterea, sicut baptismus aquæ habet efficaciam a passione Christi, cui secundum prædicta (art. præc.) respondet baptismus sanguinis; ita passio Christi efficaciam habet a Spiritu sancto, secundum illud Hebr. ix, 14: *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum obtulit semetipsum pro nobis, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, etc. Ergo baptismus flaminis potior est quam baptismus sanguinis. Non ergo baptismus sanguinis est potissimus.

Sed *contra* est quod Augustinus ad Fortunatum loquens de comparatione

(4) I. Cor. x, 2.

(5) Baptismus sanguinis supplet vicem baptismi aquæ quantum ad remissionem culpæ et pœnæ tam in adultis quam in infantibus, sed non imprimit characterem, quia non est sacramentum, et non operatur active et physice, sed passive et moraliter, ut ajunt theologi.

baptismatum dicit¹: "Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore: ille post confessionem aspergitur aqua, hic sanguine; ille per impositionem manus pontificis recipit Spiritum sanctum, hic templum efficitur Spiritus sancti."

CONCLUSIO. — Cum in baptismo sanguinis, passio Christi per operis imitationem, et virtus Spiritus sancti per dilectionis fervorem operetur, palam est inter tria baptismata baptismum sanguinis, quoad sacramenti effectum, esse potissimum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), effusio sanguinis pro Christo, et operatio interior Spiritus sancti dicuntur baptismata, in quantum efficiunt effectum baptismi aquæ. Baptismus autem aquæ efficaciam habet a passione Christi et a Spiritu sancto, ut dictum est (art. præc.). Quæ quidem duæ causæ operantur in quolibet horum trium baptismatum, excellentissime tamen in baptismo sanguinis: nam passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ per quamdam figuralem repræsentationem; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ per quamdam affectionem; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis². Similiter etiam virtus Spiritus sancti operatur in baptismo aquæ per quamdam virtutem latentem; in baptismo autem pœnitentiæ per cordis commotionem; sed in baptismo sanguinis per potissimum dilectionis et affectionis fervorem, secundum illud³ Joan. xv, 13: *Majorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Ad primum ergo dicendum, quod character est res et sacramentum. Non autem dicimus quod baptismus sanguinis præeminentiam habeat secundum rationem sacramenti, sed quantum ad sacramenti effectum.

Ad secundum dicendum, quod effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine charitate. Ex quo patet quod baptismus sanguinis includit bapti-

smum flaminis, et non e converso: unde ex hoc ipso probatur perfectior.

Ad tertium dicendum, quod baptismus sanguinis præeminentiam habet, non solum ex parte passionis Christi, sed etiam ex parte Spiritus sancti, ut dictum est (in corp. art.).

QUESTIO LXVII.

DE MINISTRIS PER QUOS TRADITUR BAPTISMI SACRAMENTUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministris, per quos traditur sacramentum baptismi. Circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum ad diaconum pertineat baptizare. — 2. Utrum pertineat ad presbyterum, vel solum ad episcopum. — 3. Utrum laicus possit sacramentum baptismi conferre. — 4. Utrum hoc possit facere mulier. — 5. Utrum non baptizatus possit baptizare. — 6. Utrum plures possint simul baptizare unum et eundem. — 7. Utrum necesse sit aliquem esse qui baptismum de sacro fonte recipiat. — 8. Utrum suscipiens aliquem de sacro fonte obligetur ad ejus instructionem.

ART. I. — UTRUM AD OFFICIUM DIACONI PERTINEAT BAPTIZARE⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 5, quæst. ii, artic. 1, quæst. i, et dist. 7, quæst. iii, art. 1, qu. i corp. et dist. 13, quæst. ii, art. 3, quæst. ii corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ad officium diaconi pertineat baptizare. Simul enim injungitur a Domino officium prædicandi Evangelium et baptizandi, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc. Sed ad officium diaconi pertinet evangelizare. Ergo videtur quod etiam ad officium diaconi pertineat baptizare.

2. Præterea, secundum Dionysium⁵, purgare pertinet ad officium diaconi. Sed purgatio a peccatis maxime fit per baptismum, secundum illud Ephes. v, 26: *Mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ*. Ergo videtur quod baptizare pertineat ad diaconum.

3. Præterea, de B. Laurentio legitur quod cum ipse esset diaconus, plurimos baptizabat. Ergo videtur quod ad diaconos pertineat baptizare.

Sed contra est quod Gelasius I papa di-

(1) Gennadius in lib. De eccles. dogmatib., cap. 74.

(2) Hinc Ecclesia tum infantes ab Herode occisos, tum alios pro Christo interemptos celebrat ut martyres, ut patet ex rom. Martyrologio ad 16 junii.

(3) Ita cum Mss. Garcia et posteriores editi. Al., per potissimum dilectionis, secundum illud, etc.

(4) In ordinatione diaconi habetur: "Cogitate magnopere ad quantum gradum Ecclesiæ ascenditis; diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et prædicare; quod intelligendum est quia per ordinem diaconatus fit talis cui committi possit, postulante necessitate, officium solemniter baptizandi.

(5) Eccl. hierarch., cap. 5, aliquant. a princ.

xit 1: " Diaconos propriam constituimus observare mensuram; „ et infra: " Absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant nisi prædictis ordinibus fortasse longius constitutis necessitas extrema compellat. „

CONCLUSIO. — Ex ipsa nominis ratione clarum est non pertinere ad diaconum ex proprio officio baptismi sacramentum conferre, sed in illius et aliorum sacramentorum collatione assistere et majoribus ministrare.

Respondeo dicendum quod, sicut cælestium ordinum proprietates et eorum officia ex eorum nominibus accipiuntur, ut Dionysius dicit 2, ita etiam ex nominibus ecclesiasticorum ordinum accipi potest quid ad unumquemque pertineat ordinem. — Dicuntur autem diaconi, quasi ministri; quia videlicet ad diaconos non pertinet aliquod sacramentum principaliter et quasi ex proprio officio præbere, sed adhibere ministerium aliis majoribus in sacramentorum exhibitione. Et sic ad diaconum non pertinet, quasi ex proprio officio 3, tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere, et ministrare majoribus. Unde Isidorus dicit 4: " Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et in calice. „

Ad primum ergo dicendum, quod ad diaconum pertinet recitare Evangelium in ecclesia, et prædicare ipsum per modum catechizantis; unde et Dionysius dicit 5, quod diaconi habent officium super imundos, inter quos ponit catechumenos. Sed docere, id est, exponere Evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cujus actus est perficere, secundum Dionysium 6. Perficere autem idem est quod docere. Unde non sequitur quod ad diaconos pertineat officium baptizandi.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit 7, baptismus non solum

habet purgativam, sed etiam illuminativam virtutem; et ideo excedit officium diaconi, ad quem pertinet solum purgare, scilicet vel repellendo imundos, vel disponendo eos ad sacramenti susceptionem.

Ad tertium dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, permittitur diaconis, necessitate urgente, in absentia majorum baptizare, sicut patet ex auctoritate Gelasii supra inducta 8. Et hoc modo B. Laurentius diaconus existens baptizavit.

ART. II. — UTRUM BAPTIZARE

PERTINEAT AD OFFICIUM PRESBYTERORUM 9.

De his etiam Sent. iv, dist. 5, qu. ii, art. 1, qu. ii, et dist. 7, quæst. i, art. 1, quæst. iii corp. et dist. 17, quæst. iii, art. 3, quæst. ii corp. et dist. 24, quæst. ii, art. 1 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizare non pertineat ad officium presbyterorum, sed solum episcoporum; quia, sicut dictum est (quæst. præc. art. 5, arg. 1, et art. præc. arg. 1), sub eodem præcepto iungitur Matth. ult. officium docendi et baptizandi. Sed docere, quod est perficere, pertinet ad officium episcopi, ut patet per Dionysium 10. Ergo et baptizare pertinet tantum ad officium episcopi.

2. Præterea, per baptismum annueatur aliquis populo christiano; quod quidem videtur ad officium solius principis pertinere. Sed principatum in Ecclesia tenent episcopi, qui, ut dicitur in Glossa 11 Luc. x, tenent locum apostolorum, de quibus dicitur Psalm. xlv, vers. 17: *Constitues eos principes super omnem terram*. Ergo videtur quod baptizare pertineat solum ad officium episcopi.

3. Præterea, Isidorus dicit 12 quod " ad episcopum pertinet basilicarum consecratio, unctio altaris et confectio chrismatis; ipse ordines ecclesiasticos distribuit, et sacras virgines benedicit. „ Sed his omnibus majus est sacramentum baptismi. Ergo videtur quod multo

(1) Epist. 9, cap. 7, et habetur in Decret., dist. 93, cap. 13.

(2) Cæl. hier. cap. 7, in princ.

(3) Illic decretum est quod si baptizaret solemniter absque commissione episcopi vel presbyteri, fieret irregularis (cap. Si quis 1, extra lib. v, cap. 26).

(4) Epist. ad Laudefred.

(5) Eccl. hierarch. cap. 5, circa med., et cap. 3.

(6) Eccl. hierarch. cap. 5, ante med.

(7) Eccl. hierarch., parum a princ.

(8) In arg., Sed contra.

(9) Affirmative respondendum est, juxta illud concil. Florentini: " Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio compellit baptizare. „

(10) Eccl. hierarch. cap. 5 et 6.

(11) Ord. Bedæ sup. illud: *Designavit Dominus*.

(12) Loc. cit. art. præc.

magis ad officium solius episcopi pertineat baptizare.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ¹: "Constat baptismus solis sacerdotibus esse traditus."

CONCLUSIO. — Cum per baptismum homo particeps fiat ecclesiasticæ unitatis, cujus Eucharistia sacramentum est, manifestum est proprie ad sacerdotes pertinere baptismi sacramentum ministrare, quemadmodum et Eucharistiam consecrare.

Respondeo dicendum quod sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum corporis Christi conficiant, sicut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 2 et 6, et quæst. LXV, art. 3). Illud autem est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, secundum illud Apostoli ²: *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus*. Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticæ unitatis; unde et accipit jus ad mensam Domini accedendi. Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam (ad quod principaliter sacerdotium ordinatur), ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; ejusdem enim videtur esse operari totum, et partem in toto disponere ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis injunxit, quorum vicem gerunt episcopi, aliter tamen et aliter. Nam officium docendi commisit eis Christus, ut ipsi per se illud exercerent, tanquam principalissimum; unde et ipsi apostoli dixerunt ⁴: *Non est æquum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis*. Officium autem baptizandi commisit apostolis, ut per alios exercerent. Unde et Apostolus dicit ⁵: *Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare*; et hoc ideo quia in baptizando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo, ut patet ex supra dictis (quæst. LXIV, art. 5, 6 et 9); in cuius etiam signum nec ipse Dominus baptizavit, sed disci-

puli ejus, ut dicitur Joan. IV. Nec tamen per hoc excluditur quin episcopi possint baptizare, quia quod potest potestas inferior, potest et superior; unde et Apostolus ⁶ dicit se quosdam baptizasse.

Ad *secundum* dicendum, quod in qualibet republica ea quæ sunt minora, pertinent ad minores, majora vero majoribus reservantur, secundum illud Exodus XVIII, 22: *Quidquid majus fuerit referant ad te; et ipsi tantummodo minora judicent*. Et ideo ad minores civitatis principes pertinet disponere de infimo populo; ad summos autem principes pertinet disponere ea quæ pertinent ad majores civitatis. Per baptismum autem non adipiscitur aliquis nisi infimum gradum in populo christiano. Et ideo baptizare pertinet ad minores principes Ecclesiæ, id est ad presbyteros, qui tenent locum septuaginta duorum discipulorum Christi, ut dicit Glossa Luc. x ⁷.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXV, art. 3 in corp. et ad 4), sacramentum baptismi est potissimum necessitate; sed quantum ad perfectionem sunt quedam alia potiora, quæ episcopis reservantur.

ART. III. — UTRUM LAICUS POSSIT BAPTIZARE ⁸.

De his etiam 2 2, quæst. c, art. 2 ad 1, et IV, dist. 5, quæst. II, art. 1, qu. I et III, et dist. 6, quæst. I, art. 3, quæst. II et III.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod laicus baptizare non possit. Baptizare enim, sicut dictum est (art. præc.), proprie pertinet ad ordinem sacerdotalium. Sed ea quæ sunt ordinis, non possunt committi non habenti ordinem. Ergo videtur quod laicus, qui non habet ordinem, baptizare non possit.

2. Præterea, majus est baptizare quam alia sacramentalia baptismi perficere, sicut catechizare et exorcizare, et aquam baptismalem benedicere. Sed hæc non possunt fieri a laicis, sed solum a sacerdotibus. Ergo videtur quod multo minus laici possint baptizare.

3. Præterea, sicut baptismus est sa-

(1) De offic. lib. II, cap. 24, ad fin.

(2) I. Cor. x, 17.

(3) Sed ex jure ecclesiastico requiritur ad licitatem baptismi jurisdictio ordinaria aut delegata. Hinc non licet alterius parochianum baptizare sine speciali facultate.

(4) Act. vi, 2.

(5) I. Cor. I, 17.

(6) Ibidem.

(7) Cit. in arg.

(8) De fide est laicum posse baptizare, contra Calvinum qui hanc Ecclesiæ doctrinam impugnaverat: "Sacramentum Baptismi, ait concil. Lateran., a quocumque rite collatum, proficit ad salutem." Et concil. Florentin.: "In casu necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus et mulier, et imo etiam paganus et hæreticus baptizare potest."

cramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Sed laicus non potest absolvere in foro pœnitentiali. Ergo neque potest baptizare.

Sed *contra* est quod Gelasius I papa¹ et Isidor.² dicunt, quod "baptizare, necessitate imminente, laicis christianis plerumque conceditur."

CONCLUSIO. — Ne propter defectum baptismi, homo salutis suæ dispendium patiatur, merito constitutum est ut minister baptismi sit quilibet, etiam non ordinatus.

Respondeo dicendum quod ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quæ sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat. Inter omnia autem sacramenta maximæ necessitatis est baptismus, qui est regeneratio hominis in vitam spiritualem, quia pueris aliter omnino subveniri non potest; et adulti non possunt aliter quam per baptismum plenam remissionem consequi et quantum ad culpam et quantum ad pœnam. Et ideo ut homo circa remedium tam necessarium defectum pati non possit, institutum est ut et materia baptismi sit communis, scilicet aqua, quæ a quolibet de facili haberi potest, et minister baptismi etiam sit quicumque non ordinatus, ne propter defectum baptismi homo salutis suæ dispendium patiatur³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod baptizare pertinet ad ordinem sacerdotalem secundum quamdam convenientiam et solemnitatem, non autem hoc est de necessitate sacramenti; unde etiamsi extra necessitatis articulum laicus baptizet, peccat quidem, tamen sacramentum baptismi confert; nec est rebaptizandus ille qui sic est baptizatus.

Ad *secundum* dicendum, quod illa sacramentalia baptismi pertinent ad solemnitatem, non autem ad necessitatem baptismi. Et ideo fieri non debent, nec possunt a laico, sed solum a sacerdote, cujus est solemniter baptizare.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXV, art. 3 et 4), pœnitentia non est tantæ necessitatis sicut baptismus; potest enim per contri-

tionem suppleri defectus sacerdotalis absolutionis, quæ non liberat a tota pœna, nec etiam pueris adhibetur. Et ideo non est simile de baptismo, cujus effectus per nihil aliud suppleri potest.

ART. IV. — UTRUM MULIER POSSIT BAPTIZARE⁴.

De his etiam supra, art. 3 et locis ibidem inductis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non possit baptizare. Legitur enim in Carthaginensi concilio IV⁵, quod "mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere vel aliquos baptizare non præsumat." Sed nullo modo licet mulieri docere in conventu, secundum illud I. Cor. XIV, 35: *Turpe est mulieri in ecclesia loqui*. Ergo videtur quod nec etiam aliquo modo mulieri liceat baptizare.

2. Præterea, baptizare pertinet ad officium prælationis; unde a sacerdotibus habentibus curam animarum debet accipi baptismus. Sed hoc non potest competere mulieri, secundum illud I. Timothy, II, 12: *Docere mulieri non permitto, nec dominari in virum, sed esse in silentio*. Ergo mulier baptizare non potest.

3. Præterea, in spirituali regeneratione videtur aqua habere locum materni uteri, ut Augustinus dicit super illud Joan. III: *Numquid homo potest in ventrem matris suæ iterato introire et renasci*⁶? ille autem qui baptizat, videtur magis habere patris officium. Sed hoc non competit mulieri. Ergo mulier baptizare non potest.

Sed *contra* est quod Urbanus papa dicit⁷: "Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut baptismus sit, si instante necessitate fœmina puerum in nomine sanctæ Trinitatis baptizaverit."

CONCLUSIO. — Possunt mulieres in necessitatis casu baptizare, si viri copia non adsit, sicut et laicus, ubi non adest sacerdos aut clericus.

Respondeo dicendum quod Christus est qui principaliter baptizat, secundum illud Joan. I, 33: *Super quem videris Spiritum descendantem et manentem, hic est qui baptizat*. Dicitur autem Coloss. III⁸, sive fœminæ, quamcumque illi sectam profiteantur, baptizare possunt (part. II, n° 22).

(5) Can. 99, etc.

(6) Tract. II in Joan., ante med.

(7) Et habetur in Decr. 30, quæst. III, cap. 4.

(8) Æquivalenter.

(1) Epist. 9, cap. 7.

(2) De offic. lib. II, cap. 21, ad fin.

(3) Ea de re confer catechismus romanum (part. II, n° 22 et seq.).

(4) Cogente necessitate, ait Catechismus romanus, omnes, etiam de populo, sive mares,

quod in Christo non est masculus et fœmina. Et ideo sicut masculus laicus potest baptizare, quasi minister Christi; ita etiam et fœmina. Quia tamen *caput mulieris est vir, et caput viri est Christus*, ut dicitur I. Corinth. xi, non debet mulier baptizare, si adsit copia viri ¹; sicut nec laicus præsente clerico, nec clericus præsente sacerdote ²; qui tamen potest baptizare præsente episcopo, eo quod hoc pertinet ad officium sacerdotis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut mulieri non permittitur publice docere, potest tamen privata doctrina vel monitione aliquem instruere, ita non permittitur ei publice et solemniter baptizare, sed tamen potest baptizare in necessitatis articulo.

Ad *secundum* dicendum, quod quando baptismum solemniter et ordinarie celebratur, debet aliquis sacramentum baptismi suscipere a presbytero curam animarum habente, vel ab aliquo vice ejus. Hoc tamen non requiritur in articulo necessitatis, in quo potest mulier baptizare.

Ad *tertium* dicendum, quod in generatione carnali masculus et fœmina operantur secundum virtutem propriæ naturæ; et ideo fœmina non potest esse principium generationis activum, sed passivum tantum. Sed in generatione spiritali neuter operatur in virtute propria, sed instrumentaliter tantum per virtutem Christi; et ideo eodem modo potest vir et mulier in casu necessitatis baptizare. Si tamen mulier etiam extra casum necessitatis baptizaret, non esset rebaptizandus, sicut et de laico dictum est (art. præc.); peccaret tamen ipsa baptizans, et alii qui ad hoc cooperarentur, vel baptismum ab ea suscipiendo, vel ei baptizandum aliquem offerendo.

(1) Nisi, ut animadvertit Rituale romanum, pudoris gratia, deceat fœminam potius quam virum baptizare infanтем, non omnino editum, vel nisi melius fœmina sciret formam et modum baptizandi.

(2) DD. Gousset censet peccatum non esse mortale, cum ordo ille non servatur, nisi laicus, præsente sacerdote non impedito, id sacramentum conferat.

(3) De fide est baptismum ita collatum esse validum, juxta illud concil. Trident. (sess. vii, can. 4): "Si quis dixerit baptismum qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum; anathema sit."

ART. V. — UTRUM NON BAPTIZATUS POSSIT SACRAMENTUM BAPTISMI CONFERRE ³.

De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem notatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non est baptizatus non possit sacramentum baptismi conferre. Nullus enim dat quod non habet. Sed non baptizatus non habet sacramentum baptismi. Ergo non potest ipsum conferre.

2. Præterea, sacramentum baptismi confert aliquis, in quantum est minister Ecclesiæ. Sed ille qui non est baptizatus, nullo modo pertinet ad Ecclesiam, scilicet nec re, nec sacramento. Ergo non potest sacramentum baptismi conferre.

3. Præterea, majus est sacramentum conferre quam suscipere. Sed non baptizatus non potest alia sacramenta suscipere. Ergo multo minus potest aliquod sacramentum conferre.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit ⁴: "Romanus pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit qui baptizat." Sed ille qui est baptizatus, non dicitur paganus. Ergo etiam non baptizatus potest conferre sacramentum baptismi.

CONCLUSIO. — Potest non baptizatus baptismum in debita Ecclesiæ forma et in casu necessitatis conferre, quo non occurrente si baptizaret graviter peccaret, verumtamen sacramentum baptismi conferret.

Respondeo dicendum quod hanc quæstionem Augustinus indeterminatam reliquit. Dicit enim Contra Epistolam Parmeniani ⁵: "Hæc quidem alia quæstio est, utrum et ab his qui nunquam fuerunt christiani, possit baptismus dari; nec aliquid temere inde affirmandum est, sine auctoritate tanti concilii, quantum tantæ rei sufficit." Postmodum vero per Ecclesiam determinatum est quod non baptizati, sive sint Judæi, sive pagani, possunt sacramentum baptismi conferre, dummodo in forma Ecclesiæ baptizent. Unde Nicolaus I papa respondet ⁶: "A quodam Judæo, nescitis utrum christiano, an pagano ⁷, multos in

(4) Habetur cap. Si quis per ignorantiam, 1, quæst. 1.

(5) Lib. ii, cap. 13, a med.

(6) De consecr. dist. 4, cap. 24, ad consulta Bulgar., cap. 104.

(7) Judæo nempe natione, sed utrum christiano professione vel pagano nescitis, etc.

patria vestra asseritis baptizatos; et quid inde sit agendum, consulitis. Hi profecto, si in nomine sanctæ Trinitatis baptizati sint, rebaptizari non debent; si autem forma Ecclesiæ non fuerit observata, sacramentum baptismi non confertur. „ Et sic intelligendum est quod Gregorius III scribit Bonifacio episcopo ¹: “ Quos a paganis baptizatos esse asseruisti, scilicet Ecclesiæ forma non servata, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus. „ — Et hujus ratio est quia sicut ex parte materiæ, quantum ad necessitatem sacramenti, sufficit quæcumque aqua, ita etiam sufficit ex parte ministri quicumque homo. Et ideo etiam non baptizatus in articulo necessitatis baptizare potest, ut si duo non baptizati se invicem baptizent, dum prius unus baptizaret alium, et postea baptizaretur ab eodem, et consequeretur uterque non solum sacramentum, sed etiam rem sacramenti. Si vero extra articulum necessitatis hoc fieret, uterque graviter peccaret, scilicet baptizans et baptizatus; et per hoc impediretur baptismi effectus ², licet non tolleretur ipsum sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo baptizans adhibet tantummodo ministerium exterius; sed Christus est qui interiorius baptizat, qui potest uti omnibus hominibus ad quodcumque voluerit. Et ideo non baptizati possunt baptizare; quia, ut Nicolaus papa dicit, baptismus non est illorum, scilicet baptizantium, sed ejus, scilicet Christi ³.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui non est baptizatus, quamvis non pertineat ad Ecclesiam re vel sacramento ⁴, potest tamen ad eam pertinere intentione et similitudine actus, inquantum scilicet intendit facere quod facit Ecclesia, et formam Ecclesiæ servat in baptizando; et sic operatur ut minister Christi, qui virtutem suam non alligavit baptizatis, sicut nec etiam sacramentis.

Ad *tertium* dicendum, quod alia sacramenta non sunt tantæ necessitatis, sicut

baptismus; et ideo magis conceditur quod non baptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

ART. VI. — UTRUM PLURES

POSSINT SIMUL UNUM BAPTIZARE ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 2, qu. ii ad 1, et ii, dist. 6, quæst. ii, art. 4. quæst. i ad 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod plures possint simul unum baptizare. In multitudine enim continetur unum, sed non convertitur; unde videtur quod quidquid potest facere unus, possint facere multi, et non e converso; sicut multi trahunt navem, quam unus trahere non posset. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo et plures possunt simul unum baptizare.

2. Præterea, difficilius est quod unum agens agat in plura, quam quod plures agentes agant simul in unum. Sed unus homo potest simul plures baptizare. Ergo multo magis plures possunt simul unum baptizare.

3. Præterea, baptismus est sacramentum maximæ necessitatis. Sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures simul unum baptizent: puta si aliquis parvulus esset in articulo mortis, et adessent duo, quorum alter esset mutus, et alter manibus et brachiis caret; tunc enim oporteret quod mutilatus verba proferret, et mutus actum baptismi exerceret. Ergo videtur quod plures possint simul unum baptizare.

Sed *contra* est quod unius agentis est una actio. Si ergo plures unum baptizarent, videtur sequi quod essent plures baptismi; quod est contra id quod dicitur Ephes. iv, 5: *Una fides, unum baptisma*.

CONCLUSIO. — Possunt plures, dummodo debitam Ecclesiæ formam servant, et uterque dicat simul: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, verum baptismi sacramentum conferre, quanquam, cum graviter peccent, puniendi sunt.

Respondeo dicendum quod sacramentum baptismi præcipue habet virtutem ex forma, quam Apostolus nominat *ver-*

(1) Epist. 1, can. 1, et habetur De consecr., cap 52, dist. 4.

(2) Scilicet gratia sanctificans; utrinque enim mortale foret peccatum, sed nihilominus sacramentum esset validum, ac proinde characterem imprimeret.

(3) Hoc habet express. August. Contra Crescon. lib. iii, cap. 6, in fin.

(4) De verborum istorum significatione conf. quæst. præc., art. 1.

(5) Hic quæstio est de validitate sacramenti; siquidem certum est id licite fieri non posse, cum hoc sit contra morem Ecclesiæ et institutionem Christi, qui, quum sit unus, voluit per unum ministrari sacramentum.

bum vitæ ¹. Et ideo considerare oportet, si plures simul unum baptizarent, qua forma uterentur. Si enim dicerent: *Nos te baptizamus in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, dicunt quidam quod non conferretur sacramentum baptismi, eo quod non servaretur forma Ecclesiæ, quæ sic habet: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. Sed hoc excluditur per formam baptizandi, qua utitur Ecclesia Græcorum; possent enim dicere: *Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, etc., sub qua forma Græci baptismum suscipiunt; quæ tamen forma multo magis dissimilis est formæ qua nos utimur, quam si dicatur: *Nos te baptizamus* ², exprimitur talis intentio quod plures conveniant ad unum baptismum conferendum; quod quidem videtur esse contra rationem ministerii: homo enim non baptizat nisi ut minister Christi, et vicem ejus gerens; unde sicut unus est Christus, ita oportet esse unum ministrum, qui Christum repræsentet. Propter quod signanter Apostolus dicit ³: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma*. Et ideo contraria intentio videtur excludere baptismi sacramentum. — Si vero uterque diceret: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, uterque exprimeret suam intentionem, quasi ipse singulariter baptismum conferret; quod posset contingere in eo casu in quo contentiose uterque aliquem baptizare conaretur; et tunc manifestum est quod illi qui prius verba proferret, daret baptismi sacramentum; alius vero, quantumcumque jus baptizandi ⁴ haberet, nihil faceret; et si verba pronuntiare præsumeret, esset puniendus tanquam rebaptizator. Si autem omnino simul ambo verba proferrent, et hominem immergerent aut aspergerent, essent puniendi de inordinato modo baptizandi ⁵, et non de iteratione baptismi, quia uterque intenderet non baptizatum baptizare; et uterque, quantum est in se, baptizaret. Nec traderent aliud et aliud sacramen-

tum; sed Christus, qui est unus interius baptizans, unum sacramentum per utrumque conferret.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illi locum habet in his quæ agunt propria virtute. Sed homines non baptizant propria virtute, sed virtute Christi, qui, cum sit unus, per unum ministrum perficit suum opus.

Ad *secundum* dicendum, quod in casu necessitatis unus posset simul plures baptizare sub hac forma: *Ego vos baptizo*, puta si immineret ruina aut gladius, aut aliquid hujusmodi, quod omnino moram non pateretur, ut sigillatim omnes baptizarentur. Nec per hoc diversificaretur forma Ecclesiæ, quia plurale non est nisi singulare geminatum, præsertim cum pluraliter dicatur Matth. ult.: *Baptizantes eos*, etc. Nec est simile de baptizante et baptizato, quia Christus, qui principaliter baptizat, est unus; sed multi per baptismum efficiuntur unum in Christo.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 3 et 5), integritas baptismi consistit in forma verborum et in usu materiæ. Et ideo neque ille qui tantum verba profert baptizat, neque ille qui immergit. Et ideo si unus verba proferat, et alius immergat, nulla forma verborum poterit esse conveniens; neque enim poterit dici: *Ego te baptizo*, cum ipse non immergat, et per consequens non baptizet; neque etiam poterit dici: *Nos te baptizamus*, cum neuter baptizet; si enim duo sint quorum unus unam partem libri scribat, et alius aliam, non erit propria locutio: *Nos scripsimus librum istum*, sed synechdochica, inquantum totum ponitur pro parte.

ART. VII. — UTRUM IN BAPTISMO REQUIRATUR ALIQUIS QUI BAPTIZATUM LEVET DE SACRO FONTE ⁶.

De his etiam infra, art. 8 ad 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in baptismo non requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte le-

(1) Ephes. v.

(2) Si verba illa accipiantur *conjunctim*, tunc non perficitur baptismus, tunc enim non adest unitas ministri; si vero *divisim*, tunc est verus baptismus, quia singuli intendunt se baptizare, et adest forma et materia sacramenti.

(3) Ephes. iv, 5.

(4) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Al., *intentionem baptizandi*.

(5) Actus foret illicitus, sed non invalidus.

(6) Quoniam qui suscipiunt aliquem de sacro fonte, instar ministri se habent, ideo B. Thomas hanc questionem tractat inter eas quæ pertinent ad ministros; cum alioquin pertineat ad questionem de cæremoniis baptismi.

vet. Baptismus enim noster per baptismum Christi consecratur, et ei conformatur. Sed Christus baptizatus non est ab aliquo de fonte susceptus; sed, sicut dicitur Matth. iii, 16, *Baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur quod nec in aliorum baptismo requiratur aliquis qui baptizatum de sacro fonte suscipiat.

2. Præterea, baptismus est spiritualis regeneratio, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Sed in carnali generatione non requiritur nisi principium activum, quod est pater, et principium passivum, quod est mater. Igitur cum in baptismo locum patris obtineat ille qui baptizat, locum autem matris ipsa aqua baptismi, ut Augustinus dicit in quodam sermone Epiphaniæ¹, videtur quod non requiratur aliquis alius qui baptizatum de sacro fonte levet.

3. Præterea, in sacramentis Ecclesiæ nihil derisorium fieri debet. Sed hoc derisorium videtur quod adulti baptizati, qui seipsos sustentare possunt et de sacro fonte exire, ab alio suscipiantur. Ergo videtur quod non requiratur aliquis, præcipue in baptismo adultorum, qui baptizatum de sacro fonte levet.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit², quod "sacerdotes assumentes baptizatum, tradunt eum ad educationem susceptori et duci."

CONCLUSIO. — Sicut parvuli nuper carnali generatione nati nutricibus et pædagogis instruendi traduntur, ita in spirituali per baptismum regeneratione aliquis requiritur, qui baptizatum de sacro fonte baptismatis suscipiens ipsum tucatur, et instituat in his quæ ad divinum pertinent cultum.

Respondeo dicendum quod spiritualis regeneratio, quæ fit per baptismum, assimilatur quodammodo generationi carnali; unde dicitur I. Petri ii, 2: *Sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo, lac concupiscite*. In generatione autem carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et pædago. Unde et in spiri-

tuali generatione baptismi requiritur aliquis qui fungatur vice nutricis et pædagogi, informando et instruendo eum, quasi novitium in fide, de his quæ pertinent ad fidem et vitam christianam; ad quod prælati Ecclesiæ vacare non possunt circa communem curam populi occupati; parvuli enim et novitii indigent speciali cura præter communem; et ideo requiritur quod aliquis suscipiat baptizatum de sacro fonte, quasi in suam instructionem et tutelam³. Et hoc est quod Dionysius dicit⁴: "Divinis nostris ducibus, id est, apostolis, ad mentem venit, et visum est suscipere infantes secundum istum sanctum modum, quod naturales pueri parentes traderent puerum cuidam docto in divinis pædago, et reliquum sub ipso puer ageret, sicut sub divino patre, et salvationis sanctæ susceptore⁵."

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus non est baptizatus, ut ipse regeneraretur, sed ut alios regeneraret; et ideo post baptismum non indiguit pædago, tanquam parvulus.

Ad *secundum* dicendum, quod in generatione carnali non requiritur ex necessitate nisi pater et mater: sed ad facilem partum et educationem pueri convenientem requiritur obstetrix, et nutrix, et pædagogus; quorum vicem implet in baptismo ille qui puerum de sacro fonte levat. Unde non est de necessitate sacramenti, sed unus solus potest aliquem baptizare, necessitate imminente.

Ad *tertium* dicendum, quod baptizatus non suscipitur a patrino de sacro fonte propter imbecillitatem corporalem, sed propter imbecillitatem spirituales, ut dictum est (in corp. art.).

ART. VIII. — UTRUM ILLE QUI ALIQUEM LEVAT DE SACRO FONTE, TENEATUR AD EJUS INSTRUCTIONEM⁶.

De his etiam infra, quæst. lxxi, art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 6, quæst. ii, art. 2, quæ in corp. et ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videcrat, dist. iv, cap. 100, et Leo pp. (ibid., c. 101), et conc. Mogunt. (ibid., cap. 101 et 30, q. i, c. 1).

(6) Quæ filiis spiritualibus tradenda sint paucis D. Augustinus comprehendit... Inquit enim: Debent eos admonere ut castitatem custodiant, justitiam diligant, charitatem teneant et ante omnia symbolum et orationem Dominicam eos doceant, Decalogum etiam et quæ sint prima christianæ religionis rudimenta (*Catechismus romanus*, n° 27).

(1) 1 Dom. infra octav.

(2) Eccl. hier. cap. 2, ante med.

(3) Illud ministrorum genus, nunc patrini dicti, olim susceptores, sponsores, seu fidejussores communi vocabulo a rerum divinarum scriptoribus vocabantur.

(4) Ult. cap. Eccl. hier., versus fin.

(5) Rerert recte hæc verba Dionysii catechismus romanus, et addit: eandem sententiam confirmat Higinii auctoritas (habetur de conse-

tur quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, non obligetur ad ejus instructionem, quia nullus potest instruere nisi instructus. Sed etiam quidam non instructi, sed simplices. admittuntur levare aliquem de sacro fonte. Ergo ille qui suscipit baptizatum, non obligatur ad ejus instructionem.

2. Præterea, filius magis potest a patre instrui quam ab alio extraneo; nam filius habet a patre esse, et nutrimentum, et disciplinam, ut Philosophus dicit¹. Si ergo ille qui suscipit baptizatum, teneretur eum instruere, magis esset conveniens quod pater carnalis filium suum de fonte susciperet, quam aliquis alius; quod tamen videtur esse prohibitum, ut habetur in Decret. 30, qu. 1².

3. Præterea, plures magis possunt instruere quam unus solus. Si ergo ille qui suscipit aliquem baptizatum, teneretur eum instruere, magis deberent plures suscipere quam unus solus; cuius contrarium habetur ex decreto Leonis papæ³: "Non plures, inquit, ad suscipiendum de baptismo infantem, quam unus, accedant, sive vir, sive mulier. "

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in quodam sermone paschali⁴: "Vos ante omnia tam viros quam mulieres, qui filios in baptismo suscepistis, moneo ut vos cognoscatis fidejussores apud Deum extitisse pro illis quos visi estis de sacro fonte suscipere. "

CONCLUSIO. — Non nisi in casu necessitatis, qui aliquem de sacro baptismatis fonte levavit tenetur eum instituere, si nimirum animadvertat illum non recte institui.

Respondeo dicendum quod unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit. Dictum est autem (art. præc.), quod ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium pædagogici; et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret, sicut eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed

ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excusari, præsumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur. Si tamen quocumque modo sentirent contrarium, tenerentur secundum suum modum salutis spiritualium filiorum curam impendere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ubi immineret periculum, oporteret esse aliquem doctum in divinis, sicut Dionysius dicit⁵, qui baptizatum de sacro fonte susciperet; sed ubi hoc periculum non imminet, propter hoc quod pueri nutriuntur inter catholicos, admittuntur quicumque ad hoc officium; quia ea quæ pertinent ad christianam vitam et fidem, publice omnibus nota sunt. At tamen ille qui non est baptizatus, non potest suscipere baptizatum⁶, ut est declaratum in concilio Moguntino⁷, licet non baptizatus possit baptizare; quia persona baptizantis est de necessitate sacramenti, non autem persona suscipientis, sicut dictum est (art. præc. ad 2).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut est alia generatio spiritualis a carnali, ita etiam debet esse alia disciplina, secundum illud Hebr. xii, 9: *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et reverebamur eos, non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus?* Et ideo alius debet esse pater spiritualis a patre carnali, nisi necessitas contrarium exigit.

Ad *tertium* dicendum, quod confusio esset disciplinæ, nisi esset unus principalis instructor, et ideo in baptismo unus debet esse principalis susceptor⁸; alii tamen possunt admitti quasi coadjutores.

QUÆSTIO LXVIII.

DE SUSCIPIENTIBUS BAPTISMUM, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de suscipientibus baptismum; et circa hoc quaeruntur duodecim.

1. Utrum omnes teneantur ad suscipiendum baptismum. — 2. Utrum aliquis possit salvari sine baptismo. — 3. Utrum baptismus sit dif-

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, circa med.

(2) Cap. *Pervenit*, et cap. *Dictum est*.

(3) Quod habetur De consecr. cap. 101, dist. 4.

(4) 7 in Dom. in Albis.

(5) Eccl. hierarch., cap. 7, vers. fin.

(6) De iis qui ab hoc munere prohibendi sunt,

Cf. *Teologia morale* DD. Gousset, t. ii, p. 67.

(7) Habetur cap. *In baptismo*, De consecrat., dist. 1.

(8) Hinc concilium Trident. (sess. xxiv, cap. 2) statuit ut « unus tantum, sive vir, sive mulier, vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant. » Et Rituale romanum: « Patrinus unus tantum, sive vir, sive mulier, vel ad summum unus et una adhibeantur; sed simul non admittuntur duo viri aut duæ mulieres. »

ferendus. — 4. Utrum peccatores sint baptizandi. — 5. Utrum peccatoribus baptizatis sint imponenda opera satisfactoria. — 6. Utrum requiratur confessio peccatorum. — 7. Utrum requiratur intentio ex parte baptizati. — 8. Utrum requiratur fides. — 9. Utrum pueri sint baptizandi. — 10. Utrum pueri Judæorum sint baptizandi invitis parentibus. — 11. Utrum aliqui sint baptizandi in maternis uteris existentes. — 12. Utrum furiosi et amentes sint baptizandi.

ART. I. — UTRUM OMNES

TENEANTUR AD SUSCEPTIONEM BAPTISMI¹.

De his etiam infra, quæst. Lxx, art. 2 ad 3, et Sent. iv, quæst. iii, art. 3, quæst. 2 corp. et ad 3, et dist. 6, quæst. i, art. 4, quæst. i corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 71.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneantur omnes ad susceptionem baptismi. Per Christum enim non est hominibus arctata via salutis. Sed ante Christi adventum poterant homines salvari sine baptismo. Ergo et post Christi adventum.

2. Præterea, baptismus maxime videtur esse institutus in remedium peccati originalis. Sed ille qui est baptizatus, cum non habeat originale peccatum, non videtur quod possit illud transfundere in prolem. Ergo filii baptizatorum non videntur esse baptizandi.

3. Præterea, baptismus datur ad hoc quod aliquis per gratiam a peccato munda-
detur. Sed hoc consequuntur illi qui sunt sanctificati in utero sine baptismo. Ergo non tenentur ad suscipiendum baptismum.

Sed contra est quod dicitur Joan. iii, vers. 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; et in lib. De eccl. dogmatibus² dicitur: "Baptizatis tantum iter salutis esse credimus."

CONCLUSIO. — Cum nemo nisi Christo incorporatus salutem consequi queat, manifestum est omnes homines ad baptismi susceptionem teneri, per quem Christo incorporantur et ipsius membra fiunt.

Respondeo dicendum quod ad illud homines tenentur sine quo salutem consequi non possunt. Manifestum est au-

tem quod nullus potest salutem consequi, nisi per Christum. Unde et Apostolus dicit³: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vite*. — Ad hoc autem datur baptismus ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ipsius⁴; unde dicitur Galat. iii, 27: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Unde manifestum est quod omnes ad baptismum tenentur, et sine eo non potest esse salus hominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod nunquam homines potuerunt salvari etiam ante Christi adventum, nisi fierent membra Christi, quia, ut dicitur Act. iv, 12, *non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*. Sed ante adventum Christi homines Christo incorporabantur per fidem futuri adventus; cujus fidei signaculum erat circumcisio, ut Apostolus dicit⁵; ante vero quam circumcisio institueretur, sola fide, ut Gregorius dicit⁶, cum sacrificiorum oblatione, quibus suam fidem antiqui patres profitebantur, homines Christo incorporabantur. Post adventum etiam Christi homines per fidem Christo incorporantur, secundum illud Ephes. iii, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Sed alio signo manifestatur fides rei jam præsentis, quam demonstraretur, quando erat futura, sicut etiam aliis verbis significatur præsens, præteritum et futurum. Et ideo licet ipsum sacramentum baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cujus baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (12, quæst. lxxxii, art. 3 ad 2), illi qui baptizantur, renovantur per baptismum secundum spiritum; corpus tamen remanet subjectum vetustati peccati, secundum illud Rom. viii, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum; spiritus vero*

xerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem; anathema sit.

(2) Cap. 74.

(3) Rom. v, 18.

(4) Per ipsum, ait concil. Florent., membra Christi ac de corpore efficitur Ecclesiæ.

(5) Adde, *sub cælo*, ut fert ipse textus, ut solummodo comparatio fiat ad homines quorum nullius nomen salvos facit.

(6) Rom. iv.

(7) Moral. lib. iv, cap. 3, a princ.

(1) Præter manichæos et alios hæreticos qui baptismum in aqua rejecerunt, pelagiani contenderunt baptismum non esse necessarium ad consequendum regnum cælorum; Wicleff, Zuinglius et Bucerius dixerunt illud sacramentum non esse necessarium infantibus prædestinatis; sociniani docuerunt non esse præceptum universale et perpetuum, sed pro certis personis et ad tempus. Contra quos concilium Tridentinum definivit (sess. vii, can. 5): "Si quis di-

vivit propter justificationem. Unde et Augustinus probat¹, quod "non baptizatur in homine quidquid in eo est." Manifestum est autem quod homo non generat generatione carnali secundum spiritum, sed secundum carnem. Et ideo filii baptizatorum cum peccato originali nascuntur; unde indigent baptizari.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali; non tamen ex hoc ipso consequuntur characterem, quo Christo configurentur. Et propter hoc si aliqui nunc sanctificarentur in utero², necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem characteris aliis membris Christi conformarentur.

ART. II. — UTRUM SINE BAPTISMO ALIQUIS POSSIT SALVARI³.

De his etiam 12. quæst. cxiii, artic. 3 ad 1, et Sent. iv, dist. 4, quæst. iii, art. 3, qu. ii corp. et ad 3, et Cont. gent. lib. iv, cap. 72, et quol. i, art. 4, et Joan. vi, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine baptismo nullus possit salvari. Dicit enim Dominus⁴: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed illi soli salvantur qui regnum Dei intrant. Ergo nullus potest salvari sine baptismo, quo aliquis regeneratur ex aqua et Spiritu sancto.

2. Præterea, in lib. De ecclesiast. dogmatibus⁵ dicitur: "Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota virtus sacramenti baptismi completur." Sed si aliquis sine baptismo posset salvari, maxime hoc haberet locum in catechumenis bona opera habentibus, qui videntur habere fidem per dilectionem operantem. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit salvari.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 3 et 4), sacramentum baptismi est de necessitate salutis. Necessarium autem est, sine quo non po-

test aliquid esse, ut dicitur⁶. Ergo videtur quod sine baptismo nullus possit consequi salutem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁷, "Invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse, et profuisse sine visibilibus sacramentis; visibilem vero sanctificationem quæ fit in sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, sed non posse prodesse." Cum igitur sacramentum baptismi ad visibilem sanctificationem pertineat, videtur quod sine sacramento baptismi aliquis possit salutem consequi per invisibilem sanctificationem.

CONCLUSIO. — Minime salvari possunt, qui nec re. nec voto, baptismi sacramentum susceperunt; qui vero salutem voto sacramentum baptismi susceperint, etsi non re, salvari possunt.

Respondeo dicendum quod sacramentum baptismi dupliciter potest alicui deesse: uno modo et re et voto, quod contingit illis qui nec baptizantur, nec baptizari volunt, quod manifeste ad contemptum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Et ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt, quia nec sacramentaliter, nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solum est salus; alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto; sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu prævenitur morte, antequam baptismum suscipiat, et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest⁸, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam Deus interiorius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Unde Ambrosius dicit⁹ de Valentiniano, qui catechumenus mortuus fuit: "Quem regeneraturus eram, amisi; verumtamen ille gratiam quam poposcit non amisit."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur I. Reg. xvi, 7, *Homo videt eam* tum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificationem.

(4) Joan. iii, 5. (5) Cap. 74.

(6) Metaph. lib. v, text. 6.

(7) Super Leviticum, quæst. xlviii.

(8) Votum requiritur explicitum in eo cui innotescit baptismus et ejus necessitas; sufficit autem implicitum ei qui nihil adhuc debaptismo audivit.

(9) Lib. De obitu Valentin., aliquant. a med.

(1) Contra Julianum, lib. vi, c. 17, circa med.
(2) Quamvis eorum sanctificatio nota esset; sicut S. Joannes, etsi sanctificatus in utero, circumciscus est (Luc. i).

(3) Negativa responsio de fide est, ut patet ex concilio Trident. (sess. vii, can. 4): "Si quis dixerit, sine eis sacramentis aut eorum voto, per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis adipisci; anathema sit." Et (sess. vi, cap. 7): "Sacramentum baptismi est sacramen-

quæ parent, Dominus autem intuetur cor. Ille autem qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore; sicut et Apostolus dicit¹, quod *circumcisio cordis est in spiritu, non in littera, cujus laus non ex hominibus, sed ex Deo est.*

Ad secundum dicendum, quod nullus pervenit ad vitam æternam, nisi absolutus ab omni culpa et reatu pœnæ; quæ quidem universalis absolutio fit in perceptione baptismi et in martyrio²; propter quod dicitur quod in martyrio omnia sacramenta baptismi complentur, scilicet quantum ad plenam liberationem a culpa et pœna. Si quis ergo catechumenus sit habens desiderium baptismi, quia aliter in bonis operibus non moreretur, quæ non possunt esse sine fide per dilectionem operante, talis decedens non statim pervenit ad vitam æternam, sed patietur pœnam pro peccatis præteritis; ipse tamen *salvus erit sic quasi per ignem*, ut dicitur I. Corinth. III, 5.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur sacramentum baptismi esse de necessitate salutis, quia non potest esse homini salus, nisi saltem in voluntate habeatur, quæ apud Deum reputatur pro facto.

ART. III. — UTRUM BAPTISMUS SIT DIFFERENDUS³.

De his etiam Sent. IV, dist. 4, quæst. III, artic. 1, quæst. II, et dist. 17, qu. III, art. 1, qu. IV corp. et De malo, quæst. IV, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus sit differendus. Dicit enim Leo papa⁴: "Duo tempora (id est, Pascha et Pentecoste) ad baptizandum a Romano pontifice legitime præfixa sunt. Unde dilectionem vestram moneamus ut nullos alios dies huic observationi misceatis." Videtur ergo quod oporteat non statim aliquem baptizari,

(1) Rom. II, 29.

(2) Martyrium prodest etiam infantibus, dum Ecclesia SS. Innocentes prout veros martyres colit. Hinc bene docet Suarez cum aliis, oppositum saltem temerarium. In adultis autem requiritur acceptatio martyrii, saltem habitualiter ex motivo supernaturali, ait Alphonsus (Theol. mor., lib. VI, n° 97).

(3) De fide est contra valdenses, petrobisianos et anabaptistas, infantes esse baptismi capaces, juxta illud conc. Trid. (sess. VII, can. 13): "Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse; ac propterea

sed usque ad prædicta tempora baptismum differri.

2. Præterea, in concilio Agathensi⁵ legitur: "Judæi, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad leges catholicas venire voluerint, octo menses inter catechumenos Ecclesiæ limen introeant; et si pura fide venire noscantur, tunc demum baptismi gratiam mereantur." Non ergo statim sunt homines baptizandi, sed usque ad certum tempus est differendum baptisma.

3. Præterea, sicut dicitur Isaia xxvii, vers. 9, *iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Sed magis videtur auferri peccatum, vel etiam diminui, si baptismus diu differatur; primo quidem quia peccantes post baptismum gravius peccant, secundum illud Hebr. x, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem Testamenti pollutum duxerit in quo sanctificatus est?* scilicet per baptismum. Secundo quia baptismus tollit peccata præterita, non autem futura; unde quanto magis baptismus differtur, tanto plura peccata tollit. Videtur ergo quod baptismus debeat diu differri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. v, 8: *Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem.* Sed perfecta conversio ad Deum est eorum qui regenerantur in Christo per baptismum. Non ergo debet baptismus differri de die in diem.

CONCLUSIO. — Pueri statim sunt baptizandi propter periculum mortis; adulti vero non statim, sed certo tempore, baptizari debent, nisi fuerint in fide perfecte instructi, aut in manifesto mortis periculo.

Respondeo dicendum quod circa hoc distinguendum est utrum sint baptizandi pueri vel adulti. Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma⁶; primo quidem quia non expe-

cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos; aut præstare omitti eorum baptismum, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ; anathema sit.

(4) Epist. 4, cap. 5.

(5) Can. 31, et habetur c. 93 De consecr., dist. 4.

(6) Qualis autem reputatur dilatio gravis, sunt qui putant dilationem ultra mensem esse gravem, si non adsit causa; si vero adsit, osse gravem ultra duos menses; Tournely censet dilationem non extendendam ultra quinque vel sex dies, sed probabilis est non esse gravem dilationem, nisi 10 aut 11 dies excedantur, ait S. Alphonsus (lib. VI, n° 118).

ctatur in eis major instructio, aut etiam plenior conversio; secundo propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi. — Adultis verò subveniri potest per solum baptismi desiderium, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo adultis, non statim cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus, primo quidem propter cautelam Ecclesiæ, ne decipiatur, sacramentum fecte accedentibus conferens, secundum illud I. Joan. iv, vers. 1: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint*; quæ quidem probatio sumitur de accedentibus ad baptismum, quando per aliquod spatium eorum fides et mores examinantur. Secundo hoc est necessarium ad utilitatem eorum qui baptizantur, quia aliquo temporis spatio indigent, ad hoc quod plene instruantur de fide et exercitentur in his quæ pertinent ad vitam christianam. Tertio hoc est necessarium ad quamdam reverentiam sacramenti, dum in solemnitatibus præcipuis, scilicet Paschæ et Pentecostes, homines ad baptismum admittuntur, et ita devotius sacramentum suscipiunt¹. — Hæc tamen dilatio est prætermittenda duplici ratione: primo quidem quando illi qui sunt baptizandi apparent perfecte instructi in fide, et ad baptismum idonei; sicut Philippus statim baptizavit Eunuchum, ut habetur Act. viii, et Petrus Cornelium et eos qui cum eo erant, ut habetur Act. x. Secundo propter infirmitatem aut aliquod periculum mortis. Unde Leo papa dicit²: “ Hi qui necessitate mortis, ægritudinis, obsidionis, persecutionis et naufragii urgentur, omni tempore debent baptizari. ” — Si tamen aliquis morte præveniatur, articulo necessitatis sacramentum excludente, dum expectat tempus ab Ecclesia institutum, salvatur, licet per ignem, ut supra dictum est (art. præc.). Peccat autem si ultra tempus institutum ab Ecclesia differat accipere ba-

ptismum, nisi ex causa necessaria, et licentia prælatorum Ecclesiæ. Sed tamen et hoc peccatum cum aliis deleri potest per succedentem contritionem, quæ supplet vicem baptismi, ut supra dictum est (in corp. et art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud mandatum Leonis papæ de observandis duobus temporibus in baptismo, intelligendum est de adultis, excepto tamen periculo mortis, quod semper in pueris est timendum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod illud de Judæis est institutum ad Ecclesiæ cautelam, ne simplicium fidem corrumpant, si non fuerint plene conversi; et tamen, ut ibidem subditur, “ si infra tempus præscriptum aliquod periculum infirmitatis incurrerint, debent baptizari. ”

Ad *tertium* dicendum, quod baptis-
mus per gratiam quam confert, non solum removet peccata præterita, sed etiam impedit peccata futura, ne fiant. Hoc autem præcipue desiderandum est ut homines non peccent, secundario autem ut levius peccent, vel etiam ut eorum peccata mündentur, secundum illud I. Joan. i, 1: *Filioli mei, hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*³.

ART. IV. — UTRUM PECCATORES SINT BAPTIZANDI⁴.

De his etiam infra, art. 8 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores sint baptizandi. Dicitur enim Zach. xiii, 1: *In die illa crit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae*; quod quidem intelligitur de fonte baptismali. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit etiam peccatoribus exhibendum.

2. Præterea, Dominus dicit⁵: *Non opus est valentibus medicus, sed male habentibus*. Male autem habentes sunt pecca-

(1) Ea de re conferri potest Catechismus romanus (part. II, n° 36).

(2) Ubi supra, cap. 6, circa princ.

(3) Ex his patet pravam fuisse consuetudinem eorum qui olim differebant baptismum donec mors instaret, ut interea licentius viverent, et tandem simul et semel ab omnibus culpis expenderentur.

(4) Docet D. Auctor poenitentiam peccatoribus esse necessariam ad baptismum suscipiendum; unde concil. Trid. ait (sess. xiv, cap. 1): “ Fuit quidem poenitentia necessaria illis etiam qui baptismi sacramento abluì petivissent, ut per-versitate abjecta et eliminata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. ” (5) Matth. ix, 12.

tores. Cum igitur spiritualis medici, scilicet Christi, medicina sit baptismus, videtur quod peccatoribus sit sacramentum baptismi exhibendum.

3. Præterea, nullum subsidium debet peccatoribus subtrahi. Sed peccatores baptizati ex ipso caractere baptismali spiritualiter adjuvantur, cum sit quædam dispositio ad gratiam. Ergo videtur quod sacramentum baptismi sit peccatoribus exhibendum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹: " Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. " Sed peccator, cum habeat voluntatem non dispositam, non cooperatur Deo, imo magis contrarium operatur. Ergo frustra adhiberetur ei baptismus ad justificationem non disposito².

CONCLUSIO. — Peccatoribus, voluntatem peccandi et in peccato perseverandi propositum habentibus, baptismus minime conferendus est, cum Christo conjungi et a peccato mundari nequeant; aliis vero peccati maculam et reatum habentibus conferri debet.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici peccator dupliciter: uno modo propter maculam et reatum præteritum, et sic peccatoribus est sacramentum baptismi conferendum, quia est ad hoc specialiter institutum, ut per ipsum peccatorum sordes mudentur, secundum illud Ephes. v, 26: *Mundans eam*, scilicet Ecclesiam, *lavacro aquæ in verbo vitæ*. Alio modo potest dici aliquis peccator ex voluntate peccandi, et proposito persistendi in peccato; et sic peccatoribus non est sacramentum baptismi conferendum, primo quidem quia per baptismum homines Christo incorporantur, secundum illud Gal. iii, 37: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Quamdiu autem aliquis habet voluntatem peccandi, non potest

esse Christo conjunctus, secundum illud II. Corinth. vi, 14: *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Unde et Augustinus dicit³, quod " nullus suæ voluntatis arbiter constitutus potest novam vitam inchoare, nisi eum veteris vitæ poeniteat. " Secundo quia in operibus Christi et Ecclesiæ nihil debet fieri frustra. Frustra autem est quod non pertingit ad finem ad quem est ordinatum. Nullus autem habens voluntatem peccandi simul potest a peccato mundari, ad quod ordinatur baptismus; quia hoc esset ponere contradictoria esse simul. Tertio quia in sacramentalibus signis non debet esse aliqua falsitas. Est autem signum falsum, cui res significata non respondet. Ex hoc autem quod aliquis lavandum se præbet per baptismum, significatur quod se disponat ad interiorem ablutionem; quod non contingit de eo qui habet propositum persistendi in peccato. Unde manifestum est quod talibus sacramentum baptismi non est conferendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum est intelligendum de peccatoribus qui habent voluntatem recedendi a peccato.

Ad *secundum* dicendum, quod spiritualis medicus, scilicet Christus, operatur dupliciter: uno modo interius per seipsum, et sic præparat voluntatem hominis, ut bonum velit, et malum odit; alio modo operatur per ministros, exterius adhibendo sacramenta, et sic operatur perficiendo exterius id quod est interius inchoatum. Et ideo sacramentum baptismi non est exhibendum nisi ei in quo interioris conversionis aliquod signum apparet⁴; sicut nec medicina corporalis adhibetur infirmo, nisi in eo aliquis motus vitalis naturæ appareat.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus

infra, quæst. 73, art. 3 ad 1): " In baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed nullus peccator persistens in voluntate peccandi potest fieri membrum Christi; quod est incorporari Christo. Ergo huiusmodi peccator non est baptizandus, quia frustra baptizaretur. "

(3) Lib. De poenitentia, hom. ult. inter 50, c. 2, a princ.

(4) Poenitentia ante baptismum requisita debet esse vera contritio, saltim imperfecta. Quod confirmari potest, ait Sylvius, ex concil. Trid. sess. xiv, cap. 4, ubi allata contritionis definitione, dicit: " Fuit autem quovis tempore, ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius. "

(1) Tract. 72 in Joan. implic., a med., sed expresse serm. 15 De verb. Ap., c. 11, circa med.

(2) Hoc tantum argumentum, *Sed contra*, habent veteres edit. et codd. an. 1478 et 1535, penes Theologos, desumptum ex Sent. iv, dist. 4, quæst. iii, art. 2, levi tantum differentia in minori propositione; legitur enim ibi, *in contrarium*; et in conclusione: *Ergo in baptismo non justificatur*. Et hoc tamen huic loco additum, optime arguit Garcia ex antiquioribus Mss. libris, qui nullum habent. Editio romana et posteriores, aliæ uno contextu, aliæ ad marginem addunt aliud sequens: " *Sed contra* est quod Augustinus ad Bonifacium dicit (habetur in lib. 1 De peccator. merit. et remiss., cap. 26, a med.; vide

est fidei sacramentum. Fides autem informis non sufficit ad salutem, nec ipsa est fundamentum; sed sola fides formata, quæ per dilectionem operatur, ut Augustinus dicit ¹. Unde nec sacramentum baptismi salutem conferre potest cum voluntate peccandi, quæ fidei formam excludit. Non est autem per impressionem characteris baptismalis aliquis disponendus ad gratiam, quamdiu in eo apparet voluntas peccandi, quia "Deus neminem ad virtutem compellit," sicut Damascenus dicit ².

ART. V. — UTRUM PECCATORIBUS BAPTIZATIS SINT IMPONENDA OPERA SATISFACTORIA ³.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et infra, art. 6 corp. et Sent. II, dist. 6, quæst. I, art. 1, qu. I corp. et III, dist. 19, art. 3, qu. II ad 1, et IV, dist. 6, quæst. I, art. 1, qu. I corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 58, et Rom. XI, lect. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda. Hoc enim ad justitiam Dei pertinere videtur ut pro quolibet peccato aliquis puniatur, secundum illud Eccle. ult., 14: *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in iudicium*. Sed opera satisfactoria imponuntur peccatoribus in penam præteritorum peccatorum. Ergo videtur quod peccatoribus baptizatis sint opera satisfactoria imponenda.

2. Præterea, per opera satisfactoria exercitantur peccatores de novo conversi ad justitiam, et subtrahuntur eis occasiones peccandi: nam satisfacere est peccatorum causas excidere, et peccatis aditum non indulgere. Sed hoc maxime est necessarium nuper baptizatis. Ergo videtur quod baptizatis sint opera satisfactoria injungenda.

3. Præterea, non minus debitum est ut homo Deo satisfaciatur quam proximo. Sed nuper baptizatis injungendum est ut satisfaciant proximis, si eos læserint. Ergo est etiam eis injungendum ut Deo satisfaciant per opera penitentiae.

Sed contra est quod Ambrosius ⁴ super illud Rom. XI: *Sine penitentia sunt dona*

et vocatio Dei, dicit: "Gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planctum vel etiam opus aliquod, sed solam fidem, et omnia gratis condonat."

CONCLUSIO. — Ei qui baptizatur, nullum est satisfactionis opus injungendum, cum passio et mors Christi, cui per baptismum homo incorporatur, pro peccatis omnium plane satisfecerit.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ⁵, *quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus; consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem, ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi*. Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. XLVIII et XLIX), quod mors Christi satisfactoria fuit sufficienter pro peccatis, non solum nostris, sed etiam totius mundi, ut dicitur I. Joan. II, 2. Et ideo ei qui baptizatur, pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio injungenda; hoc enim esset injuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁶, ad hoc baptismus valet "ut baptizati Christo incorporentur, ut membra ejus." Unde ipsa pœna Christi fuit satisfactoria pro peccatis baptizatorum, sicut et pœna unius membri potest esse satisfactoria pro peccato alterius membri. Unde Isa. LIII, 4 dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*.

Ad secundum dicendum, quod nuper baptizati exercitandi sunt ad justitiam, non per opera pœnalia ⁷, sed per opera facilia, "ut quasi quodam lacte facilis exercitii promoveantur ad perfectiora," ut Glossa ⁸ dicit super illud Psal. cxxx: *Sicut ablactatus est super matre sua*. Unde et Dominus discipulos suos de novo conversos a jejuniis excusavit, ut patet Matth. IX. Et hoc est quod dicitur I. Petri II, 2: *Sicut modo geniti infantes lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*.

peccator. merit. et remissione, cap. 26, a med.

(7) Quod intelligendum est, ait Sylviuſ, de operibus difficilioribus et de eo quod fieri debet ordinarie. Nam ex causis, ut ad corrigendos pravos mores et affectus, ad excitandam devotionem et contritionem, ad impetrandum ne effectus baptismi impediatur, ante vel post ejus receptionem quadam injungi possunt.

(8) Ord. implic.

(1) Lib. de fide et operibus, cap. 16.

(2) Orth. fid. lib. II, cap. 30, in princ.

(3) Hujus sacramenti effectus, ait concilium Florentinum, est remissio omnis culpæ originalis et actualis; omnis quoque pœnæ quæ pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis præteritis injungenda est satisfactio. (4) Alius auctor. (5) Rom. VI, 3

(6) De baptismo parvulorum, lib. I, seu de

Ad *tertium* dicendum, quod restituere male ablata proximis, et satisfacere eis de injuriis illatis, est cessare a peccando, quia hoc ipsum quod est detinere aliena, et proximum læsum non placare, est peccatum. Et ideo peccatoribus baptizatis injungendum est quod satisficiant proximis, sicut et quod desistant a peccato; non est autem eis injungendum quod pro peccatis præteritis aliquam pœnam patiantur.

ART. VI. — UTRUM PECCATORES AD BAPTISMUM ACCEDENTES TENEANTUR SUA PECCATA CONFITERI ¹.

De his etiam Sent. III, dist. 19, art. 3, qu. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 18, et Rom. XI, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri. Dicitur enim Matth. III, 6 quod *baptizabantur multi a Joanne in Jordane, confitentes peccata sua*. Sed baptismus Christi est perfectior quam baptismus Joannis. Ergo videtur quod multo magis illi qui sunt baptizandi baptismo Christi, debeant sua peccata confiteri.

2. Præterea, Proverb. XXVIII, 13 dicitur: *Qui abscondit scelera sua non dirigetur, qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Sed ad hoc aliqui baptizantur ut de peccatis suis misericordiam consequantur. Ergo baptizandi debent sua peccata confiteri.

3. Præterea, pœnitentia requiritur ante baptismum, secundum illud Act. II, vers. 38: *Agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum*. Sed confessio est pars pœnitentiæ. Ergo videtur quod confessio peccatorum requiratur ante baptismum.

Sed *contra* est quod confessio peccatorum debet esse cum fletu; dicit enim Augustinus in libro De pœnitentia ²: "Omnis ista varietas confitenda est et deflenda." Sed, sicut Ambrosius dicit ³ sup. illud Rom. XI: *Sine pœnitentia sunt dona*, "gratia Dei in baptismo non requirit gemitum, neque planetum." Ergo

a baptizandis non est requirenda confessio peccatorum.

CONCLUSIO. — Cum confessio peccatorum ad pœnitentiæ sacramentum pertineat, accedentes ad baptismum, non oportet confiteri peccata sacerdoti, sed soli Deo, ea nimirum mente cogitando atque deflendo.

Respondeo dicendum quod duplex est peccatorum confessio: una quidem interior, quæ fit Deo; et talis confessio peccatorum requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat; "non enim potest inchoare novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ," ut dicit Augustinus ⁴. Alia vero est confessio peccatorum exterior, quæ fit sacerdoti, et talis confessio non requiritur ante baptismum; primo quidem quia talis confessio, cum respiciat personam ministri, pertinet ad pœnitentiæ sacramentum, quod non requiritur ante baptismum, quia est janua omnium sacramentorum; secundo quia confessio exterior, quæ fit sacerdoti, ordinatur ad hoc quod sacerdos confitentem absolvat a peccatis, et liget ad opera satisfactoria, quæ baptizatis non sunt imponenda, ut supra dictum est (art. præc.), nec etiam baptizati indigent remissione peccatorum per claves Ecclesiæ, quibus omnia remittuntur per baptismum; tertio quia ipsa particularis confessio homini facta, est pœnosa propter verecundiam confitentis. Baptizato autem nulla exterior pœna imponitur ⁵. Et ideo a baptizatis non requiritur specialis confessio peccatorum; sed sufficit generalis, quam faciunt, cum secundum ritum Ecclesiæ abrenuntiant Satanae et omnibus pompis ejus. Et hoc modo dicit quædam Glossa ⁶ Matth. III, quod "in baptismo Joannis exemplum dabatur baptizandis confitendi peccata, et promittendi meliora." Si qui tamen baptizandi ex devotione sua peccata confiteri vellent, esset eorum confessio audienda ⁷, non ad hoc quod eis satisfactio imponeretur, sed ad hoc quod con-

(1) Nullum aliud sacramentum conferri potest ante baptismum. Unde Eugenius IV in Decret. cont. armen. ait: "Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est."

(2) Alius auctor, De vera et falsa pœnitentia, cap. 14, parum a princ. (3) Alius auctor.

(4) Lib. De pœnitentiâ, hom. ult. inter 50, cap. 21, a princ.

(5) Hinc neque baptizatis in vigilia Paschæ jejunium usque ad Pentecosten indicitur, ut 22, quæst. CXXXIX, art. 1.

(6) Ord. sup. illud: *Et baptizabantur ab eo*.

(7) Hæc confessio foret actus quidam humilitatis, sed non esset sacramentalis. Apud aliquos fuit olim observatum ut baptizandi confessionem præmitterent; quæ consuetudo, ut non erat universalis, ita dudum desiit.

tra peccata consueta eis spiritualis informatio vitæ traderetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in baptismo Joannis non remittebantur peccata, sed erat baptismus pœnitentiæ. Et ideo convenienter accedentes ad illud baptisma confitebantur peccata, ut secundum qualitatem peccatorum eis pœnitentia determinaretur. Sed baptismus Christi est sine exteriori pœnitentia, ut Ambrosius dicit ¹. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod baptizatis sufficit confessio interior Deo facta, et etiam exterior generalis, ad hoc quod dirigantur, et misericordiam consequantur; nec requiritur confessio specialis exterior, sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod confessio est pars pœnitentiæ sacramentalis; quæ non requiritur ante baptismum ², ut dictum est (in corp. art.), sed requiritur interioris pœnitentiæ virtus.

ART. VII. — UTRUM EX PARTE BAPTIZATI REQUIRATUR INTENTIO SUSCIPIENDI SACRAMENTUM BAPTISMI ³.

De his etiam infra, quæst. LIX, art. 9, et Sent. IV, dist. 6, quæst. 1, art. 2, quæst. III, et dist. 27, quæst. 1, art. 2, quæst. IV corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi. Baptizatus enim se habet sicut patiens in sacramento. Intentio autem non requiritur ex parte patientis, sed ex parte agentis. Ergo videtur quod ex parte baptizati non requiratur intentio suscipiendi baptismum.

2. Præterea, si prætermittatur id quod requiritur ad baptismum, homo est denuo baptizandus, sicut cum prætermittitur invocatio Trinitatis, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 6). Sed ex hoc non videtur aliquis esse denuo baptizandus, quod intentionem non habeat suscipiendi baptismum; alioquin cum de intentione baptizati non constet, quilibet posset petere se denuo baptizari

propter intentionis defectum. Non videtur ergo quod intentio requiratur ex parte baptizati ut suscipiat sacramentum.

3. Præterea, baptismus contra peccatum originale datur. Sed originale peccatum contrahitur sine intentione nascentis. Ergo baptismus, ut videtur, intentionem non requirit ex parte baptizati.

Sed *contra* est quod secundum ritum Ecclesiæ ⁴ baptizandi profitentur se petere ab Ecclesia baptismum, per quod profitentur suam intentionem de susceptione sacramenti.

CONCLUSIO. — Cum per baptismum veteri vitæ moriamur, novamque inchoemus, necessaria est baptizando baptismi suscipiendi intentio, qui novæ vitæ principium est.

Respondeo dicendum quod per baptismum aliquis moritur veteri vitæ peccati, et incipit quamdam vitæ novitatem, secundum illud Rom. VI, 4: *Consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus*. Et ideo, sicut ad hoc quod homo moriatur veteri vitæ, requiritur, secundum Augustinum ⁵, in habente usum liberi arbitrii voluntas, qua eum veteris vitæ pœniteat; ita requiritur voluntas, qua intendat vitæ novitatem, cujus principium est ipsa susceptio sacramenti; et ideo ex parte baptizati requiritur voluntas, sive intentio suscipiendi sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in justificatione quæ fit per baptismum, non est passio cōacta, sed voluntaria; et ideo requiritur intentio recipiendi id quod ei datur.

Ad *secundum* dicendum, quod si in adulto deesset intentio suscipiendi sacramentum, esset rebaptizandus; si tamen hoc non constaret, esset dicendum: *Si non es baptizatus, ego te baptizo*.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus

cuerunt aut mortuos sine baptismo esse baptizandos, aut vivos pro ipsis. Hunc errorem proscripsit conc. Carthag. III, can. 6: *• Caven- dum est, inquit, ne mortuos posse baptizari fratrum infirmitas credat. •*

(4) Sic enim in ordine romano oblatum sibi ad baptismum infantem interrogat sacerdos in persona suscipientis: *Vis baptizari?* Et respondere debet interrogatus: *Volo*.

(5) Hom. ult. inter 50, cap. 2, a princ.

(1) Loc. sup. cit.

(2) Pœnitentia non fuit instituta nisi ad dimittenda peccata post baptismum commissa, juxta illud conc. Trident. (sess. XIV, can. 1): *• Si quis dixerit in catholica Ecclesia pœnitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino institutum; anathema sit. •*

(3) Hujus articuli doctrina adversatur corinthianis, marcionitis et cataphrygibus, qui do-

ordinatur non solum contra originale peccatum, sed etiam contra actualia, quæ per voluntatem et intentionem causantur.

ART. VIII. — UTRUM FIDES REQUIRATUR EX PARTE BAPTIZATI ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 6, qu. 1, art. 3, qu. 1, et quæst. 11, art. 2, quæst. iii corp. et dist. 9, art. 2, quæst. 11 ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod fides requiratur ex parte baptizati. Sacramentum enim baptismi a Christo est institutum. Sed Christus formam baptismi tradens fidem baptismi præmittit, dicens ²: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. Ergo videtur quod nisi sit fides, non possit esse sacramentum baptismi.

2. Præterea, nihil frustra in sacramentis Ecclesiæ agitur. Sed secundum ritum Ecclesiæ ille qui accedit ad baptismum, de fide interrogatur, cum dicitur: *Credis in Deum Patrem?* etc. Ergo videtur quod fides ad baptismum requiratur.

3. Præterea, ad baptismum requiritur intentio suscipiendi sacramentum. Sed hoc non potest esse sine recta fide, cum baptismus sit rectæ fidei sacramentum; per eum enim incorporantur homines Christo, ut Augustinus dicit ³. Hoc autem non potest esse sine recta fide, secundum illud Ephes. iii, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo videtur quod ille qui non habet rectam fidem, non possit suscipere sacramentum baptismi.

4. Præterea, infidelitas est gravissimum peccatum, ut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. x, art. 3). Sed permanentes in peccato non sunt baptizandi. Ergo etiam nec permanentes in infidelitate.

Sed contra est quod Gregorius scribens Quirino episcopo ⁴, dicit: "Ab antiqua patrum institutione didicimus ut qui apud hæresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam Ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis, aut impositione manus, aut sola professione fidei ad sinum matris Ecclesiæ revocen-

tur. „ Hoc autem non esset, si recta fides esset de necessitate baptismi. Non ergo recta fides ex necessitate requiritur ad susceptionem baptismi.

CONCLUSIO. — Ex parte gratiæ, quam quis per baptismum consequitur, exigitur in suscipiente fides; ex parte vero characteris non necessaria est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (qu. lxiii, art. 6, et qu. lxvi, art. 9), duo efficiuntur in anima per baptismum, scilicet character et gratia. Dupliciter ergo aliquid ex necessitate requiritur ad baptismum: uno modo, sine quo gratia haberi non potest, quæ est ultimus effectus sacramenti; et hoc modo recta fides ex necessitate requiritur ad baptismum, quia, sicut dicitur Rom. iii, 22, *justitia Dei est per fidem Jesu Christi*. Alio modo requiritur aliquid ex necessitate ad baptismum, sine quo character baptismatis imprimi non potest; et sic recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum, sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cætera quæ sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de baptismo, secundum quod perducit homines ad salutem per gratiam justificantem, quod quidem sine recta fide esse non potest; et ideo signanter dicit: *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit*.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia intendit homines baptizare, ut emundentur a peccato, secundum illud Is. xxvii, vers. 9: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum*. Et ideo quantum est de se, non intendit dare baptismum nisi habentibus rectam fidem, sine qua non est remissio peccatorum; et propter hoc interrogat accedentes ad baptismum an credant. Si tamen sine recta fide aliquis baptismum suscipiat extra Ecclesiam, non percipit illud ad suam salutem. Unde Augustinus dicit ⁵: "Ecclesia paradiso comparata indicat nobis posse quidem baptismum ejus homines etiam

(1) • Non interest, dicitur in Decret. (cap. *Sicut in sacramentis*, De consecrat., dist. 4), cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus ille qui accipit sacramentum: interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quæstionem nihil interest. •

(2) Marci ult., 16.

(3) De baptismo parvulorum. lib. i, seu De peccat. merit. et remiss., cap. 26, a med.

(4) In Regist. lib. ix, epist. 61, a princ.

(5) De bapt. cont. Donatist. lib. iv, in princ.

foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem percipere vel tenere. „

Ad *tertium* dicendum, quod etiam non habens rectam fidem circa alios articulos, potest habere rectam fidem ¹ circa sacramentum baptismi, et ita non impeditur quin possit habere intentionem suscipiendi sacramentum baptismi. Si tamen etiam circa hoc sacramentum non recte sentiat, sufficit ad perceptionem sacramenti generalis intentio, qua intendit suscipere baptismum, sicut Christus instituit, et sicut Ecclesia tradit.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut sacramentum baptismi non est conferendum ei qui non vult ab aliis peccatis recedere, ita etiam nec ei qui non vult infidelitatem deserere. Uterque tamen suscipit sacramentum, si ei conferatur, licet non ad salutem.

ART. IX. — UTRUM PUERI SINT BAPTIZANDI ².

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quest. iii, art. 1, q. 1, et De malo, q. iv, art. 1 corp. princ. et quol. iv, art. 10 corp. et quol. ix, art. 22 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sint baptizandi. In eo enim qui baptizatur, requiritur intentio suscipiendi sacramentum, ut supra dictum est (art. 7 hujus quest.). Hujusmodi autem intentionem non possunt pueri habere, cum non habeant usum liberi arbitrii. Ergo videtur quod non possint suscipere sacramentum baptismi.

2. Præterea, baptismus est fidei sacramentum, ut supra dictum est ³ (qu. lxxv, art. 1). Sed pueri non habent fidem, quæ consistit in credentium voluntate, ut Augustinus dicit ⁴. Nec etiam potest dici quod salventur in fide parentum; quia quandoque parentes sunt infideles, et sic magis per eorum infidelitatem damnarentur. Ergo videtur quod pueri non possint baptizari.

(1) Non divinam sive theologicam, sed humanam quæ qualemcumque rectum sensum circa baptismum significat, ut ex antithesi adjuncta patet: *si circa hoc sacramentum non recte sentiat*, etc. Unde non obstat quod (22, qu. v, art. 3) dicit unius articuli fidem sine alio non haberi.

(2) De fide est, contra valdenses, petrobussianos et anabaptistas paucos esse baptizandos, juxta illud conc. Trid. (sess. vii, can. 13): „ Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo, inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut præstare omitti eorum baptismum, quam

3. Præterea, I. Petri iii, 21 dicitur quod *homines salvos facit baptismus, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio in Deum*. Sed pueri neque conscientiam habent bonam vel malam, cum non habeant usum rationis; neque etiam convenienter ipsi interrogantur, cum non intelligant. Non ergo pueri debent baptizari.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit ⁵: „ Divini nostri duces, scilicet apostoli, probaverunt infantes recipi ad baptismum. „

CONCLUSIO. — Pueri baptizandi sunt cum sint originali peccato obnoxii, et ut a pueritia in religione christiana enutriti firmiter in ea perseverent.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ⁶, *si unius delicto mors regnavit per unum*, scilicet per Adam, multo magis abundantiam gratiæ, et donationis, et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. Pueri autem ex peccato Adæ peccatum originale contrahunt; quod patet ex hoc quod sunt mortalitati subjecti, quæ per peccatum primi hominis in omnes pertransiit, ut Apostolus ⁷ dicit. Unde multo magis pueri possunt per Christum gratiam accipere, ut regnent in vita æterna. Ipse autem Dominus dicit ⁸, quod *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde necessarium fuit pueros baptizari, ut sicut per Adam damnationem incurrerunt nascendo, ita per Christum salutem consequantur renascendo. — Fuit etiam conveniens pueros baptizari, ut a pueritia nutriti in his quæ sunt christianæ vitæ, firmiter in ea perseverent, secundum illud Prov. xxii, 6: *Adolescens juxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea*. Et hanc rationem assignat Dionysius ⁹.

Ad primum ergo dicendum, quod re eos, non actu proprio credentes, baptizari in sola fide Ecclesiæ; anathema sit. „

(3) Nimirum ubi *fidei sacramentum* dici notatur, quia est *quædam protestatio fidei*.

(4) Super Joan. tract. 26, aliquant. a princ., et lib. de prædest. sanct. cap. 5, in fin.

(5) Eccl. hierarch. cap. ult., vers. fin.

(6) Rom. v, 17. (7) Ibidem. (8) Joan. iii, 5.

(9) Eccl. hierarch. cap. ult., vers. fin. — Constanti Ecclesiæ traditione observatum est ut parvuli baptizentur, quod patet ex Clem. Rom. (lib. vi), Const. (c. 15), Orig. (Hom. viii in Lev.), August. (De baptismo, lib. iv, cap. 24), Hieron. (in fine lib. iii contra pelagianos ex concil. Milevit., can. 2), et sic deinceps.

generatio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis natiuitati carnali, quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur; ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt. Unde Augustinus dicit ¹: “Mater Ecclesia maternum os parvulis præbet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem.” Et ²: “Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur etiam non pœnitentes habeantur, cum per eorundem verba gestantium, diabolo et huic sæculo abrenuntiare monstrantur?” Et eadem ratione possunt dici intendentes, non per actum propriæ intentionis, cum ipsi quandoque contra nitantur et plorent, sed per actum eorum a quibus offeruntur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus scribens Bonifacio ³ dicit, “in Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis, quæ in baptismo remittuntur, peccata traxerunt.” Nec impeditur eorum salus, si parentes sint infideles, quia, sicut Augustinus dicit eidem Bonifacio scribens ⁴, “offeruntur parvuli ad percipiendam spirituales gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. Ab omnibus namque offerri recte intelliguntur, quibus placet quod offeruntur, et quorum charitate ad communionem sancti Spiritus adiunguntur.” Infidelitas autem propriorum parentum, etiamsi eos post baptismum dæmoniorum sacrificiis imbuere conentur, pueris non nocet, quia, ut Augustinus ⁵ dicit, “puer semel generatus per aliorum carnalem voluptatem, cum semel regeneratus fuerit per aliorum spirituales voluntatem, deinceps non potest vinculo alienæ iniquitatis obstringi, cui nulla sua voluntate consentit, secundum illud

Ezech. xvn. 4: *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii; anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Sed ideo ex Adam traxit quod sacramenti illius gratia solveretur, quia nondum erat anima separatim vivens. „Fides autem unius, imo totius Ecclesiæ, parvulo prodest per operationem Spiritus sancti, qui unit Ecclesiam, et bona unius alteri communicat.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut puer, cum baptizatur, non per seipsum, sed per alios credit, ita non per seipsum, sed per alios interrogatur; et interrogati confitentur fidem Ecclesiæ in persona pueri, qui huic fidei aggregatur per fidei sacramentum. Conscientiam autem bonam consequitur puer etiam in seipso, non quidem actu, sed habitu per gratiam justificantem.

ART. X. — UTRUM PUERI JUDEORUM VEL ALIORUM INFIDELIUM SINT INVITIS PARENTIBUS BAPTIZANDI ⁶.

De his etiam 2 2, quæst. 10, art. 12, et quod. ii, art. 7, et li corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judæorum vel aliorum infidelium sint baptizandi, etiam invitis parentibus. Magis enim debet homini subveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed puero in periculo mortis temporalis existenti est subveniendum, etiamsi parentes per malitiam contraniterentur. Ergo multo magis est subveniendum pueris infidelium filiis per baptismum contra periculum mortis æternæ, etiam invitis parentibus.

2. Præterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed Judæi sunt servi regum et principum, et quicumque etiam alii infideles. Ergo absque omni injuria possunt principes filios Judæorum, vel aliorum servorum infidelium facere baptizari.

3. Præterea, quilibet homo est magis Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum si pueri infidelium filii parentibus carnalibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

Sed *contra* est quod in Decret. dist. 45 ⁷ ex concil. Toletano IV ⁸ sic dicitur: “De Judæis præcipit sancta synodus

(1) De peccatorum meritis et remissione, lib. 1, cap. 25, circa fin.

(2) Cap. 19, circa fin.

(3) Cont. duas epist. Pelag. lib. 1. cap. 22.

(4) Epist. 98, al. 23, circa med.

(5) Ibidem, circa princ.

(6) Conf. quod jam ea de re dictum est (2 2, quæst. x, art. 12). (7) Cap. 5. (8) Can. 57.

nemini deinceps ad credendum vim inferre; non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma justitiæ. „

CONCLUSIO. — Filii infidelium, cum ante usum liberi arbitrii sub parentum cura sint, non sunt eo tempore invitis parentibus baptizandi; habentes tamen usum liberi arbitrii, cum in divinis suæ sint potestatis, recte ad baptismum suscipiendum admoneri atque induci possunt.

Respondeo dicendum quod pueri infidelium filii aut habent usum rationis, aut non habent. Si autem habent, jam quantum ad ea quæ sunt juris divini vel naturalis, incipiunt suæ potestatis esse; et ideo propria voluntate, invitis parentibus, possunt baptismum suscipere, sicut et matrimonium contrahere. Et ideo tales licite moneri possunt et induci ad suscipiendum baptismum. — Si vero nondum habent usum liberi arbitrii, secundum jus naturale sunt sub cura parentum, quamdiu ipsi sibi providere non possunt. Unde etiam de pueris antiquorum dicitur quod salvabantur in fide parentum. Et ideo contra justitiam naturalem esset, si tales pueri invitis parentibus baptizarentur; sicut etiam si aliquis habens usum rationis baptizaretur invitus. Esset etiam periculosum taliter filios infidelium baptizare, quia de facili ad infidelitatem redirent propter naturalem affectum ad parentes. Et ideo non habet hoc Ecclesiæ consuetudo, quod filii infidelium invitis parentibus baptizentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod a morte corporali non est aliquis eripendus contra ordinem juris civilis: puta si aliquis a suo iudice condemnatur ad mortem, nullus debet cum violenter a morte eripere. Unde nec aliquis debet irrumpere ordinem juris naturæ, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad *secundum* dicendum, quod Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad *tertium* dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per

quam Deum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

ART. XI. — UTRUM PUERI

IN MATERNIS UTERIS POSITI SINT BAPTIZANDI ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 6, quæst. 1, artic. 1, qu. 1, et dist. 23, qu. 11, art. 8, qu. 1, ad 1 et 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in maternis uteris existentes possint baptizari. Efficacius enim est donum Christi ad salutem quam peccatum Adæ ad damnationem, ut Apostolus dicit ². Sed pueri in maternis uteris damnantur propter peccatum Adæ. Ergo multo magis salvari possunt per donum Christi; quod quidem fit per baptismum. Ergo pueri in maternis uteris existentes possunt baptizari.

2. Præterea, puer in utero matris existens aliquid matris esse videtur. Sed baptizata matre, baptizatur quidquid est ejus intra ipsam existens. Ergo videtur quod, baptizata matre, baptizetur puer in utero ejus existens.

3. Præterea, mors æternæ peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur, et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer æternaliter damnetur, absque baptismo decedens.

4. Præterea, contingit quandoque quod aliqua pars pueri prius egreditur, sicut legitur Gen. xxxviii, 27, quod *pariente Thamar, in ipsa effusione infantium unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens: Iste egredietur prior; illo vero manum retrahente, egressus est alter*. Quandoque autem in tali casu imminet periculum mortis. Ergo videtur quod illa pars debeat baptizari, puero adhuc in materno utero existente.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³: „Nemo renascitur, nisi primo nascatur. „ Sed baptismus est quædam spiritalis regeneratio. Non ergo debet aliquis baptizari, priusquam ex utero nascatur.

(1) Probabilius videtur, ait Billuart, in casu posito, infantem nec licite, nec valide posse baptizari. Est sententia omnium antiquorum et ex recentioribus auctoribus Alexander, Juenin, Ha-

bert, Lherminier, Gotti, Tournely, Berti, etc., contra quosdam alios recentiores.

(2) Rom. v.

(3) Ep. ad Dardan., 287, al. 57, inter med. et fin.

CONCLUSIO. — Cum infantis in utero materno existentis corpus aqua ablui non possit, patet non posse in materno utero infantem baptizari.

Respondeo dicendum quod de necessitate baptismi est quod corpus baptizandi aliquo modo aqua abluatur, cum baptismus sit quædam ablutio, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 1). Corpus autem infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua¹; nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis, qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc esse non potest, tum quia anima pueri, ad cujus sanctificationem ordinatur baptismus, distincta est ab anima matris; tum quia corpus pueri animati jam est formatum, et per consequens a corpore matris distinctum, et ideo baptismus quo mater baptizatur, non redundat in prolem in utero matris existentem. Unde Augustinus dicit²: “ Si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertinet, ita ut ejus pars imputetur, non baptizaretur infans, cujus mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum ipse etiam, scilicet infans, baptizetur, non utique ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat. „ Et ita relinquitur quod nullo modo infantes in matris uteris existentes baptizari possunt³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pueri in matris uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant; unde non possunt subijci actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem; possunt tamen subijci operationi Dei apud quem vivunt, ut quodam privilegio gratiæ sanctificationem consequantur, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad *secundum* dicendum, quod membrum interius matris est aliquid ejus per continuationem et unionem natu-

ralem partis ad totum; puer autem in utero matris existens est aliquid ejus per quamdam colligationem corporum distinctorum. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod *non sunt facienda mala ut veniant bona*, ut dicitur Rom. III, 8; et ideo non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum. Si tamen mater mortua fuerit vivente prole in utero, debet aperiri, ut puer baptizetur.

Ad *quartum* dicendum, quod expectanda est totalis egressio pueri ex utero ad baptismum, nisi mors immineat. Si tamen primo caput egrediatur, in quo fundantur omnes sensus, debet baptizari, periculo imminente; et non est postea rebaptizandus, si eum perfecte nasci contigerit. Et videtur idem faciendum, quæcumque alia pars egrediatur periculo imminente. Quia tamen in nulla exteriorum partium integritas vitæ ita consistit sicut in capite, videtur quibusdam quod propter dubium, quacumque alia parte corporis abluta, puer post perfectam nativitatem sit baptizandus sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo*⁴.

ART. XII. — UTRUM FURIOSI ET AMENTES DEBEANT BAPTIZARI⁵.

De his etiam Sent. IV, dist. 4, quæst. III, artic. 1, quæst. III, et dist. 18, quæst. I, artic. 3, qu. I corp. et De ver. quæst. XXVIII, art. 3 ad 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod furiosi et amentes non debeant baptizari. Ad susceptionem enim baptismi requiritur intentio in eo qui baptizatur, ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst.). Sed furiosi et amentes, cum careant usu rationis, non possunt habere nisi inordinatam intentionem. Ergo non debent baptizari.

2. Præterea, homo bruta animalia superexcedit in hoc quod habet rationem. Sed furiosi et amentes non habent usum rationis, et quandoque etiam in eis non expectatur, sicut expectatur in pueris.

• tere il battesimo sotto condizione se il bambino nasce. »

(4) Si infans caput emisit, et periculum mortis immineat, ait Rituale romanum, baptizatur in capite, nec postea si vivus evaserit, erit iterum baptizandus; et si aliud membrum emisit quod vitalem motum indicet in illo, et periculum impendeat, baptizatur, et tunc si natus vixerit, erit sub conditione baptizandus.

(5) Doctrina hujus articuli constat ex praxi et auctoritate Ecclesiæ. Cf. Catechismum romanum, part. II, n° XXXIX.

(1) Attamen ex observationibus hodiernorum medicorum constat posse ablui et manu tangi.

(2) Contra Julianum, lib. VI, cap. 14, inter med. et fin.

(3) Nemo, ait Rituale Romanum, in utero matris clausus baptizari debet. « Tuttavolta, addit DD. Gousset, nei parti laboriosi, se si teme che il bambino muoia nel seno materno, la levatrice od il chirurgo, se la cosa si giudica possibile, devono battezzarlo, facendo giungere l'acqua *quo meliori modo*, salvo a far poi ripe-

Ergo videtur quod sicut bruta animalia non baptizantur, ita nec tales furiosi et amentes debeant baptizari.

3. Præterea, magis est ligatus usus rationis in furiosis vel amentibus, quam in dormientibus. Sed baptismus non consuevit dari dormientibus. Ergo non debet dari amentibus et furiosis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit¹ de amico suo, qui "cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et tamen baptismus in eo efficaciam habuit. Ergo carentibus usu rationis aliquando baptismus dari debet.

CONCLUSIO. — Cum amentes a nativitate pueris similes sint, ad baptismum tales adducendi sunt; qui vero prius sapientes fuerunt, et intentionem suscipiendi baptismi habuerunt, aut si habent aliqua lucida intervalla, et dum ratione utuntur, petunt, baptizandi sunt.

Respondeo dicendum quod circa amentes et furiosos est distinguendum: quidam enim sunt a nativitate tales, nulla habentes lucida intervalla, in quibus etiam nullus usus rationis apparet; et de talibus, quantum ad baptismi susceptionem, videtur esse idem iudicium quod de pueris, qui baptizantur in fide Ecclesiæ², ut supra dictum est (art. 9 hujus quæst.). Alii vero sunt amentes, qui ex sana mente, quam habuerunt prius, in amentiam inciderunt; et tales sunt iudicandi secundum voluntatem quam habuerunt, dum sanæ mentis existerent. Et ideo si tunc apparuit in eis voluntas suscipiendi baptismum, debet eis exhiberi in furia et amentia constitutis, etiamsi tunc actu contradicant; alioquin si nulla voluntas suscipiendi baptismum in eis apparuit, dum sanæ mentis essent, non sunt baptizandi. Quidam vero sunt qui etsi a nativitate fuerint furiosi vel amentes, habent tamen aliqua lucida intervalla, in quibus recta ratione uti possunt. Unde si tunc baptizari voluerint, baptizari possunt etiam in amentia constituti, et debet eis tunc sacramentum conferri, si periculum timeatur; alioquin melius est ut tempus expectetur in quo sint sanæ men-

tis, ad hoc quod devotius suscipiant sacramentum. Si autem tempore lucidi intervalli non appareat in eis voluntas suscipiendi baptismum, baptizari non debent in amentia constituti. Quidam vero sunt qui etsi non omnino sanæ mentis existant, intantum tamen ratione utuntur quod possunt de sua salute cogitare, et intelligere sacramenti virtutem; et de talibus idem est iudicium sicut de his qui sanæ mentis existunt, qui baptizantur volentes, non autem inviti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amentes qui nunquam habuerunt nec habent usum rationis, baptizantur ex intentione Ecclesiæ, sicut et ex actu³ Ecclesiæ credunt et pœnitent, sicut supra de pueris dictum est (art. 9 hujus quæst.). Illi vero qui aliquo tempore habuerunt vel habent usum rationis, secundum propriam intentionem baptizantur, quam habent vel habuerunt tempore sanæ mentis.

Ad *secundum* dicendum, quod furiosi vel amentes carent usu rationis per accidens, scilicet propter aliquod impedimentum organi corporalis, non autem propter defectum animæ rationalis, sicut bruta animalia. Unde non est de his similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod dormientes non sunt baptizandi, nisi periculum mortis immineat, in quo casu baptizari debent, si prius in eis voluntas apparuit suscipiendi baptismum, sicut et de amentibus dictum est (in corp. art.), sicut Augustinus narrat⁴ de amico suo, qui baptizatus est nesciens, propter periculum mortis.

QUÆSTIO LXIX.

DE EFFECTIBUS BAPTISMI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus baptismi; et circa hoc quærantur decem: 1. Utrum per baptismum auferantur omnia peccata. — 2. Utrum per baptismum liberetur homo ab omni pena. — 3. Utrum baptismus auferat peccata hujus vitæ. — 4. Utrum per baptismum conferantur homini gratia et virtutes. — 5. De effectibus virtutum, qui per baptismum conferuntur. — 6. Utrum etiam parvuli in baptismo gratias et virtutes accipiant. — 7. Utrum per baptismum aperiatur baptizatis janua regni cælestis. — 8. Utrum baptismus æqualem effe-

(1) Confess. lib. iv, cap. 4, circa med.

(2) • Si tales in nativitate fuerint, ait Rituale romanum, de iis idem iudicium faciendum est quod de infantibus; atque in fide Ecclesiæ baptizari possunt. •

(3) Ita edit. passim, juxta sententiam Garcie, qui sic legendum vult. Al. *ex ritu*. Cod. Alcan. habet obscure, *ex ritu*, vel *ex nutu*.

(4) Confess. lib. iv, loc. sup. cit.

etum habeat in omnibus baptizatis. — 9. Utrum fictio impediat effectum baptismi. — 10. Utrum recedente fictione, baptismus obtineat suum effectum.

**ART. I. — UTRUM PER BAPTISMUM
TOLLANTUR OMNIA PECCATA ¹.**

De his etiam Sent. I, dist. 32, quæst. I, art. I, et IV, dist. 4, quæst. II, art. I, quæst. I, et dist. 17, quæst. III, art. 5, quæst. I, et Cont. gent. lib. IV, cap. 57 et 72, et Hebr. VI, lect. 3 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non tollantur omnia peccata. Baptismus enim est quædam spiritualis regeneratio, quæ contraponitur generationi carnali. Sed per generationem carnalem homo contrahit solum originale peccatum. Ergo per baptismum solvitur solum originale peccatum.

2. Præterea, pœnitentia est sufficiens causa remissionis actualium peccatorum. Sed ante baptismum in adultis requiritur pœnitentia, secundum illud Act. II, 38: *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo baptismus nihil operatur circa remissionem actualium peccatorum.

3. Præterea, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia, sicut Hieronymus ² dicit sup. illud Marci IX: *Hoc genus daemoniorum*, “ non sanat oculus, quod sanat calcaneum. ” Sed peccatum originale, quod per baptismum tollitur, est aliud genus peccati a peccato actuali. Ergo non omnia peccata remittuntur per baptismum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XXXVI, vers. 25: *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus iniquitatibus vestris*.

CONCLUSIO. — Cum omne peccatum ad vitæ vetustatem pertineat, cui homo per baptismum moritur, perspicuum est omnia peccata per baptismum tolli.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ³, *Quicumque baptizati su-*

mus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus; et postea concludit: *Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro*. Ex quo patet quod per baptismum homo moritur vetustati peccati, et incipit vivere novitati gratiæ. Omne autem peccatum ad pristinam vetustatem pertinet. Unde consequens est quod omne peccatum per baptismum tollatur ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ⁵, peccatum Adæ non tantum potest quantum potest donum Christi, quod in baptismo percipitur; *nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem*. Unde et Augustinus dicit ⁶, quod “ generante carne, tantummodo trahitur peccatum originale; regenerante autem Spiritu, non solum originalium, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum. ”

Ad secundum dicendum, quod nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi; unde et Apostolus dicit ⁷, quod *sine sanguinis effusione non fit remissio*. Unde motus humanæ voluntatis, qui est in pœnitente, non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subijciendo se clavibus Ecclesiæ. Et ideo quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de particularibus medicinis. Baptismus autem operatur in virtute passionis Christi, quæ est universalis medicina omnium peccatorum; et ideo per baptismum omnia peccata tolluntur ⁸.

(3) Rom. VI, 3.

(4) “ Huius sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis, ” ait concil. Florentin. in decret. unionis.

(5) Rom. V, 16.

(6) De baptismo parvulorum, lib. I, seu De peccator. merit. et remiss. cap. 15, in fin.

(7) Hebr. IX, 22.

(8) Sed sola memoria baptismi, ut novatores voluerunt, non justificat a peccatis quæ sunt post ejus susceptionem, ut patet ex conc. Trid. (sess. VII, can. 10).

(1) Lutherani et calvinistæ contenderunt per baptismum peccata non vere tolli, sed tegi tantum et non imputari, quos concil. Trident. damnavit (sess. V, can. 5): “ Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam quæ in baptismo confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam rationem peccati habet, sed dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit. ”

(2) Alius auctor.

**ART. II. — UTRUM PER BAPTISMUM
LIBERETUR HOMO AB OMNI REATU PECCATI ¹.**

De his etiam supra, qu. LXVIII, art. 4, et Sent. III, dist. 19, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 4, quæst. II, art. 1, quæst. II, et art. 3, quæst. I, et dist. 7, quæst. I, art. 1, quæst. I et Cont. gent. lib. IV, cap. 58, 59 et 72, et Rom. XI, lect. 4, et Hebr. VI, lect. 3 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non liberetur homo ab omni reatu peccati. Dicit enim Apostolus ²: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Sed culpa non ordinatur nisi per pœnam, ut Augustinus dicit ³. Ergo per baptismum non tollitur reatus pœnæ præcedentium peccatorum.

2. Præterea, effectus sacramenti aliquam similitudinem habet cum ipso sacramento, quia sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 1 ad 1). Sed ablutio baptismalis habet quidem aliquam similitudinem cum ablutione maculæ, nullam autem similitudinem habere videtur cum subtractione reatus pœnæ. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

3. Præterea, sublato reatu pœnæ, aliquis non remanet dignus pœna, et ita injustum esset eum puniri. Si igitur per baptismum tollitur reatus pœnæ, injustum esset post baptismum suspendere latronem, qui aucta homicidium commisit; et ita per baptismum tolleretur rigor humanæ disciplinæ, quod est inconveniens. Non ergo per baptismum tollitur reatus pœnæ.

Sed contra est quod Ambrosius ⁴ dicit super illud Rom. XI: *Sine pœnitentia sunt dona, et vocatio Dei*: "Gratia Dei in baptismo gratis omnia condonat."

CONCLUSIO. — Cum per baptismum communicetur homini meritum passionis Christi, non secus ac si ipse mortuus esset et passus, consequens est, per baptismi sacramentum hominem ab omni reatu pœnæ liberari.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 5 in corp. et ad 1), per baptismum aliquis in-

(1) • In renatis, ait concilium Tridentinum, nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cæli remoretur. • Et concil. Florentinum: • Morientes antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cælorum et Dei visionem perveniunt. • (2) Rom. XIII, 1.

(3) Retract. lib. I, cap. 9, et De lib. arbit., lib. III, cap. 18.

corporatur passioni et morti Christi, secundum illud Rom. VI, 8: *Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum eo*. Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset. — Passio autem Christi, sicut dictum est (quæst. LXVIII, art. 5), est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfacisset pro omnibus peccatis suis ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœna passionis Christi communicatur baptizato, inquantum fit membrum Christi, ac si ipse pœnam illam sustinisset, ideo ejus peccata remanent ordinata per pœnam passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod aqua non solum abluit, sed etiam refrigerat, et ita suo refrigerio significat subtractionem reatus pœnæ, sicut sua ablutione significat emundationem a culpa.

Ad tertium dicendum, quod in pœnis quæ judicio humano inferuntur, non solum attenditur quæ pœna sit homo dignus quoad Deum, sed etiam in quo sit obligatus quoad homines qui læsi et scandalizati sunt per peccatum alicujus. Et ideo licet homicida per baptismum liberetur a reatu pœnæ quoad Deum, remanet tamen obligatus adhuc quoad homines, quos justum est ædificari de pœna, sicut sunt scandalizati de culpa; pie tamen talibus princeps posset pœnam indulgere.

**ART. III. — UTRUM PER BAPTISMUM
DEBEANT AUFERRI PŒNALITATES
PRÆSENTIS VITÆ ⁶.**

De his etiam Sent. II, dist. 32, quæst. I, art. 1, quæst. II, et dist. 33, qu. I, art. 2, et III, dist. 19, art. 3, quæst. II et IV, dist. 4, quæst. II, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52 fin. et 55 ad 5, et 27, et cap. 59, et quol. VI, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum debeant auferri

(4) Alius auctor.

(5) Notandum est quod in baptismo, ut tota pœna remittatur, non alia requiritur dispositio quam quæ necessaria est ad remissionem culpæ, quod in cæteris sacramentis non contingit.

(6) Per has pœnalitates intelligendi sunt defectus quidam qui secundum se ex principis naturæ oriuntur, ut passibilitas, mortalitas et alia hujusmodi quæ in homine fuissent inventa, si in puris naturalibus esset creatus.

pœnalitates præsentis vitæ. Ut enim Apostolus dicit ¹, donum Christi potentius est quam peccatum Adæ. Sed per peccatum Adæ, ut Apostolus ² dicit, *mors in hunc mundum intravit*, et per consequens omnes aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Ergo multo magis per donum Christi, quod in baptismo percipitur, homo a pœnalitatibus præsentis vitæ debet liberari.

2. Præterea, baptismus aufert et culpam originalem et actualem, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sic autem aufert actualem culpam, quod liberat ab omni reatu pœnæ consequente actualem culpam. Ergo etiam liberat a pœnalitatibus præsentis vitæ, quæ sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa harum pœnalitatum est peccatum originale, quod tollitur per baptismum. Ergo non debent hujusmodi pœnalitates remanere.

Sed *contra* est quod super illud Rom. vi: *Destruatur corpus peccati*, dicit Glossa ³: "Per baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruat, non ita ut in ipso vivente carnis concupiscentia conspersa et innata repente absumatur, et non sit; sed ne obsit mortuo, quæ inerat nato." Ergo pari ratione nec aliæ pœnalitates per baptismum tolluntur.

CONCLUSIO. — Quanquam baptismus præsentis vitæ pœnalitates auferendi virtutem habeat, non tamen eas ante resurrectionem tollit, ut membra Christo incorporata capiti suo similia sint, et in spiritali pugna victoriam reportent, nec ullus propter præsentis, sed futuræ potius vitæ commoda ad baptismum accedat.

Respondeo dicendum quod baptismus habet virtutem auferendi pœnalitates præsentis vitæ, non tamen eas aufert in præsentis vita; sed ejus virtute auferenti a justis in resurrectione, quando *mortale hoc induet immortalitatem*, ut dicitur I. Cor. xv, 54. Et hoc rationabiliter, primo quidem quia per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo conveniens est ut id a-

gatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suæ conceptionis fuit plenus gratia et veritate; habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam; habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam.

Unde Apostolus dicit ⁴: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis*; et infra ⁵: *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et simul glorificemur*. Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo, victoriæ coronam acciperet. Unde super illud Rom. vi: *Ut destruat corpus peccati*, dicit Glossa ⁶: "Si post baptismum vixerit homo, in carne habet concupiscentiam, cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet." In cujus figuram dicitur Judic. iii, 1: *Hæ sunt gentes quas Dominus dereliquit, ut erudiret in eis Israel, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem præliandi*. Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem præsentis vitæ, et non propter gloriam vitæ æternæ; unde et Apostolus dicit ⁷: *Si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus*.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa ⁸ dicit Rom. vi, super illud: *Ut ultra non serviamus peccato*, "sicut aliquis capiens hostem atrocissimum, non statim interficit eum, sed patitur eum cum dedecore et dolore aliquantulum vivere; ita et Christus pœnam prius alligavit, in futuro autem perimet."

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem dicit Glossa ⁹, "duplex est pœna peccati, gehennalis et temporalis. Gehennalem prorsus delevit Christus, ut eam non sentiant baptizati et vere pœnitentes; temporalem vero nondum pœnitentis tulit; manet enim fames, sitis et

(1) Rom. v.

(2) Ibid.

(3) Vetus Ms. ex Augustino de peccator merit. et remiss. lib. 1, cap. ult.

(4) Rom. viii, 11.

(5) Ibid., vers. 17.

(6) Augustini, De peccator. merit. et remiss., lib. 1, cap. ult., a princ.

(7) I. Cor. xv, 19. (8) Petri Lomb.

(9) Ord. sup. illud: *Homo noster crucifixus*.

mors, et hujusmodi; sed regnum et dominium ejus deiecit, ut scilicet hoc homo non timeat; et tandem in novissimo eandem penitus exterminabit. „

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (1 2, q. lxxxī, art. 1), peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personæ est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ, quæ respiciunt personam¹, statim per baptismum tollit ab homine; sed pœnalitates præsentis vitæ (sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi) respiciunt naturam, ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitia; et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam.

ART. IV. — UTRUM PER BAPTISMUM CONFERANTUR HOMINI GRATIA ET VIRTUTES².

De his etiam infra, quæst. lxxī, art. 3 corp. et Sent. iv, dist. 3, art. 1, quæst. iii, et quæst. iii, art. 1, quæst. ii ad 2, et dist. 4, quæst. ii, art. 2, qu. ii corp. et dist. 9, art. 1, qu. ii et dist. 18, quæst. i, art. 3, quæst. i.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes, quia, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. in arg. 2), sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed per ablationem baptismi significatur emundatio animæ a culpa, non autem informatio animæ per gratiam et virtutes. Videtur igitur quod per baptismum non conferantur homini gratia et virtutes.

2. Præterea, illud quod jam aliquis adeptus est, non indiget iterum suscipere. Sed aliqui accedunt ad baptismum jam habentes gratiam et virtutes, sicut Act. x, 1 legitur: *Vir quidam erat in Cæsarea, nomine Cornelius, centurio cohortis, quæ dicitur Italica, religiosus et timens Deum*; qui tamen postea a Petro baptizatus est. Non ergo per baptismum conferuntur gratia et virtutes.

(1) Non per se ac directe prout est hæc persona, sed prout ad naturam pertinet ab Adam acceptam: unde *peccatum naturæ* appellatur.

(2) Quidam antiqui posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes, sed imprimitur in eis character Christi, cujus vir-

3. Præterea, virtus est habitus, ad cuius rationem pertinet quod sit "qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operetur. „ Sed post baptismum remanet in hominibus pronitas ad malum, per quod tollitur virtus, et consequitur difficultatem quis ad bonum quod est actus virtutis. Ergo per baptismum non consequitur homo gratiam et virtutes.

Sed *contra* est quod³ dicit Apostolus: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*, id est, per baptismum, *et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*, id est, ad remissionem peccatorum, et copiam virtutum, ut Glossa interl. ibi exponit. Sic ergo in baptismo datur gratia Spiritus sancti, et copia virtutum.

CONCLUSIO. — Cum per baptismum Christo incorporemur, non modo gratiam, sed etiam virtutes per ipsius susceptionem homines consequuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit⁴, ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporentur, ut membra ejus. A capite autem Christo in omnia membra ejus gratiæ et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Joan. i, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Unde manifestum est quod per baptismum aliquis consequitur gratiam et virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut ut aqua baptismi per suam ablationem significat emundationem culpæ, et per suum refrigerium significat liberationem a pœna; ita per naturalem claritatem significat splendorem gratiæ et virtutum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. lxxviii, art. 3), remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundum quod habet baptismum in voto vel explicite vel implicite; et tamen cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ad liberationem a tota pœna. Ita otiam ante baptismum Cornelius consecutus est, et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi, et desiderium baptismi implicite,

tute, cum ad perfectam ætatem pervenerint, consequuntur gratiam et virtutes; quod patet esse falsum.

(3) Tit. iii, 5.

(4) De baptismo parvulorum, lib. i, seu De peccator. merit. et remiss., cap. 26, a med.

vel explicite; postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratiæ et virtutum consequuntur. Unde super illud Psalmi xxii: *Super aquas refectionis educavit me*, dicit Glossa interl. et ordin. (implic.): "Per augmentum virtutis et bonæ operationis educavit in baptismo."

Ad tertium dicendum, quod difficultas ad bonum et pronitas ad malum inveniuntur in baptizatis, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quæ non tollitur in baptismo. Sicut tamen per baptismum diminuitur concupiscentia¹, ut non dominetur, ita etiam diminuitur utrumque dictorum, ne homo ab his superetur.

**ART. V. — UTRUM CONVENIENTER
ATTRIBUANTUR BAPTISMO
QUIDAM ACTUS VIRTUTUM.**

De his etiam Sent. iv, dist. 3, qu. ii, art. 2, qu. iii, iv et v, et dist. 5, quæst. iii, art. 1, qu. ii corp. et ad 1, et art. 5, quæst. i corp. et dist. 18, qu. i, art. 1, quæst. i ad 1, et quol. vi, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter attribuuntur baptismo pro effectibus quidam actus virtutum, scilicet incorporatio ad Christum, illuminatio et fecundatio. Non enim baptismus datur adulto, nisi fideli, secundum illud Marci ult., 16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. Sed per fidem aliquis incorporatur Christo, secundum illud Ephes. iii, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Ergo nullus baptizatur nisi jam Christo incorporatus. Non ergo est effectus baptismi incorporari Christo.

2. Præterea, illuminatio fit per doctrinam, secundum illud Ephes. iii, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*², etc. Sed doctrina præcedit baptismum in catechismo. Non est ergo effectus baptismi.

3. Præterea, fecunditas pertinet ad generationem activam. Sed per baptismum aliquis regeneratur spiritualiter. Ergo fecunditas non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus di-

(1) Scilicet hoc vitium quo concupiscentia, quæ est facultas naturalis, fuit infecta.

(2) De divitiis investigabilibus Christi et mysterio ejus abscondito, ut præmittitur et subiungitur ibi.

(3) De baptismo parvulorum, lib. i, lec. cit., art. præc.

(4) Eccl. hier. cap. 2, parum & princ.

cit³, quod ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporentur. Dionysius etiam⁴ illuminationem attribuit baptismo. Et super illud Psal. xxii: *Super aquam refectionis*, dicit Glossa interl. quod "anima peccatorum ariditate sterilibus fecundatur per baptismum."

CONCLUSIO. — Cum per baptismum homines Christo incorporentur, perspicuum est baptizatos a capite suo Christo, et sensum quemdam spiritualem, et motum accipere; illum quidem, dum circa veritatis cognitionem illuminantur, hunc vero cum per gratiæ infusionem bonorum operum fecunditate donantur.

Respondeo dicendum quod per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quæ est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit⁵: *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei*. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus; ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra ejus sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiæ influxum. Unde Joan. i, 14 dicitur: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*; et ibid. 16: *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiæ infusionem⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter; sed postmodum, cum baptizantur; incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum, sine cujus proposito nec mentaliter incorporari potuissent.

Ad secundum dicendum, quod doctor illuminat exterius per ministerium catechizando; sed Deus illuminat interius

(5) Galat. ii, 20.

(6) Hinc distinguuntur tres actiones quibus significari solent effectus baptismi; prima est *incorporatio* per visibile sacramentum ejusque characterem et gratiam; secunda est *illuminatio* quæ fit per fidem, cujus baptismus est sacramentum et professio; tertia est *fecundatio* ad bona opera exercenda.

baptizatos, præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis, secundum illud Joan. vi, 45: *Est scriptum in prophetis: Erunt omnes docibiles Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quod effectus baptismi ponitur fecunditas qua aliquis producit bona opera, non autem fecunditas qua aliquis generat alios in Christo, sicut Apostolus dicit ¹: *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.*

ART. VI. — UTRUM PUERI IN BAPTISMO CONSEQUANTUR GRATIAM ET VIRTUTES ².

De his etiam 22, qu. XLVII, art. 14 ad 3, et Sent. iv, dist. 4, quæst. 11, art. 2, qu. 1, et dist. 17, qu. 1, art. 3 corp. et ad 3, et dist. 18, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in baptismo non consequantur gratiam et virtutes. Gratia enim et virtutes non habentur sine fide et charitate. Sed fides, ut Augustinus dicit ³, "consistit in credentium voluntate"; similiter etiam charitas consistit in diligentium voluntate, cujus usum pueri non habent, et sic non habent fidem et charitatem. Ergo pueri in baptismo non recipiunt gratiam et virtutes.

2. Præterea, super illud Joan. xiv, 12: *Majora horum faciet*, dicit Augustinus ⁴, quod "ex impio justus fiat, in illo, sed non sine illo, Christus operatur. „ Sed puer, cum non habeat usum liberi arbitrii, non cooperatur Christo ad suam justificationem; imo quandoque pro posse renititur. Ergo non justificatur per gratiam et virtutes.

3. Præterea, Rom. iv, 5 dicitur: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Sed puer non est credens in eum qui justificat impium. Ergo non consequitur gratiam justificantem, neque virtutes.

4. Præterea, quod ex carnali intentione agitur, non videtur habere spirituales effectus. Sed quandoque pueri ad baptismum deferuntur carnali intentione, ut scilicet corporaliter sa-

nentur. Non ergo consequuntur spirituales effectus gratiæ et virtutum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁵: "Parvuli renascendo moriuntur illi peccato quod nascendo contraxerunt; ac per hoc ad illos etiam pertinet quod dicitur: *Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem.* „ Subditur autem: *Ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Sed novitas vitæ est per gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes consequuntur.

CONCLUSIO. — Cum pueri in baptismo Christi membra efficiantur, consequens est, eos non modo characterem Christi, verum etiam gratiæ et virtutis influxum a Christo capite recipere.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui posuerunt quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cujus virtute, cum ad perfectam ætatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes. Sed hoc patet esse falsum dupliciter: primo quidem quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi; unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis. Secundo quia secundum hoc pueri decedentes post baptismum non pervenirent ad vitam æternam, quia, ut dicitur Rom. vi, 23, *gratia Dei est vita æterna*; et ita non profuisset eis ad salutem, baptizatos fuisse ⁶. — Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum, et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere. Sed ista impotentia operandi non accidit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes, quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fides et charitas consistunt in voluntate hominum, ita tamen quod habitus harum

(1) I. Cor. iv, 15.

(2) Concilium Tridentinum definit, gratiam omnibus, sine ulla exceptione, per baptismum conferri (sess. vii, can. 7): "Si quis dixerit non conferri Dei gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus; anathema sit."

(3) Lib. De prædest. sanctor., cap. 5, in fin.

(4) Tract. 72 in Joan., a med.

(5) In Enchir. cap. 52, ante med.

(6) "Absit, ait Innocentius III, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquid remedium procuraverit ad salutem (Extrav. De bapt. et ejus effect. cap. Majores)."

et aliarum virtutum requirunt potentiam voluntatis, quæ est in pueris; sed actus virtutum requirunt actum voluntatis, qui non est in pueris. Et hoc modo Augustinus dicit quod "parvulum, etsi nondum illa fides quæ in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum, quod scilicet causat habitum fidei, fidelem facit."

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. De charitate¹, "nemo ex aqua et Spiritu sancto renascitur, nisi volens," quod non de parvulis, sed de adultis intelligendum est; et similiter de adultis intelligendum est quod homo a Christo sine ipso non justificabitur. Quod autem parvuli baptizandi, prout viribus possunt, reluctantur, non eis imputatur, quia "intantum nesciunt quod faciunt, ut nec facere videantur," ut Augustinus dicit in libro De præscientia Dei ad Dardanum².

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit³, "parvulis mater Ecclesie aliorum pedes accommodat, ut veniant; aliorum cor, ut credant; aliorum linguam, ut fateantur;" et ita pueri credunt non per actum proprium, sed per fidem Ecclesie, quæ eis communicatur; et hujus fidei virtute conferuntur eis gratia et virtutes.

Ad *quartum* dicendum, quod carnalis intentio deferentium pueros ad baptismum nihil eis nocet; sicut nec culpa unius nocet alteri, nisi consentiat. Unde Augustinus dicit⁴: "Non illud te moveat quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum parvulos ferunt, ut gratia spirituali ad vitam regenerentur æternam; sed hoc eos putant remedio corporalem retinere, vel recipere sanitatem; non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur."

ART. VII. — UTRUM EFFECTUS BAPTISMI SIT APERTIO JANUÆ REGNI CÆLESTIS⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 1, quæst. iii, et dist. 4, quæst. ii, art. 2, quæst. vi, et Cont. gent. lib. iv, cap. 59, et Joan. iii, lect. 1 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus baptismi non sit apertio januæ regni cælestis. Illud enim

quod est apertum, non indiget apertione. Sed janua regni cælestis est aperta per passionem Christi; unde Apoc. iv, 1 dicitur: *Post hæc vidi ostium magnum apertum in cælo*. Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cælestis.

2. Præterea, baptismus omni tempore, ex quo institutus fuit, habet suum effectum. Sed quidam baptizati sunt baptismo Christi ante ejus passionem, ut habetur Joan. iii, quibus, si tunc decessissent, introitus regni cælestis nondum patebat, in quod nullus ante Christum introivit, secundum illud Mich. ii, vers. 13: *Ascendit⁶ pandens iter ante eos*. Non est ergo effectus baptismi apertio januæ regni cælestis.

3. Præterea, baptizati adhuc sunt obnoxii morti et aliis pœnalitatibus vitæ præsentis, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Sed nulli est apertus aditus regni cælestis, quamdiu obnoxii est pœnæ, sicut patet de his quisunt in purgatorio. Non ergo effectus baptismi est apertio januæ regni cælestis.

Sed *contra* est quod super illud Lucæ iii: *Apertum est cælum*, dicit Glossa Bedæ ordin.: "Virtus hic baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni cælestis ei janua aperitur."

CONCLUSIO. — Cum per baptismum quævis culpa et pœnæ omnis reatus tollatur, ipsum quoque januam regni cælestis aperire credendum est.

Respondeo dicendum quod aperire januam regni cælestis, est removeere impedimentum quo quis impeditur regnum cæleste introire. Hoc autem impedimentum est culpa et reatus pœnæ. Ostensum est autem supra (art. 1 et 2 hujus quæst.), quod per baptismum omnis culpa et omnis reatus pœnæ tollitur. Unde consequens est quod effectus baptismi sit apertio januæ regni cælestis⁷.

Ad *primum* ergo dicendum quod baptismus intantum aperit baptizato januam regni cælestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem ejus homini applicando.

Ad *secundum* dicendum, quod quando rum locum tenet sanctum baptismum, quod vitæ spiritualis janua est."

(6) Vulgata, *Ascendet*.

(1) Seu tract. 3, super Epist. Joan., a princ.
(2) Epist. 287, al. 57, aliquant. a med.
(3) De verb. Apost., serm. 10, cap. 2, a princ.
(4) In epist. ad Bonifacium, 98, al. 23.
(5) Hanc vocem usurpat concilium Florentinum, ait enim: "Primum omnium sacramento-

(7) Hinc dicitur: *Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* (Joan. iii, 5).

passio Christi nondum erat realiter perfecta, sed solum in fide credentium, baptismus proportionaliter causabat januæ apertionem, non quidem in re, sed in spe; baptizati enim tunc decedentes ex certa spe introitum regni cælestis expectabant.

Ad *tertium* dicendum, quod baptizatus non est obnoxius morti et pœnalitatibus vitæ præsentis propter reatum personæ, sed propter statum naturæ; et ideo propter hoc non impeditur ab introitu regni cælestis, quando anima separatur a corpore per mortem, quasi jam persoluto eo quod naturæ debebatur.

ART. VIII. — UTRUM BAPTISMUS

HABEAT IN OMNIBUS ÆQUALEM EFFECTUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. II, art. 3, qu. I et II, et dist. 18, quæst. I, art. 3, qu. I corp.

Ad octavum sic proceditur. I. Videtur quod baptismus non habeat in omnibus æqualem effectum. Effectus enim baptismi est remotio culpæ. Sed in quibusdam plura peccata tollit quam in aliis; nam in pueris tollit solum peccatum originale, in adultis autem etiam peccata actualia, in quibusdam plura, in quibusdam vero pauciora. Non ergo æqualem effectum habet baptismus in omnibus.

2. Præterea, per baptismum conferuntur homini gratia et virtutes. Sed quidam post baptismum videntur habere maiorem gratiam et perfectionem virtutum quam alii baptizati. Non ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

3. Præterea, natura perficitur per gratiam, sicut materia per formam. Sed forma recipitur in materia secundum ejus capacitatem. Cum ergo in quibusdam baptizatis, etiam pueris, sit major capacitas naturalium quam in aliis, videtur quod quidam maiorem gratiam consequantur quam alii.

4. Præterea, quidam in baptismo consequuntur non solum spiritualem salutem, sed etiam corporalem, sicut patet de Constantino, qui in baptismo mun-

datus est a lepra¹. Non autem omnes infirmi corporalem salutem consequuntur in baptismo. Baptismus ergo non habet æqualem effectum in omnibus.

Sed *contra* est quod dicitur Eph. iv, 5. *Una fides, unum baptisma*. Uniformis autem causæ est uniformis effectus. Ergo baptismus habet æqualem effectum in omnibus.

CONCLUSIO. — Baptismus eum effectum ad quem producendum est institutus, spiritualis nimirum vitæ novitatem, in omnibus æqualiter accedentibus æqualem habet, alios vero effectus non æquales, sed secundum divinæ providentiæ ordinem, in quibusdam majores, in aliis vero minores habet.

Respondeo dicendum quod duplex est effectus baptismi, unus per se, et alius per accidens. Per se quidem effectus baptismi est id ad quod baptismus est institutus, scilicet ad regenerandum homines in spiritualem vitam; et hunc effectum æqualiter facit in omnibus qui æqualiter se habent ad baptismum. Unde quia omnes pueri æqualiter se habent ad baptismum (quia non in fide propria, sed in fide Ecclesiæ baptizantur), omnes æqualem effectum percipiunt in baptismo. Adulti vero, quia per propriam fidem ad baptismum accedunt, non æqualiter se habent ad baptismum: quidam enim cum majori, quidam cum minori devotione ad baptismum accedunt, et ideo quidam plus, quidam minus de gratia novitatis accipiunt, sicut etiam ab eodem igne accipit plus caloris qui plus ei appropinquat; licet ignis, quantum est de se, æqualiter ad omnes suum calorem effundat². Effectus autem baptismi per accidens est, ad quem baptismus non est ordinatus; sed divina virtus hoc in baptismo miraculose operatur, sicut super illud Rom. vi: *Ut ultra non serviamus peccato*, dicit Glossa Augustini³: "Non hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsus extingatur." Et tales effectus non æqualiter suscipiuntur ab omnibus baptizatis, etiamsi cum æ-

S. Ambrosii de obitu Theodosii, Tillemontius, Fleury, etc.

(2) Concilium Tridentinum definivit justitiam in baptismo recipi secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

(3) De peccator. merit. et remiss. lib. I, c. 39, ante med.

(1) Sic in romano concilio 2 sub Sylvestro, quod Baronius in Annalibus, tom. I, ad annum 324, velut verum et authenticum probat. Sed auctores recentiores tenent Constantinum baptizatum fuisse in suburbio Nicomedæ sub finem vitæ: ita Papebrochius ad diem 21 maji, Antonius Pagi ad annum 324, Natal. Alex. succ. iv, disert. 23, Benedictini Maurini in notis ad Orat.

quali devotione accedant; sed dispensantur hujusmodi effectus secundum ordinem providentiæ divinæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod minima gratia baptismalis sufficiens est ad delendum cuncta peccata. Unde hoc non est propter majorem efficaciam baptismi, quod in quibusdam plura, in quibusdam autem pauciora peccata solvit, sed propter conditionem subjecti, quia in quolibet solvit quodcumque invenerit.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod in baptizatis major vel minor gratia apparet, potest dupliciter contingere: uno modo quia unus in baptismo percipit majorem gratiam quam alius propter devotionem majorem, ut dictum est (in corp. art.); alio modo quia etiamsi æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur; sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest.

Ad *tertium* dicendum, quod diversa capacitates naturalium in hominibus non est ex diversitate mentis, quæ per baptismum renovatur (cum omnes homines ejusdem speciei existentes in forma conveniant); sed est ex diversa dispositione corporum. Secus autem est in angelis, qui differunt specie, et ideo angelis dantur dona gratuita secundum diversam capacitatem naturalium, non autem hominibus.

Ad *quartum* dicendum, quod sanitas corporalis non est per se effectus baptismi, sed est quoddam miraculosum opus providentiæ divinæ.

ART. IX. — UTRUM FICTIO

IMPEDIAT EFFECTUM BAPTISMI ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. ii, art. 1, quæst. i ad 3, et quæst. iii, art. 2, qu. ii per tot. et dist. 12, quæst. ii, art. 1, quæst. iii ad 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod fictio non impediatur effectum baptismi. Dicit enim Apostolus ²: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Sed omnes qui baptismum Christi suscipiunt, baptizantur in Christo. Ergo omnes induunt Christum, quod est percipere baptismi effectum; et ita fictio non impedit baptismi effectum.

(1) Fictio est simulatio qua quis exterius demonstrat se velle quod revera non vult, sive quia non habet voluntatem suscipiendi baptismi, sive quia non habet dispositionem quæ ad gratiam baptismalem est necessaria.

(2) Galat. iii, 27.

(3) Orth. fid. lib. ii, cap. 30.

2. Præterea, in baptismo operatur virtus divina, quæ potest voluntatem hominis mutare in bonum. Sed effectus causæ agentis non potest impediri per id quod ab illa causa potest auferri. Ergo fictio non impedit baptismi effectum.

3. Præterea, effectus baptismi est gratia, cui peccatum opponitur. Sed multa sunt alia peccata graviora quam fictio, de quibus non dicitur quod effectum baptismi impediunt. Ergo neque fictio impedit effectum baptismi.

Sed *contra* est quod dicitur Sap. i, 5: *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*. Sed effectus baptismi est a Spiritu sancto. Ergo fictio impedit effectum baptismi.

CONCLUSIO. — Cum Deus ad justitiam homines non cogat, manifestum est fide accedentes baptismi effectum non consequi.

Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit ³, “Deus non cogit hominem ad justitiam.” Et ideo ad hoc quod aliquis justificetur per baptismum, requiritur quod voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum. Dicitur autem aliquis fictus per hoc quod voluntas ejus contradicit vel baptismi ⁴, vel ejus effectui. Nam secundum Augustinum ⁵, quatuor modis dicitur aliquis fictus: uno modo ille qui non credit, cum tamen baptismus sit fidei sacramentum; alio modo per hoc quod contemnit ipsum sacramentum; tertio modo per hoc quod aliter celebrat sacramentum, non servans ritum Ecclesiæ ⁶; quarto modo per hoc quod aliquis indevote accedit. Unde manifestum est quod fictio impedit effectum baptismi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod baptizari in Christo potest intelligi dupliciter: uno modo in Christo, id est in Christi conformitate; et sic quicumque baptizantur in Christo, conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, inquantum accipiunt sacramentum Christi; et sic

(4) De illa fictione quæ veritatem sacramenti excludit, actum est (art. vii, quæst. præced.).

(5) De baptismo cont. Donat., lib. i, cap. 12, et lib. vii, cap. 53.

(6) Si deficit in rebus sacramento essentialibus, sive in forma, sive in materia, tunc non valet sacramentum.

omnes induunt Christum per configurationem characteris, non autem per conformitatem gratiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit, nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens justificetur.

Ad *tertium* dicendum, quod fictus dicitur aliquis ex eo quod demonstrat se aliquid velle quod non vult. Quicumque autem accedit ad baptismum, ex hoc ipso ostendit se rectam fidem Christi habere, et sacramentum venerari, et velle se Christo conformare, et velle a peccato recedere. Unde cuicumque peccato ¹ vult homo inhærere, si ad baptismum accedit, fictus accedit, quod est indevote accedere. Sed hoc intelligendum est de peccato mortali, quod gratiæ contrariatur, non autem de peccato veniali. Unde fictio hic quodammodo includit omne peccatum.

ART. X. — UTRUM FICTIONE RECEDENTE BAPTISMUS SUUM EFFECTUM CONSEQUATUR ².

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. iii, art. 2, quæst. iii, et dist. 17, quæst. iii, art. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod, ficti ne recedente, baptismus suum effectum non consequatur. Opus enim mortuum, quod est sine charitate, non potest unquam vivificari. Sed ille qui fictus accedit ad baptismum, recipit sacramentum sine charitate. Ergo nunquam potest vivificari hoc modo ut gratiam conferat.

2. Præterea, fictio videtur esse fortior quam baptismus, cum impediat ejus effectum. Sed fortius non tollitur a debiliore. Ergo peccatum fictionis non potest tolli per baptismum non fictione inditum ³, et sic baptismus non consequatur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

3. Præterea, contingit quod aliquis ficti accedat ad baptismum, et post baptismum multa peccata committat, quæ tamen per baptismum non tolluntur, quia baptismus tollit peccata præterita, non futura. Ergo baptismus talis nun-

quam consequetur suum effectum, qui est remissio omnium peccatorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁴: "Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quæ, corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum abolitionem non sinebat fieri."

CONCLUSIO. — Fictione per pœnitentiam remota, baptismus effectum suum continuo consequitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 9), baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formæ, nisi sit aliquid impediens, quo remoto, forma rei generatæ perficit suum effectum, sicut simul cum corpus grave generatur, movetur deorsum, nisi sit aliquid prohibens, quo remoto, statim incipit moveri deorsum. Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit characterem quasi formam, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod remota ea ⁵ per pœnitentiam, baptismus statim consequatur suum effectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacramentum baptismi est opus Dei, et non hominis; et ideo non est mortuum in ficto, qui sine charitate baptizatur.

Ad *secundum* dicendum, quod fictio non removetur per baptismum, sed per pœnitentiam subsequentem, qua remota, baptismus aufert omnem culpam, et reatum omnium peccatorum præcedentium baptismum, et etiam simul existentium cum baptismo. Unde Augustinus dicit in libro De Baptismo ⁶: "Solvitur hesternus dies, et quidquid superest solvitur, etiam ipsa hora momentumque ante baptismum et in baptismo; deinceps autem continuo reus esse incipit." Et sic ad baptismi effectum consequendum concurret baptismus et pœnitentia; sed baptismus sicut causa per se agens, pœnitentia sicut causa per accidens, id est removens prohibens.

Ad *tertium* dicendum, quod effectus

(4) De baptismo cont. Donatist. lib. i, cap. 12, parum a princ.

(5) Tum, ait Sylvius, datur secundum quantitatem dispositionis qua tollitur fictio, tanta gratia quanta fuisset data, si eandem dispositionem habuisset in baptismo.

(6) Loc. sup. cit.

(1) Scilicet mortali; effectus enim peccati venialis non est fictio quæ gratiam baptismi excludit.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc sententia communis est. (3) Al. *impeditum*.

baptismi non est tollere peccata futura, sed præsentia vel præterita; et ideo, recedente fictione, peccata sequentia remittuntur quidem, sed per pœnitentiam, non per baptismum. Unde non remittuntur quantum ad totum reatum, sicut peccata præcedentia baptismum.

QUÆSTIO LXX.

DE CIRCUMCISIONE QUÆ PRÆCESSIT BAPTISMUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præparatoriis ad baptismum; et primo de præparatorio quod præcessit baptismum, id est, de circumcissione; secundo de præparatoriis, quæ concurrunt simul cum baptismo, scilicet de catechismo et exorcismo. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi. — 2. De institutione ipsius. — 3. De ritu ejus. — 4. De effectu ipsius.

ART. I. — UTRUM CIRCUMCISIO FUERIT PRÆPARATORIA ET FIGURATIVA BAPTISMI.

De his etiam supra, quæst. LXVIII, art. 1 ad 1, et 1 2, quæst. CII, art. 5 corp. et 3 ad 3, et Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 1, quæst. I corp. et dist. 2, quæst. I, art. 1 ad 5, et Rom. II, lect. 2 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non fuerit præparatoria et figurativa baptismi. Omnis enim figura habet aliquam similitudinem cum suo figurato. Sed circumcisio nullam habet similitudinem cum baptismo. Ergo videtur quod non fuerit præparatoria et figurativa baptismi.

2. Præterea, Apostolus dicit ¹, de antiquis patribus loquens, quod *omnes in nube et in mari baptizati sunt*. Non autem dicit quod in circumcissione baptizati sint. Ergo protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri magis fuerunt præparatoria ad baptismum, et figurativa ipsius, quam circumcisio.

3. Præterea, supradictum est (q. XXXVIII, art. 1 ad 1), quod baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi ². Si ergo etiam circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi Christi, videtur quod baptismus Joannis fuerit superfluous, quod est inconveniens. Non ergo circumcisio fuit præparatoria et figurativa baptismi.

(1) 1. Cor. x.

(2) Ubi dicitur tripliciter ad illum præparasse; vel per doctrinam inducentem ad fidem Christi, vel per assuetudinem ad baptismum a Christo institutum, vel per pœnitentiam ad illius effectum requisitam.

Sed contra est quod Apostolus dicit ³: *Circumcisi estis circumcissione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed circumcissione Christi, consepulti ei in baptismo*.

CONCLUSIO. — Cum eadem fuerit nostra et antiquorum patrum fides, et Patribus omnia in figura contigerint, perspicuum est circumcissionem, quæ fidei quædam protestatio fuit, ad baptismum præparatoriam fuisse et ipsius figurativam.

Respondeo dicendum quod baptismus dicitur sacramentum fidei, inquantum scilicet in baptismo fit quædam fidei professio, et per baptismum aggregatur homo congregationi fidelium. Eadem autem est fides nostra, et antiquorum patrum, secundum illud Apostoli ⁴: *Habentes eundem spiritum fidei, credimus*. Circumcisio autem erat quædam protestatio fidei; unde dicitur Rom. IV, 11, quod *Abraham accepit circumcissionem, tanquam signaculum fidei* ⁵; unde et per circumcissionem antiqui aggregabantur collegio fidelium. Unde manifestum est quod circumcisio fuit præparatoria ad baptismum, et præfigurativa ipsius, secundum quod antiquis patribus omnia in figuram futuri contingebant, ut dicitur I. Corinth. x, sicut et fides eorum erat de futuro.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio habebat similitudinem cum baptismo, quantum ad spirituales effectum baptismi; nam sicut per circumcissionem auferebatur quædam carnalis pellicula ⁶, ita per baptismum homo expoliatur a carnali conversatione.

Ad secundum dicendum, quod protectio columnæ nubis et transitus maris Rubri fuerunt quædam figuræ nostri baptismi, quo renascimur ex aqua significata per mare Rubrum, et Spiritu sancto significato per columnam nubis; non tamen per hæc fiebat aliqua professio fidei, sicut per circumcissionem, et ideo prædicta duo erant tantum figuræ, et non sacramenta. Circumcisio autem erat etiam sacramentum præparatorium ad baptismum; minus tamen expresse figurans baptismum, quantum ad exteriora,

(3) Coloss. II, 11. (4) II. Cor. IV, 13

(5) Vulgata: *Et signum accepit circumcissionis, signaculum justitiæ fidei*.

(6) In ea nempe parte in qua maxime viget carnalis appetitus, vel concupiscentia libidinosa, quamvis per totum corpus diffundatur.

quam prædicta. Et ideo Apostolus potius fecit mentionem de prædictis quam de circumcissione.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus Joannis fuit præparatorius ad baptismum Christi quantum ad exercitium actus, sed circumcisio quantum ad professionem fidei, quæ requiritur in baptismo, sicut dictum est (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM CIRCUMCISIO FUERIT CONVENIENTER INSTITUTA ¹.

De his etiam 2 2, quæst. cii, art. 5 ad 1, et quæst. cii, art. 1 ad 3, et Sent. 1, dist. 1, art. 2, quæst. iv corp. et quæst. ii, art. 1, quæst. iii per tot.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio fuerit inconvenienter instituta. Sicut enim dictum est (art. præc.), in circumcissione fiebat quædam fidei professio. Sed a peccato primi hominis nullus unquam salvari potuit nisi per fidem passionis Christi, secundum illud Rom. iii, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ergo statim post peccatum primi hominis circumcisio institui debuit, et non tempore Abrahæ.

2. Præterea, in circumcissione homo profitebatur observantiam veteris legis, sicut in baptismo proficitur observantiam novæ legis; unde Apostolus dicit 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Sed legalis observantia non est tradita tempore Abrahæ, sed magis tempore Moysi. Ergo inconvenienter instituta est circumcisio tempore Abrahæ.

3. Præterea, circumcisio fuit figurativa et præparativa baptismi. Sed baptismus exhibetur omnibus populis, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*. Ergo circumcisio non debuit institui ut observanda tantum ab uno populo Judæorum, sed ab omnibus populis.

4. Præterea, carnalis circumcisio debet respondere spirituali, sicut figura figurato. Sed spiritualis circumcisio, quæ fit per Christum, indifferenter convenit utrique sexui, quia in Christo Jesu non est masculus neque femina, ut dicitur Gal. iii. Ergo inconvenienter est circum-

cisio instituta, quæ competit solis maribus.

Sed *contra* est quod, sicut legitur Gen. xvii, circumcisio est instituta a Deo, cujus perfecta sunt opera 3.

CONCLUSIO. — Cum Abraham primus Christi nascituri promissionem suscepit, et primus se ab infidelium societate segregaverit, fuit in ipso convenienter circumcisio instituta.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), circumcisio erat præparatoria ad baptismum, in quantum erat quædam professio fidei Christi, quam etiam in baptismo nos profitemur. Inter antiquos autem patres primus Abraham promissionem accepit de Christo nascituro, cum dictum est ei 4: *In semine tuo benedicentur omnes gentes terræ*. Ipse etiam primus se a societate infidelium segregavit, secundum mandatum Dei dicentis sibi 5: *Egredere de terra tua et de cognatione tua*. Et ideo convenienter circumcisio fuit instituta in Abraham.

Ad *primum* ergo dicendum, quod immediate post peccatum primi parentis, propter doctrinam ipsius Adæ, qui plene instructus fuerat de divinis 6, adhuc fides et ratio naturalis intantum vigeat in homine, quod non oportebat determinari hominibus aliqua signa fidei et salutis; sed unusquisque pro suo libito fidem suam aliquibus signis protestabatur. Sed circa tempus Abrahæ diminuta erat fides, plurimis ad idololatriam declinantibus: obscurata etiam erat ratio naturalis per augmentum carnalis concupiscentiæ usque ad peccatum contra naturam. Et ideo convenienter tunc, et non ante, fuit instituta circumcisio ad profitendum fidem, et ad minuendum carnalem concupiscentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod legalis observantia tradi non debuit nisi populo jam congregato, quia lex ordinatur ad bonum publicum, ut in secunda parte dictum est (1 2, quæst. xc, art. 2). Populus autem fidelium congregandus erat aliquo signo sensibili, quod est necessarium ad hoc quod homines in quamcumque religione adunentur, sicut Au-

(1) Affirmative respondet S. Doctor, juxta illud Sap. xi: *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti*.

(2) Galat. v, 3.

(3) Sicut dicitur Deuter. xxxii, 4.

(4) Genes. xxi, 18. (5) Gen. xii, 1.

(6) Non ea tamen plenitudine qua beati, quia nec Deum ipsum per essentiam vidit; sed altiori cognitione quam nos, ut (part. I, qu. xciv, art. 2) ex professo dictum est.

gustinus dicit contra Faustum ¹. Et ideo oportuit prius institui circumcisionem quam lex daretur. Illi autem patres qui fuerunt ante legem, familias suas instruxerunt de rebus divinis per modum paternæ admonitionis. Undo et Dominus dicit ad Abraham ²: *Scio quod præcepturus sit filiis suis, et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini.*

Ad tertium dicendum, quod baptismus in se continet perfectionem salutis, ad quam Deus omnes homines vocat, secundum illud I. Timoth. II, 3: *Qui vult omnes homines salvos fieri*; et ideo baptismus omnibus populis proponitur. Circumcisio autem non continebat perfectionem salutis, sed figurabat ipsam ut fiendam per Christum, qui erat ex Judæorum populo nasciturus, et ideo illi soli populo data ost circumcisio.

Ad quartum dicendum, quod circumcisio instituta est ut signum fidei Abrahamæ, qui credidit se patrem futurum Christi sibi repromissi; et ideo convenienter solis maribus competeat. Peccatum etiam originale, contra quod specialiter circumcisio ordinabatur, a patre trahitur, non a matre, ut in secunda parte dictum est (1 2, quæst. LXXXI, art. 5 in corp. et ad 2). Sed baptismus continet virtutem Christi, qui est universalis causa salutis omnium, et remissionis omnium peccatorum.

ART. III. — UTRUM RITUS CIRCUMCISIONIS FUERIT CONVENIENS.

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 3, quæst. II, et art. 3, quæst. II et III, et Joan. VII, lect. 2, et Rom. IV, lect. 2.

Quod tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ritus circumcisionis non fuerit conveniens. Circumcisio enim, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.), fidei quædam professio est. Sed fides in vi apprehensiva existit, cujus operationes maxime apparent in capite. Ergo magis debuit signum circumcisionis dari in capite quam in membro generationis.

2. Præterea, ad usum sacramentorum assumimus ea quorum est communior usus, sicut aquam ad abluendum, et panem ad reficiendum ³. Sed ad incidentum communius utimur cultello ferreo

quam petrino. Ergo circumcisio non debuit fieri cultello petrino.

3. Præterea, sicut baptismus instituitur in remedium originalis peccati, ita etiam circumcisio, sicut Beda dicit ⁴. Sed baptismus non differtur usque ad octavum diem, ne pueris periculum damnationis immineat propter originale peccatum, si nondum baptizati decedant; quandoque etiam traditur baptismus post octavum diem. Ergo circumcisioni non debuit determinari octavus dies, sed debebat quandoque præveniri, sicut etiam quandoque tardabatur.

Sed contra est quod Rom. IV, super illud: *Et signum accepit circumcisionis*, determinatur in Glossa (ord.) prædictus circumcisionis ritus ⁵.

CONCLUSIO. — Cum circumcisio signum quoddam fidei sit a Deo institutum, ritus ejus conveniens fuit in lege præceptus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), circumcisio quoddam signum fidei est, institutum a Deo, cujus sapientiæ non est numerus ⁶. Determinare autem convenientia signa, est sapientiæ opus. Et ideo concedendum est quod ritus circumcisionis fuit conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio convenienter fiebat in membro generationis, primo quidem quia signum erat fidei qua Abraham credidit Christum ex suo semine nasciturum; secundo quia erat in remedium peccati originalis, quod per actum generationis traducitur; tertio quia ordinabatur ad diminutionem carnalis concupiscentiæ, quæ præcipue in membris illis viget, propter abundantiam delectationis venereorum.

Ad secundum dicendum, quod cultellus lapideus non erat de necessitate circumcisionis, unde non invenitur tale instrumentum præcepto divino determinatum ⁷; neque etiam communiter tali instrumento Judæi utebantur ad circumcidendum, sicut neque modo utuntur. Leguntur tamen aliquæ circumcisiones famosæ cultello lapideo factæ, sicut legitur Exod. IV, 25, quod tulit Se-

cultro petrino, quod octavo die fieret propter causas deinceps indicandas.

(6) Usurpatum ex Ps. CXLVI, 5.

(1) Lib. XIX, cap. 11, in fin. (2) Gen. XVIII, 19.

(3) Seu in baptismo aquam cujus communis

usus ad abluendum, et in Eucharistia panem

cujus communis usus ad reficiendum.

(4) In hom. Circumcis., parum a princ.

(5) Nempe quod in virili membro, quod in

(7) Quod etiam a Justino in dialogo cum Trifone, ab Hugone Victore (Palud. lib. I, p. 12, c. 2), Rich. et aliis in Sent. IV, dist. I traditur.

phora acutissimam petram, et circumcidit præputium filii sui; et Josue v, 2 dicitur: Fac tibi cultellos lapideos, et circumcide secundo filios Israel; per quod figurabatur, circumcisionem spiritualem esse faciendam per Christum, de quo dicitur I. Corinth. x, 4: Petra autem erat Christus.

Ad tertium dicendum, quod octavus dies determinabatur circumcisioni tum propter mysterium, quia in octava ætate, quæ erit ætas resurgentium, quasi in octavo die perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem pœnalitatem; tum etiam propter teneritudinem infantis ante octavum diem. Unde etiam de animalibus¹ præcipitur: *Bos, ovis et capra, cum genita fuerint, septem diebus erunt sub ubere matris suæ; die autem octavo et deinceps offerri poterunt Domino.* Erat autem octavus dies de necessitate præcepti, ita scilicet quod octavum diem prætermittentes peccabant, etiamsi esset sabbatum, secundum illud Joan. vii, 23: *Circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi.* Non tamen erat de necessitate sacramenti, quia si aliqui omittebant octavum diem, postea poterant circumcidi. Quidam etiam dicunt quod propter periculum imminentiæ mortis poterat octavus dies præveniri. Sed hoc nec ex auctoritate Scripturæ, nec ex consuetudine Judæorum haberi potest. Unde melius dicendum est, sicut etiam Hugo de S. Victore dicit², quod octavus dies nulla necessitate præveniebatur³. Unde super illud Proverb. iv: *Unigenitus eram coram matre mea,* dicit Glossa (ord.), quod alius Bersabæ parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisisus⁴.

ART. IV. — UTRUM CIRCUMCISIO CONFEREBAT GRATIAM JUSTIFICANTEM⁵.

De his etiam supra, quæst. lxii, art. 6 ad 3, et Sent. iv, dist. 1, quæst. ii, art. 4 et De ver. quæst. xxviii, art. 2 ad 12, et Rom. iv, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio non conferebat

gratiam justificantem. Dicit enim Apostolus⁶: *Si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est*, id est, sine causa. Sed circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ, secundum illud Galat. v, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ.* Ergo si ex circumcissione est justitia, Christus gratis, id est, sine causa mortuus est. Sed hoc est inconveniens. Non ergo ex circumcissione erat gratia justificans a peccato.

2. Præterea, ante institutionem circumcisionis sola fides ad justificationem sufficiebat; dicit enim Gregorius⁷: *Quod apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres pro parvulis sola fides.* Sed virtus fidei non est imminuta per mandatum circumcisionis. Ergo sola fides parvulos justificabat, et non circumcisio.

3. Præterea, Josue v, 5 legitur quod *populus qui natus est in deserto, per quadraginta annos incircumcisisus fuit.* Si ergo per circumcisionem auferebatur peccatum originale, videtur quod omnes qui in deserto mortui sunt, tam parvuli quam adulti, fuerint damnati. Et eadem objectio est de pueris qui moriebantur ante octavum diem circumcisionis, qui præveniri non debebat, ut dictum est (art. præc. ad 3).

4. Præterea, nihil impedit introitum regni cælestis nisi peccatum. Sed circumcisi ante passionem Christi impediebantur ab introitu regni cælestis. Non ergo per circumcisionem homines justificabantur a peccato.

5. Præterea, peccatum originale non dimittitur sine actuali, quia *impium est a Deo dimidiam sperare veniam*, ut Augustinus dicit⁸. Sed nusquam legitur quod per circumcisionem remitteretur actuale peccatum. Ergo etiam neque originale per eam dimittebatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Valerium contra Julianum⁹: *Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat signaculum justitiæ fidei, ad justificationem purgationis valebat*

magis fervet controversia, multi contendunt eam non contulisse gratiam, nisi ex opere operantis.

(6) Galat. ii, 21.

(7) Moral. lib. iv, cap. 3, a princ.

(8) Alius auctor, in lib. De vera et falsa pœnitentia, cap. 9, circa med.

(9) De nupt. et concupiscent. lib. ii, cap. 14, a med.

(1) Levit. xxii, 37.

(2) De sacram. lib. i, part. 12, cap. 2, a med.

(3) Ex his patet diem octavum fuisse de necessitate præcepti.

(4) Nihil dicit auctor de circumcisionis loco et ministro, quia nihil Scriptura determinavit.

(5) In pueris circumcisio conferebat gratiam ex opere operato passive; quoad adultos vero

parvulis ¹ originalis veterisque peccati; sicut et baptismus ex illo cœpit valere tempore ad innovationem hominis, ex quo institutus est. „

CONCLUSIO. — Quanquam in circumcissione, sicut in baptismo, conferretur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus, aliter tamen quam in baptismo; nam in circumcissione gratia ex fide, non ex vi circumcissionis, in baptismo autem ex vi sacramenti acquiritur.

Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter ponitur quod in circumcissione peccatum originale remittebatur ². Quidam tamen dixerunt quod non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum; quod Magister ponit ³. Sed hoc non potest esse, quia culpa non remittitur nisi per gratiam, secundum illud Rom. III, 24: *Justificati gratis per gratiam*, etc. Et ideo alii dixerunt quod per circumcissionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpæ, sed non quantum ad effectus positivos, ne cogerentur dicere quod gratia in circumcissione collata sufficiebat ad implendum mandata legis, et ita superfluous fuerit adventus Christi. Sed hæc etiam positio stare non potest, primo quidem quia per circumcissionem dabatur pueris facultas suo tempore perveniendi ad gloriam, quæ est ultimus effectus positivus gratiæ; secundo quia priores sunt naturaliter secundum ordinem causæ formalis effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dixerunt quod in circumcissione conferebatur gratia etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna, sed non quantum ad omnes effectus, quia non sufficiebat reprimere concupiscentiam fomitis, nec etiam ad implendum mandata legis; quod etiam aliquando mihi visum est (4, dist. 1, quæst. II, art. 4, quæstiunc. III). Sed diligenter consideranti apparet hoc

non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et vitare omne peccatum mortale quod committitur in transgressionem mandatorum legis: minima enim charitas plus diligit Deum quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum est quod in circumcissione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus; aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi quam habet, inquantum est instrumentum passionis Christi jam perfectæ; in circumcissione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcissionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio; ita scilicet ⁴ quod homo qui accipiebat circumcissionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et Apostolus dicit ⁵, quod *Abraham accepit signum circumcissionis, signaculum justitiæ fidei*; quia scilicet justitia erat ex fide significata ⁶, non ex circumcissione significante. Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, non autem circumcisio; ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiores gratiam confert quam circumcisio; major enim est effectus rei jam præsentis quam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si ex circumcissione esset justitia aliter quam per fidem passionis Christi ⁷.

Ad secundum dicendum, quod sicut ante institutionem circumcissionis sola fides Christi futuri justificabat tam pueros quam adultos, ita etiam circumcissione data. Sed antea non requirebatur aliquod signum protestativum hujus fidei, quia nondum homines fideles seorsum ab infidelibus cœperant adunari ad cultum unius Dei. Probabile tamen est quod parentes fideles pro parvulis natis, et maxime in periculo existentibus aliquas preces Deo funderent, vel

tamen ad marginem notant variam lectionem, quam ex codd. Alcan., Tarrac. et Paris. subjiciunt: „Circumcisio autem conferebat gratiam, inquantum erat signum fidei passionis Christi futuræ, ita scilicet, etc. „

(5) Rom. IV, 11. (6) Al., *justificante*.

(7) Puta, si per seipsam circumcisio justitiam conferret, vel in lege Moysi contulisset independentem a passione Christi, vel a fide ipsius passionis.

(1) Ita cum Augustino passim. Al.: „Signaculum fidei justitiæ Dei ad sanctificationem purificationis; „ item: „Signaculum justitiæ fidei ad purificationem valebat magnis et parvulis. „

(2) Hæc sententia communis est, quamvis Belarminus, Vasquez, Lherminier, Natalis Alex., Tournely et quidam alii aliter sentiant.

(3) 1 dist. 4 Sent. et Rom. IV, in Glossa ord., sup. illud: *Signum accepit*.

(4) Ita editi omnes libri quos vidimus, qui

aliquam benedictionem eis adhiberent (quod erat quoddam signaculum fidei), sicut adulti pro seipsis preces et sacrificia offerebant.

Ad *tertium* dicendum, quod populus in deserto prætermittens mandatum circumcisionis excusabatur, tum quia nesciebant quando castra movenda erant, tum quia, ut Damascenus dicit ¹, non necesse erat eos aliquod signum distinctionis habere, cum seorsum ab aliis populis habitabant; et tamen, ut Augustinus dicit ², inobedientiam incurrebant qui ex contemptu prætermittabant. Videtur tamen quod nulli incircumcisi mortui fuerint in deserto, quia, ut Psal. civ dicitur, *non erat in tribubus eorum infirmus*; sed illi soli videntur mortui in deserto qui fuerant in Ægypto circumcisi; si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, eadem ratio est de his ut de his qui moriebantur ante circumcisionis institutionem; quod etiam intelligendum est de pueris qui moriebantur ante octavum diem tempore legis.

Ad *quartum* dicendum, quod in circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personæ; remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum cælorum ex parte totius naturæ, quod fuit sublatum per passionem Christi. Et ideo etiam baptismus ante passionem Christi non introducebat in regnum. Sed et circumcisio, si haberet locum post passionem Christi, introduceret in regnum.

Ad *quintum* dicendum, quod adulti, quando circumcidebantur, consequabantur remissionem non solum originalis peccati, sed etiam actualium peccatorum ³, non tamen ita quod liberarentur ab omni reatu pœnæ, sicut in baptismo, in quo confertur copiosior gratia.

(1) Orth. fid. lib. iv, cap. 26, in princ.

(2) Lib. Quæst. in Josue, quæst. 6, a med.

(3) Quamvis non ex opere operato, vel ex vi quadam intrinseca instrumentali, sicut in baptismo fit, sed ex opere operantis et propter quamdam relationem extrinsecam ad passionem Christi, ait Nicolai.

(4) In hac quæstione S. Thomas agit de cæremoniis baptismi; ea de re conferri potest Catechismus romanus (part. II, n° 69).

(5) Catechismus, de quo hic agitur, substantialiter consistit in sufficienti doctrina rerum fidei et morum.

(6) De institutione cleric. lib. 1, cap. 25, a med.

QUÆSTIO LXXI.

DE PRÆPARATORIIS QUÆ SIMUL CONCURRUNT CUM BAPTISMO ⁴, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum catechismus debeat præcedere baptismum. — 2. Utrum baptismum debeat præcedere exorcismus. — 3. Utrum ea quæ aguntur in catechismo et exorcismo, aliquid efficiant, vel solum significant. — 4. Utrum baptizandidebeant catechizari vel exorcizari per sacerdotes.

ART. I. — UTRUM CATECHISMUS DEBEAT PRÆCEDERE BAPTISMUM ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 6, quæst. ii, art. 2, qu. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod catechismus non debeat præcedere baptismum. Per baptismum enim regenerantur homines in vitam spirituales. Sed prius homo accipit vitam quam doctrinam. Non ergo prius debet homo catechizari, id est, doceri, quam baptizari.

2. Præterea, baptismus exhibetur non solum adultis, sed etiam pueris qui non sunt doctrinæ capaces, eo quod non habent usum rationis. Ergo ridiculum est eos catechizare.

3. Præterea, in catechismo confitetur catechizatus suam fidem. Sed pueri non possunt suam fidem confiteri neque per seipsos, neque etiam aliquis alius pro eis; tum quia nullus potest alium ad aliquid obligare; tum etiam quia non potest aliquis scire utrum pueri, cum ad legitimam ætatem pervenerint, assentiant fidei. Non ergo debet catechismus præcedere baptismum.

Sed *contra* est quod Rabanus ⁶ dicit: "Ante baptismum catechizandi debet hominem prævenire officium, ut fidei primum catechumenus accipiat rudimentum."

CONCLUSIO. — Cum baptismus sit sacramentum fidei, ad quam suscipiendam instructio requiritur, catechismus baptismum convenienter præcedit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1), baptismus est fidei christianæ sacramentum, cum sit quædam professio fidei christianæ. Ad hoc autem quod aliquis fidem accipiat, requiritur quod in fide instruatur, secundum illud Rom. x, 14. *Quomodo credent ei quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante?*

Et ideo ante baptismum convenienter præcedit catechismus. — Unde et Dominus præceptum baptizandi discipulis tradens, præmittit doctrinam baptismo, dicens: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, etc.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod vita gratiæ, in qua regeneratur aliquis per baptismum, præsupponit vitam naturæ rationalis, in qua homo potest esse particeps doctrinæ.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut mater Ecclesia, ut supra dictum est (quæst. lxxix, art. 6 ad 3), accommodat pueris baptizandis aliorum pedes, ut veniant, et aliorum cor, ut credant; ita etiam accommodat eis aliorum aures, ut audiant, et intellectum, ut per alios instruantur; et ideo eadem ratione sunt catechizandi qua sunt baptizandi.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui pro puero baptizato respondet, *Credo*, non prædicat puerum crediturum, cum ad legitimos annos pervenerit; alioquin diceret, *Credet*; sed proficitur fidem Ecclesiæ in persona pueri cui communicatur, cujus sacramentum ei tribuitur, et ad quam obligatur per alium²; non est enim inconveniens quod aliquis obligetur per alium in his quæ sunt de necessitate salutis. Similiter etiam patrinus pro puero respondens, promittit se operam daturum ad hoc quod puer credat; quod tamen non sufficeret in adultis usum rationis habentibus.

ART. II. — UTRUM EXORCISMUS DEBEAT PRÆCEDERE BAPTISMUM³.

De his etiam infra, art. 3 ad 3, et Sent. iv, dist. 6, quæst. ii, art. 3, quæst. i, per tot. et qu. ii ad 4.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod exorcismus non debeat præcedere baptismum. Exorcismus enim contra energumenos, id est, arreptitios, ordinatur. Sed non omnes baptizandi sunt tales. Ergo exorcismus non debet præcedere baptismum.

2. Præterea, quamdiu homo subjacet

(1) Matth. ult., 19.

(2) Quod egregie Dionysius (lib. de eccles. hierarch., cap. ult.) contra infideles explicat et defendit; ubi patrinum hic vocatum appellat *susceptorem, sponsorem, ducem, pædagogum, divinum patrem*, etc.

(3) De exorcismis, ait Catechismus romanus, vide Tertull. (De præscript. cap. 41), Cyprian. (Epist. ii), Augustin. (De gratia Dei et peccato originali, lib. ii, cap. 40, et lib. ii De nupt. et concupisc. cap. 26), Optat. (lib. iv contra Parmenianum).

peccato, diabolus in eum habet potestatem, quia, ut dicitur Joan. viii, 34, *qui facit peccatum, servus est peccati*. Sed peccatum tollitur per baptismum. Non ergo ante baptismum sunt homines exorcizandi.

3. Præterea, ad arcendum dæmonum potestatem introducta est aqua benedicta. Non ergo ad hoc oportebat aliud remedium adhiberi per exorcismos.

Sed *contra* est quod Cælestinus papa dicit⁴: “ Sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniant sacramentum, non prius fontem vitæ adeant, quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus immundus ab eis abjiciatur. ”

CONCLUSIO. — Convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne hominis salutem impediant.

Respondeo dicendum quod quicumque sapienter aliquod opus facere proponit, prius removet impedimenta sui operis; unde dicitur Jerem. iv, 3: *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas*. Diabolus autem hostis est humanæ salutis, quæ homini per baptismum acquiritur; et habet potestatem aliquam in hominem ex hoc ipso quod subditur originali peccato, vel etiam actuali. Unde convenienter ante baptismum expelluntur dæmones per exorcismos, ne salutem hominis impediant; quam quidem expulsionem significat exsufflatio. Benedictio autem cum manus impositione præcludit expulso viam, ne redire possit. Sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio, significat receptionem doctrinæ fidei quantum ad aures, et approbationem quantum ad nares, et confessionem quantum ad os. Olei vero inunctio⁵ significat aptitudinem hominis ad pugnandum contra dæmones.

Ad *primum* ergo dicendum, quod energumeni dicuntur, quasi interius labo-

(4) Epist. 2, can. 9, et habetur De consecrat. cap. 53, dist. 4, et lib. De eccl. dogmat., cap. 31.

(5) Exsufflationis meminit Ambrosius (cap. 1, lib. De iis qui inibantur). Augustin. (De peccato orig. cap. 40, et lib. vi cont. Julian., cap. 5). — Impositionis manuum, Dion. (Eccles. hierar., cap. 11), Conc. IV Carthag. (c. 85), et conc. II Hispal. (can. 7). — Usus salis, Isid. (Off. lib. ii, cap. 20), August. (Confess. lib. i, c. 11), conc. III Carthag. (can. 5). — Linitionis aurium et narium, Ambros. (De sacram. lib. i, c. 1). — Inunctionis olei, Ambros. (De sacram. lib. i, c. 2, et lib. iii, cap. 1). Cyrill. (Catech. 2).

rantes¹ ex intrinseca operatione diaboli; et quamvis non omnes accedentes ad baptismum corporaliter ab eo videntur, omnes tamen non baptizati potestati dæmonum subiunguntur, saltem propter originalis peccati reatum.

Ad *secundum* dicendum, quod in baptismo per ablutionem peccati excluditur potestas dæmonis ab homine, quantum ad hoc quod impedit eum a perceptione gloriæ; sed exorcismi excludunt potestatem dæmonis, inquantum impedit hominem a perceptione sacramenti.

Ad *tertium* dicendum, quod aqua benedicta datur contra impugnaciones dæmonum quæ sunt ab exteriori; sed exorcismus ordinatur contra impugnaciones dæmonum quæ sunt ab interiori; unde et energumeni dicuntur quasi interius laborantes, illi qui exorcizantur. Vel dicendum quod sicut in remedium contra peccatum secundo datur pœnitentia, quia baptismus non iteratur; ita in remedium contra impugnaciones dæmonum secundo datur aqua benedicta, quia exorcismi baptismales non iterantur.

**ART. III. — UTRUM EA
QUÆ AGUNTUR IN EXORCISMO
ALIQUID EFFICIENT.**

De his etiam Sent. iv, dist. 6, qu. ii, art. 3, qu. ii.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ aguntur in exorcismo, non efficient aliquid, sed solum significant. Si enim puer post exorcismos moriatur ante baptismum, salutem non consequetur. Sed ad hoc ordinatur effectus eorum quæ in sacramentis aguntur, ut homo consequatur salutem; unde et Marci ult., 16 dicitur: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Ergo ea quæ aguntur in exorcismo, nihil efficiunt, sed solum significant.

2. Præterea, hoc solum requiritur ad sacramentum novæ legis, ut sit signum et causa, ut supra dictum est (quæst. lx, art. 1, et quæst. lxii, art. 1). Si ergo ea quæ aguntur in exorcismo, aliquid efficient, videtur quod singula sint quædam sacramenta.

3. Præterea, sicut exorcismus ordina-

tur ad baptismum, ita etiam si aliquid in exorcismo efficitur, ordinatur ad effectum baptismi. Sed dispositio ex necessitate præcedit formam perfectam, quia forma non recipitur nisi in materia disposita. Sequeretur ergo quod nullus posset consequi effectum baptismi, nisi prius exorcizetur; quod patet esse falsum. Non ergo ea quæ aguntur in exorcismis, aliquem effectum habent.

4. Præterea, sicut quædam aguntur in exorcismo ante baptismum, ita etiam quædam aguntur post baptismum; sicut quod sacerdos baptizatum chrismate ungit in vertice. Sed ea quæ post baptismum aguntur, non videntur aliquid efficere, quia secundum hoc effectus baptismi esset imperfectus. Ergo nec ea quæ ante baptismum aguntur in exorcismo, aliquid efficiunt.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit²: "Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quæ decepit hominem." Nihil autem agitur frustra per Ecclesiam. Ergo per huiusmodi exsufflationes hoc agitur ut dæmonum potestas expellatur.

CONCLUSIO. — Non modo aliquid significant quæ in exorcismis aguntur, sed etiam efficiunt; cæcæ dæmonis enim potestatem repellunt, et ad percipienda salutis mysteria sensus aperiunt.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt ea quæ in exorcismo aguntur, nihil efficere, sed solum significare. Sed hoc patet esse falsum per hoc quod Ecclesia in exorcismis imperativis verbis utitur ad expellendam dæmonis potestatem, puta cum dicit: *Ergo, maledicte diabole, exi ab eo*, etc. Et ideo dicendum est quod aliquem effectum habeant, differenter tamen ab ipso baptismo: nam per baptismum datur homini gratia ad plenam remissionem culparum; per ea vero quæ in exorcismo aguntur, excluditur duplex impedimentum salutaris gratiæ percipiendæ. Quorum unum est impedimentum extrinsecum, prout dæmones hominis salutem impedire conantur, et hoc impedimentum excluditur per exsufflationes, quibus potestas dæmonis pellitur, ut patet ex inducta auctoritate Augustini, quantum scilicet

(1) Vel interius ad operandum acti, sive in quibus dæmon intus existens operatur, juxta propriam significationem græcæ vocis ἐνεργούμενος.

(2) De symbolo, lib. i, cap. 1, circa fin.

ad hoc quod non præstet impedimentum sacramento suscipiendo. Manet tamen potestas dæmonis in homine quantum ad maculam peccati et reatum pœnæ, quousque peccatum per baptismum tollatur; et secundum hoc Cyprianus dicit ¹: " Scias diaboli nequitiam posse remanere usque ad aquam salutarem; in baptismo autem omnem nequitiam amittere. „ Aliud impedimentum est intrinsecum, prout scilicet homo ex infectione originalis peccati habet sensus præclusos ad percipiendam salutis mysteria; unde Rabanus ² dicit quod " per salivam typicam et sacerdotis tactum sapientia et virtus divina salutem catechumeni operatur, ut aperiantur ei nares ad percipiendum odorem notitiæ Dei, ut aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut aperiantur illi sensus in intimo corde ad respondendum ³. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod per ea quæ aguntur in exorcismo, non tollitur culpa propter quam homo punitur post mortem, sed solum tolluntur impedimenta recipiendi remissionem culpæ per sacramentum. Unde post mortem exorcismus non valet sine baptismo. Præpositivus ⁴ tamen dicit quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebræ illæ sunt carentia divinæ visionis, quæ non recipit magis et minus.

(1) Epist. 7, lib. iv, a med.

(2) De institutione clericorum, lib. i, cap. 27, ad fin.

(3) Addit Nicolaus, ut cap. *Postea* in Decretis refertur dist. 4 de consecratione, sive aures ad audiendum mandata Dei, sensuque intimo corde reponendum, ut in Rabani textu, tom. x Biblioth. Patrum.

(4) Præpositivus est theologus qui sæculo xii florebat; fuit auctor *Summæ theologicæ* de qua fit mentio *Bibliotheca degli autori ecclesiastici*, Elhes Dupin.

(5) Addit Nicolai: Vel quod sal immittitur in os ad sermonis discretionem vel ad mentis incorruptionem designandam. Nam de inunctione quidem Rabanus dicit (De institut. clericorum, lib. i, cap. 28) baptismum inungi in cerebro, ut regni Christi particeps fiat, ut a Spiritu sancto sanctificetur, ut per Spiritum sanctum ei viror cælestis gratiæ conferatur, et ut Spiritus sancti participationem accipiens alienus a Christo non existat; vel descensio Spiritus sancti super ipsum ad habitationem Deo consecrandam significetur, addit (cap. 30): Sicut etiam præmiserat (cap. 27) quod inungitur illi pectus ante baptismum ut nullæ reliquiæ latentis inimici in eo resideant, sed in fide sanctæ Trinitatis mens ejus confortetur: Itemque quod ungitur inter scapulas ut

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione sacramenti est quod perficiat principalem effectum qui est gratia remittens culpam, vel supplens aliquem hominis defectum; quod quidem non fit per ea quæ aguntur in exorcismo, sed solum hujusmodi impedimenta tolluntur; et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quædam.

Ad *tertium* dicendum quod dispositio sufficiens ad suscipiendam gratiam baptismalem est fides et intentio, vel propria ejus qui baptizatur, si sit adultus, vel ipsius Ecclesiæ, si sit parvulus. Ea vero quæ aguntur in exorcismo, ordinantur ad removendum impedimenta; et ideo sine eo potest aliquis consequi effectum baptismi. Non tamen sunt hujusmodi prætermittenda, nisi in necessitatis articulo; et tunc, cessante periculo, debent suppleri, ut servetur uniformitas in baptismo. Nec frustra supplentur post baptismum, quia sicut impeditur effectus baptismi, antequam percipiat, ita potest impediri postquam fuerit perceptus.

Ad *quartum* dicendum, quod eorum quæ aguntur post baptismum circa baptizatum, aliquid est quod non solum significat, sed efficit, puta inunctio quæ fit in vertice, quæ operatur conservationem gratiæ baptismalis; aliquid autem est quod nihil efficit, sed solum significat, sicut quod datur ei vestis candida ad significandam novitatem vitæ ⁵.

undique muniatur et ad bona opera facienda per Dei gloriam roboretur. De veste vero alba sic iterum Rabanus (ubi supra, cap. 29): Post baptismum traditur christiano vestis candida, designans innocentiam et puritatem christianam, quam post ablutas veteres maculas studio sanctæ conversationis immaculatam servare debet ad præsentandum ante tribunal Christi: cuncti vero renati albis induuntur vestibus ad mysterium resurgentis Ecclesiæ; sicut ipse Dominus cum vestimenta ejus facta sunt alba sicut nix, Ecclesiæ splendorem figuravit: utuntur ergo albis vestibus, ut quorum primæ nativitatis infantiam vetusti erroris pannus fuscaverat, habitus secundæ generationis gloriæ præferat indumentum. Et Ambrosius (lib. De initiandis, cap. 7): Accepisti candida vestimenta ut esset indicium quod exueris involucrem peccatorum, et indueris innocentiam casta velamina, etc. Sed et de salis in os immissione sic Rabanus (etiam ubi supra, cap. 27): Datur sal benedictum in os ut per sal typicum sapientiæ sale conditus fœtore careat iniquitatis, nec a veribus peccatorum amplius putrefiat, sed illæsus potius ad majorem gratiam percipiendam conservetur: vel forte ad cælestis doctrinæ designandam instructionem, juxta illud quod Augustinus lib. i Confess. de se ait (cap. 1): Audieram ego adhuc

ART. IV. — UTRUM SIT OFFICIUM SACERDOTIS CATECHIZARE ET EXORCIZARE BAPTIZANDUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 6, qu. II, art. 3,
quæst. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit sacerdotis catechizare et exorcizare baptizandum. Ad officium enim ministrorum pertinet habere operationem super immundos, ut Dionysius dicit¹. Sed catechumeni, qui instruuntur in catechismo, et energumeni, qui purgantur in exorcismo, computantur inter immundos, ut Dionysius dicit². Ergo catechizare et exorcizare non pertinet ad officium sacerdotis, sed potius ministrorum.

2. Præterea, catechumeni instruuntur de fide per sacram Scripturam, quæ in ecclesia per ministros recitatur: sicut enim per lectores in ecclesia legitur vetus Testamentum, ita etiam per diaconos et subdiaconos legitur novum; et sic ad ministros pertinet catechizare. Similiter etiam et exorcizare, ut videtur, ad ministros pertinet; dicit enim Isidorus in quadam epist.³: "Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcismo imponere. „ Non ergo pertinet ad officium sacerdotis catechizare et exorcizare.

3. Præterea, catechizare idem est quod docere; et hoc idem est quod perficere, quod ad officium episcoporum pertinet, ut dicit Dionysius⁴. Non ergo pertinet ad officium sacerdotis.

Sed *contra* est quod Nicolaus I papa dicit⁵: "Catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque ecclesiæ fieri possunt. „ Unde Gregorius etiam super Evang.⁶ dicit: "Sacerdotes, cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt; quid aliud faciunt, nisi quod dæmonia ejiciunt? „

CONCLUSIO. — Sacerdotis munus est baptizandos in fide instruere, et per exorcismos illos juvare inferiores.

puer de vita æterna nobis promissa per humilitatem Domini Dei nostri descenditis ad superbiam nostram, et signabar jam signo crucis ejus, et condiebar ejus sale: id est doctrina ejus imbuebar.

(1) Eccl. hier. cap. v, inter princ. et med.

(2) Ibid. et cap. 3, ante med.

Respondeo dicendum quod minister comparatur ad sacerdotem, sicut secundarium, et instrumentale agens ad principale, ut indicat ipsum nomen ministri. Agens autem secundarium non agit sine principali agente, sed cooperatur principali agenti in operando. Quanto autem potior est operatio, tanto principale agens potioribus indiget instrumentis seu ministris. Potior autem est operatio sacerdotis, inquantum confert ipsum sacramentum, quam in præparatoriis ad sacramentum. Et ideo supremi ministri, qui dicuntur diaconi, cooperantur sacerdoti in ipsa collatione sacramentorum. Dicit enim Isidorus⁷, quod "ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, patena et calice. Inferiores autem ministri cooperantur sacerdotibus in his quæ sunt præparatoria ad sacramentum, „ sicut lectores in catechismo, et exorcistæ in exorcismo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod super immundos ministri habent operationem ministerialem, et quasi instrumentalem, sed sacerdos principalem.

Ad *secundum* dicendum, quod lectores et exorcistæ habent officium catechizandi et exorcizandi, non quidem principaliter, sed sicut in his sacerdoti ministrantes.

Ad *tertium* dicendum, quod multiplex est instructio: una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit episcopo⁸, et potest competere cuilibet prædicatori, vel etiam cuilibet fidei. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et hæc pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianæ vitæ, et hæc pertinet ad paternos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei, et perfectione christianæ vitæ, et hæc ex officio pertinet ad episcopos.

(3) Scil. ad Laudedred., quæ habetur post conc. Tolet. VIII.

(4) Eccl. hier. cap. 5, parum ante med.

(5) Habetur inter ejus decreta, tit. 16, et De consecrat. cap. 57, dist. 4.

(6) Hom. xxix. ante med.

(7) Loc. cit. in arg. 2.

(8) Eccl. hierarch., cap. 2, parum a princ.

QUÆSTIO LXXII.

DE SACRAMENTO CONFIRMATIONIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de sacramento confirmationis, et circa hoc quærentur duodecim: 1. Utrum confirmatio sit sacramentum. — 2. De materia ejus. — 3. Utrum sit de necessitate sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum. — 4. De forma ipsius. — 5. Utrum imprimat characterem. — 6. Utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismalem. — 7. Utrum conferat gratiam. — 8. Cui competat recipere hoc sacramentum. — 9. In qua parte. — 10. Utrum requiratur aliquis qui teneat confirmandum. — 11. Utrum hoc sacramentum per solos episcopos detur. — 12. De ritu ejus.

ART. I. — UTRUM CONFIRMATIO SIT SACRAMENTUM ¹.

De his etiam supra, quæst. Lxv, art. 1, et Sent. iv, dist. 2, quæst. ii, art. 2 corp. et dist. 7, quæst. i, per tot., et Cont. gent. lib. iv, cap. 58.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Sacramenta enim ex divina institutione efficaciam habent, sicut supra dictum est (quæst. Lxiv, art. 2). Sed confirmatio non legitur a Christo instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta novæ legis in veterilege præfigurata fuerunt; unde Apostolus dicit ², quod *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem escam spirituales manducaverunt, et omnes eundem potum spirituales biberunt* ³. Sed confirmatio non fuit præfigurata in veteri Testamento. Non ergo est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum salutem. Sed sine confirmatione potest esse salus; nam pueri baptizati, sine confirmatione decedentes, salvantur. Ergo confirmatio non est sacramentum.

4. Præterea, per omnia sacramenta Ecclesiæ homo Christo conformatur, qui est sacramentorum auctor. Sed per confirmationem non videtur homo Christo conformari, qui non legitur esse confirmatus. Ergo confirmatio non est sacramentum.

(1) De fide est confirmationem esse proprie dictum novæ legis sacramentum, juxta illud concil. Trident.: « Si quis dixerit confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, aut nihil aliud fuisse quam catechesim quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem exponant; anathema sit. »

(2) 1. Cor. x, 2.

(3) Ad baptismum evangelicæ legis in nube

Sed *contra* est quod Melchias papa scribit Hispaniarum episcopis ⁴: « De his super quibus rogastis nos vos informari, utrum majus sit sacramentum manus impositio episcoporum, an baptismus, scitote, utrumque magnum esse sacramentum. »

CONCLUSIO. — Præter baptismum est speciale confirmationis sacramentum, quo homo quasi quamdam spiritalis vitæ ætatem perfectam et robur suscipit.

Respondeo dicendum quod sacramenta novæ legis ordinantur ad speciales gratiæ effectus. Et ideo ubi occurrit aliquis specialis effectus gratiæ, ibi ordinatur speciale sacramentum. Quia vero sensibilia et corporalia gerunt spiritualium et intelligibilium similitudinem, ex his quæ in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spiritali vita gratiæ speciale existat. — Manifestum autem est quod in vita corporali specialis quædam perfectio est quod homo ad perfectam ætatem perveniat, et perfectas actiones hominis agere possit; unde et Apostolus dicit ⁵: *Cum autem factus sum vir, evacuavi quæ erant parvuli*; et inde est etiam quod præter motum generationis, quo aliquis recipit vitam corporalem, est motus augmenti, quo aliquis perducitur ad perfectam ætatem. Sic igitur et vitam spirituales homo accipit per baptismum, qui est spiritalis regeneratio; in confirmatione autem homo accipit quasi quamdam perfectam ætatem spiritalis vitæ. Unde Melchias papa dicit ⁶: « Spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam; in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur ⁷. » Et ideo manifestum est quod confirmatio est speciale sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est du-

et in mari significandum; Eucharistiam in esca, nempe manna, et potu, nempe aqua de petra.

(4) Epist. unica, ante med., et habetur de consecrat. cap. 3, dist. 5.

(5) 1. Cor. xiii, 11. (6) Loc. cit.

(7) In eo datur Spiritus sanctus ad robur, ait Eugenius IV, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen (Decr. ad armen. in conc. Florent.).

plex opinio: quidam enim dixerunt quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo, nec ab apostolis, sed postea processu temporis in quodam concilio¹: alii vero dixerunt quod fuit institutum ab apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiæ, quæ competit soli Christo. Et ideo dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum², non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Joan. cap. xvi, 7: *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*. Et hoc ideo, quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Joan. vii, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*.

Ad secundum dicendum, quod, quia confirmatio est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potuit habere aliquid sibi respondens in veteri Testamento, quia *nihil ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr. vii, 19.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 4), omnia sacramenta sunt aliquo modo necessaria ad salutem: sed quædam sunt sine quibus non est salus; quædam vero sunt quæ cooperantur ad perfectionem salutis. Et hoc modo confirmatio est de necessitate salutis, quamvis sine ea possit esse salus, dum tamen non præmittatur ex contemptu sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod illi qui confirmationem accipiunt, quæ est sacramentum plenitudinis gratiæ, Christo conformantur, in quantum ipse a primo instanti suæ conceptionis fuit *plenus gratiæ et veritatis*, ut dicitur Joan. i. Quæ quidem plenitudo declarata est in baptismo, quando Spiritus sanctus descendit corporali specie super eum. Unde et Luc. iv, 1 dicitur quod *Jesus plenus Spiritu sancto, regressus est a Jordane*. Non

autem conveniebat dignitati Christi, qui est sacramentorum auctor, ut a sacramento plenitudinem gratiæ acciperet.

ART. II. — UTRUM CHRISMA

SIT CONVENIENS MATERIA HUIUS SACRAMENTI³.

De his etiam infra, quæst. lxxxiv, art. 1 ad 1, et Sent. iv, dist. 7, quæst. 1, art. 1, quæst. 1 et 11, et Cont. gent. lib. iv, cap. 60.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod chrisma non sit conveniens materia huius sacramenti. Hoc enim sacramentum institutum est a Christo promittente discipulis Spiritum sanctum. Sed ipse misit eis Spiritum sanctum absque omni chrismatis inunctione; ipsi etiam apostoli hoc sacramentum conferebant per solam manus impositionem absque chrismate; dicitur enim Act. viii, quod *apostoli imponebant manus super baptizatos, et accipiebant Spiritum sanctum*. Ergo chrisma non est materia huius sacramenti, quia materia est de necessitate sacramenti.

2. Præterea, confirmatio quodammodo perficit sacramentum baptismi, sicut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 3), et ita debet ei conformari sicut perfectio perfectibili. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo huius sacramenti non est conveniens materia chrisma, quod conficitur ex oleo et balsamo.

3. Præterea, oleum assumitur in materia huius sacramenti ad inungendum. Sed quolibet oleo potest fieri inunctio, puta oleo quod fit ex nucibus, vel ex quibuscumque aliis rebus. Non ergo solum oleum olivarum debet assumi ad huiusmodi sacramentum.

4. Præterea, supra dictum est (qu. lxxvi, art. 3), quod aqua assumitur ut materia ad baptizandum, quia ubique de facili invenitur. Sed oleum olivarum non ubique invenitur, et multo minus balsamum. Non ergo chrisma, quod ex his conficitur, est conveniens materia huius sacramenti.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Registro⁴: "Presbyteri baptizatos in-

nuum impositione reponunt; ita ex antiquis Aureolus, Altissiodorensis: ex recentioribus, Sambovius, Lherminier, Sirmoudus; quidam in sola chrismatione constituunt; ita Bellarminus, Maldonatus, Isambert, Petrus Aurelius, etc.; quidam reponunt in utraque. Hæc ultima redit ad secundam, si de impositione manuum indistincta a chrismatione intelligatur, et a S. Alphonso dicitur *certissima*.

(4) Lib. iii, epist. 9, a med.

(1) Scilicet in conc. Meldensi an. 845, ut voluerunt Alexander Halensis, et S. Bonaventura.

(2) Tempus institutionis huius sacramenti in incerto est: quidam dicunt fuisse institutum (Matth. xix) cum Christus parvulis manus imponeret; alii in ultima cœna; alii tandem eo temporis intervallo quo Christus post resurrectionem usque ad ascensionem cum apostolis conversatus est, *loquens de regno Dei* (Act. 1).

(3) Inter theologos catholicos quidam materiam essentialem huius sacramenti in sola ma-

fantas signare in frontibus sacro chrismate non præsumant. „ Ergo chrisma est materia hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Cum per oleum significetur Spiritus sancti plenitudo, quæ in confirmatione ad robur confertur, conveniens hujus sacramenti materia est oleum balsamo propter odoris fragrantiam mixtum.

Respondeo dicendum quod chrisma est conveniens materia hujus sacramenti ¹. Sicut enim dictum est (art. præc.), in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti ad robur spirituale, quod competit perfectæ ætati. Homo autem, cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit. Gratia vero Spiritus sancti in oleo designatur; unde Christus dicitur esse *unctus oleo lætitiæ* ², propter plenitudinem Spiritus sancti quam habuit. Et ideo oleum competit materiæ hujus sacramenti. Admiscetur autem balsamum propter fragrantiam odoris, quæ redundat ad alios ³; unde Apostolus dicit ⁴: *Christi bonus odor sumus Deo*, etc. — Et licet multa alia sint odorifera, tamen præcipue accipitur balsamum, propter hoc quod habet præcipuum odorem, et quia etiam incorruptionem præstat; unde Eccli. xxiv, 21 dicitur: *Quasi balsamum non mixtum odor meus*.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ex potestate excellentiæ quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, id est, plenitudinem Spiritus sancti, sine sacramento, eo quod *ipsi primitias Spiritus sancti acceperant*, sicut dicitur Rom. viii. Nihilominus tamen aliquid conforme materiæ hujus sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibiliter in collatione Spiritus sancti. Quod enim sensibiliter Spiritus sanctus super eos descendit in specie ignis, ad eandem significationem refertur ad quam refertur oleum, nisi quod ignis habet vim activam, oleum autem habet vim passivam, inquantum est materia et fomentum ignis. Et hoc satis competebat; nam per apostolos

gratia Spiritus sancti erat ad alios derivanda. Super apostolos etiam Spiritus sanctus descendit in figura linguæ, quod ad idem significandum refertur quod significat balsamum; nisi quod lingua per locutionem est communicativa ad alterum, balsamum vero per odorem; quia scilicet apostoli replebantur Spiritu sancto, ut fidei doctores, alii autem fideles ut operatores eorum quæ pertinent ad ædificationem fidelium. Similiter etiam ad impositionem manus apostolorum, et etiam ad eorum prædicationem descendebat plenitudo Spiritus sancti super fideles sub visibilibus signis, sicut et a principio descenderat super apostolos. Unde Petrus dicit ⁵: *Cum cœpisset loqui, cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in nos in initio*. Et ideo non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis, ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti, quando hujusmodi visibilia signa non exhibebantur. Dicit enim Dionysius ⁶: „ Est quædam perfectiva operatio, quam duces nostri, id est, apostoli, chrismatis hostiam nominant. „

Ad secundum dicendum, quod baptismus datur ad spiritualem vitam simpliciter consequendam; et ideo competit illi sacramento materia simplex. Sed hoc sacramentum datur ad plenitudinem consequendam Spiritus sancti, cujus est multiformis operatio, secundum illud Sap. vii, 22: *Est enim in illa Spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex*; et I. Cor. xii, 4 dicitur: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Et ideo convenienter hujus sacramenti est materia composita.

Ad tertium dicendum, quod proprietates olei, quibus significatur Spiritus sanctus, magis inveniuntur in oleo olivarum quam in quocumque alio oleo; unde et ipsa oliva semper frondibus virens, virorem et misericordiam Spiritus sancti significat. Hoc etiam oleum proprie dicitur oleum, et maxime habetur in usu ubi haberi potest; quilibet autem alius liquor ex similitudine hujus oleum nominatur; nec est in usu com-

(1) Hinc concilium Florentinum: „ Secundum sacramentum est confirmatio; cujus materia est chrisma confectum ex oleo quod nitorem significat conscientiæ, et balsamum quod odorem significat bonæ famæ. „

(2) Psal. xlii.

(3) Ita Catechismus romanus (part. II, n°7).

(4) II. Cor. ii, 15.

(5) Act. xi, 15.

(6) Eccl. hier. cap. 4, circa princ.

muni, nisi in supplementum apud eos quibus deest oleum olivarum. Et ideo hoc oleum solum ¹ assumitur in usum hujus, et quorundam aliorum sacramentorum.

Ad *quartum* dicendum, quod baptismus est sacramentum absolutæ necessitatis, et ideo ejus materia debet inveniri ubique. Sufficit autem quod materia hujus sacramenti, quod non est tantæ necessitatis, possit de facili ad omnia loca terrarum deferri.

ART. III. — UTRUM SIT DE NECESSITATE HUIUS SACRAMENTI QUOD CHRISMA FUERIT PRIUS PER EPISCOPUM CONSECRATUM ².

De his etiam Sent. iv, dist. 17, qu. 1, art. 2, qu. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod crisma, quod est materia hujus sacramenti, fuerit prius per episcopum consecratum. Baptismus enim, in quo fit plena remissio peccatorum, non est minoris efficaciam quam hoc sacramentum. Sed, licet quedam sanctificatio adhibeatur aquæ baptismali ante baptismum, non tamen est de necessitate sacramenti, quia in articulo necessitatis præteriri potest. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod crisma fuerit prius per episcopum consecratum.

2. Præterea, idem non debet bis consecrari. Sed materia sacramenti sanctificatur in ipsa collatione sacramenti per formam verborum qua confertur sacramentum; unde et Augustinus dicit ³: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum." Non ergo debet prius crisma consecrari quam hoc sacramentum tradatur.

3. Præterea, omnis consecratio quæ fit in sacramentis, ad consecutionem gratiæ ordinatur. Sed materia sensibilis confecta ex oleo et balsamo non est capax gratiæ. Ergo non debet ei aliqua consecratio adhiberi.

(1) Non vero olcum vel nucum vel amygdalarum, idque de necessitate sacramenti; balsamum quoque est necessarium necessitate præcepti saltem ecclesiastici, sed Cajetanus, Soto, Estius, Juevin., Witasse, Tournely negant esse necessarium necessitate sacramenti.

(2) Certum est quod crisma debeat esse ab episcopo benedictum; ita enim docent et præscribunt SS. Patres et Ritualia tam Græcorum quam Latinorum, et maxime Florent. concilium; et probabile est illud esse de necessitate sacramenti, ut docuerunt scholastici veteres, quibus

Sed *contra* est quod Innocentius I papa ⁴ dicit: "Presbyteris, cum baptizant, crismate baptizatos ungere liceat, quod ab episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solum debetur episcopis, cum tradunt Paracletum; " quod quidem fit in hoc sacramento. Ergo ad hoc sacramentum requiritur crisma per episcopum consecratum.

CONCLUSIO. — Cum visibilibus unctionibus Christus minime sit usus, tam crisma, quam oleum sanctum infirmorum, benedici debent, priusquam ad sacramenti usum adhibeantur.

Respondeo dicendum quod tota sacramentorum sanctificatio a Christo derivatur, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 3). Est autem considerandum quod quibusdam sacramentis habentibus materiam corpoream Christus est usus, scilicet baptismo et etiam Eucharistia. Et ideo ex ipso usu Christi, materiæ horum sacramentorum aptitudinem acceperunt ad perfectionem sacramenti. Unde Chrysostomus dicit ⁵ quod "nunquam aquæ baptismi purgare peccata credentium possent, nisi tactu dominici corporis sanctificatæ fuissent." Et similiter ipse Dominus accipiens panem benedixit; similiter autem et calicem, ut habetur Matth. xxvi et Luc. xxii. Et propter hoc non est de necessitate horum sacramentorum quod materia prius benedicatur, quia sufficit benedictio Christi. Si qua vero benedictio adhibeatur, pertinet ad solemnitatem sacramenti, non autem ad necessitatem. — Uctionibus autem visibilibus Christus non est usus, ne fieret injuria invisibili unctioni, qua est *unctus præ consortibus suis* ⁶. Et ideo tam crisma quam oleum sanctum infirmorum prius benedicuntur quam adhibeantur ad usum sacramenti ⁷.

Ad *primum* ergo patet responsio ex dictis.

contradiciunt scotistæ cum suo duce, et plures recentiores, etiam quidam thomistæ.

(3) Super Joan. tract. 80, a med.

(4) Epist. 1 ad Decent. cap. 3, et habetur De consecrat. cap. 119, dist. 4.

(5) Id habet Chromat. in Fragmentis, vide cap. Nunquam, De consecrat., dist. 4.

(6) Psal. XLIV.

(7) Neque ad alium ea consecratio, addit Catechismus romanus, nisi ad episcopum pertinere potest, qui ejusdem sacramenti ordinarius minister institutus est.

Ad secundum dicendum, quod utraque consecratio chrismatis non refertur ad idem. Sicut enim instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget, per quarum unam fit propria materia sacramenti, per aliam vero applicatur ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod materia corporalis non est capax gratiæ, quasi gratiæ subjectum, sed solus sicut gratiæ instrumentum, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 1 et 3), et ad hoc materia sacramenti consecratur vel ab ipso Christo, vel ab episcopo, qui gerit in Ecclesia personam Christi¹.

ART. IV. — UTRUM HÆC SIT CONVENIENS FORMA HUIUS SACRAMENTI: CONSIGNO TE SIGNO CRUCIS, ETC.²

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 3 corp. et Sent. IV, dist. 7, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. III, et Opusc. II, cap. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma huius sacramenti: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, amen.* Usus enim sacramentorum a Christo et ab apostolis derivatur³. Sed neque Christus hanc formam instituit, nec apostoli ea usi leguntur. Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

2. Præterea, sicut sacramentum est idem apud omnes, ita et forma debet esse eadem; quia quælibet res habet unitatem, sicut et esse a sua forma. Sed hac forma non omnes utuntur; quidam enim dicunt: *Confirmo te chrismate sanctificationis.* Ergo hæc non est conveniens forma huius sacramenti.

3. Præterea, sacramentum hoc debet conformari baptismo, sicut perfectio perfectibili, ut supra dictum est (art. 2 huius quæst., arg. 2). Sed in forma ba-

ptismi non fit mentio de consignatione characteris, nec etiam de cruce Christi, cum tamen per baptismum homo Christo commoriatur, ut Apostolus dicit⁴; nec etiam fit mentio de effectu salutis, cum tamen baptismus sit de necessitate salutis: in forma etiam baptismi ponitur unus actus tantum, et exprimitur persona baptizantis, cum dicitur: *Ego te baptizo*, cujus contrarium apparet in forma prædicta. Non ergo est conveniens forma huius sacramenti.

Sed contra est auctoritas Ecclesiæ, quæ hac forma communiter utitur⁵.

CONCLUSIO. — Cum in his verbis: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, et spirituale robur et causa ipsius cum signo quod pugnatori datur, exprimentur, conveniens est prædicta sacramenti confirmationis forma.*

Respondeo dicendum quod prædicta forma est conveniens huic sacramento. Sicut enim forma rei naturalis dat ei speciem, ita forma sacramenti continere debet quidquid pertinet ad speciem sacramenti. Sicut autem ex supra dictis patet (art. 1 huius quæst.), in hoc sacramento datur Spiritus sanctus ad robur spiritualis pugnae. Et ideo in hoc sacramento tria sunt necessaria, quæ continentur in forma prædicta: quorum primum est causa conferens plenitudinem roboris spiritualis, quæ est sancta Trinitas, quæ exprimitur cum dicitur: *In nomine Patris, etc.* Secundum est ipsum robur spirituale quod homini confertur per sacramentum materiæ visibilis ad salutem, quod quidem tangitur cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis.* Tertium est signum quod pugnatori datur, sicut et in pugna corporali milites insigniis ducum insigniuntur, et quantum ad hoc dicitur: *Consigno te signo crucis, in quo scilicet Rex noster triumphavit⁶, ut dicitur Coloss. II.*

(1) Quod vero, ait Sylvius, chrisma debeat singulis annis in cœna Domini consecrari et Episcopi eo solo per annum uti, veteri in Ecclesia cremato, est de necessitate præcepti, non de necessitate sacramenti.

(2) Diversitas opinionum circa formam confirmationis sequitur, ait Billuart, ex diversitate opinionum circa ejus materiam. Qui materiam totalem confirmationis reponunt in unctione et manuum impositione ab unctione indistincta, hi formam adæquatam constituunt in verbis prolati in unctione, et hæc sententia D. Thomæ

communior est tum apud veteres, tum apud recentiores.

(3) A Christo quidem ut ab institutionis auctore, ab Apostolis autem ut ab administratoribus primis, quibus executio sive dispensatio commissa est.

(4) Rom. VI.

(5) Ut patet ex his concilii Florentini verbis: « Secundum sacramentum est confirmatio, cujus... forma est: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. »

(6) Eandem sententiam propugnat Catechi-

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 1), per ministerium apostolorum quandoque dabatur effectus hujus sacramenti, scilicet plenitudo Spiritus sancti, quibusdam visibilibus signis miraculose a Deo effectis, qui potest effectum sacramenti sine sacramento conferre; et tunc non erat necessaria nec materia, nec forma hujus sacramenti. Quandoque autem, tanquam ministri sacramentorum, hoc sacramentum præbebant, et tunc sicut materia, ita et forma ex mandato Christi utebantur. Multa enim servabant apostoli in sacramentorum collatione, quæ in Scripturis communiter propositis non sunt tradita. Unde Dionysius dicit in fine Ecclesiast. hierarch. 1: " Consummativas invocationes, id est, verba quibus perficiuntur sacramenta, non est justum Scripturas interpretantibus, neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes ex occulto ad commune adducere; sed nostra sacra traditio sine pompa, id est, occulte, eas adoptet. " Unde et Apostolus dicit loquens de celebratione Eucharistiæ 2: *Cetera, cum venero, disponam.*

Ad *secundum* dicendum, quod sanctitas est salutis causa. Et ideo in idem redit quod dicitur *chrismate salutis et sanctificationis.*

Ad *tertium* dicendum quod baptismus est regeneratio in spiritualem vitam qua homo vivit in seipso, et ideo non ponitur in forma baptismi nisi unus actus ad ipsum hominem sanctificandum pertinens. Sed hoc sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugne exteriori; et ideo non solum fit mentio de interiori sanctificatione, cum dicitur: *Confirmo te chrismate salutis*, sed etiam consignatur homo exteriori quasi vexillo crucis 3 ad pugnam spiritualem, quod significatur cum dicitur: *Consigno te signo crucis.* In ipso autem verbo baptizandi, quod ablutio-

nem significat, potest intelligi et materia (quæ est aqua abluens), et effectus salutis, quæ non intelliguntur in verbo confirmandi; et ideo oportuit hæc ponere. Dictum est autem supra (qu. LXVI, art. 5 ad 1), quod hoc quod dicitur *Ego*, non est de necessitate formæ baptismalis, quia intelligitur in verbo primæ personæ; apponitur tamen ad exprimendam intentionem; quod non est ita necessarium in confirmatione, quæ non exhibetur nisi ab excellenti ministro, ut infra dicetur (art. 2 huj. quæst.).

ART. V. — UTRUM SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS IMPRIMAT CHARACTEREM 4.

De his etiam Sent. IV, dist. 7, quæst. II, art. 1, quæstiunc. I, et qu. III, art. 3, quæstiunc. III.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum confirmationis non imprimat characterem. Character enim importat quoddam signum distinctivum. Sed per sacramentum confirmationis non distinguitur homo ab infidelibus, hoc enim fit per baptismum; neque etiam ab aliis fidelibus, quia hoc sacramentum ordinatur ad pugnam spirituum, quæ omnibus fidelibus indicitur. Non ergo in hoc sacramento imprimitur aliquis character.

2. Præterea, supra dictum est (quæst. LXIII, art. 2), quod character est quædam potentia spiritualis. Potentia autem non est nisi activa vel passiva. Potentia autem activa in sacramentis confertur per sacramentum ordinis; potentia autem passiva, sive receptiva, per sacramentum baptismi. Ergo per sacramentum confirmationis nullus character imprimitur.

3. Præterea, in circumcisione, quæ est character corporalis, non imprimitur aliquis spiritualis character. Sed in hoc sacramento imprimitur quidam character corporalis, cum scilicet homo chrismate signatur signo crucis in fronte. Non ergo imprimitur in hoc sacramento character spiritualis.

Sed *contra*, in omni sacramento quod

smus romanus, easdemque refert rationes (par. II, n° 9).

(1) Cap. ult., inter med. et fin.

(2) I. Cor. XI, 34.

(3) Probabilissimum est crucis signum ad validitatem sacramenti esse necessarium, quia sine eo veritas formæ non integra maneret.

(4) De fide est quod sacramentum confirmationis characterem imprimat, ex his concilii Flo-

rentini verbis: " Tria sunt sacramenta, Baptismus, Confirmatio et Ordo quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. " Et juxta illud conc. Trid.: " Si quis dixerit in tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit. "

non iteratur, imprimitur character. Sed hoc sacramentum non iteratur; dicit enim Gregorius ¹: "De homine qui a pontifice confirmatus fuerit denuo, talis iteratio prohibenda est. „ Ergo in confirmatione imprimitur character.

CONCLUSIO. — Cum per confirmationis sacramentum suscipiant homines potestatem et robur ad pugnam spirituales contra hostes fidei, necesse est per illius susceptionem imprimi characterem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 2), character est quædam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata. Dictum est autem supra (art. 1 hujus qu.), quod sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitæ, quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio quæ competit ei, cum ad perfectam ætatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spirituales contra hostes fidei, sicut patet exemplo apostolorum, qui antequam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erant in cœnaculo perseverantes in oratione; postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianæ. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character ².

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis contra hostes invisibiles omnibus competit; sed contra hostes visibiles, id est, contra persecutores fidei, pugnare, nomen Christi publice con-

fitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem, secundum quod dicitur I. Joan. II, 14: *Scribo vobis, juvenes, quoniam fortes estis, et verbum Dei in vobis manet, et vicistis malignum.* Et ideo character confirmationis est signum distinctivum, non infidelium a fidelibus, sed spiritualiter provectorum ab his quibus dicitur I. Petri II, 2: *Sicut modo geniti infantes*, etc.

Ad secundum dicendum, quod omnia sacramenta sunt quædam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spirituales ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicuntur *justitiæ carnis*, ut patet Heb. IX, quia scilicet interius nihil efficiebant; et ideo in circumcisione imprimebatur character solum in corpore, non autem in anima. Sed in confirmatione cum character corporeali imprimitur simul character spiritualis, eo quod est sacramentum novæ legis.

ART. VI. — UTRUM

CHARACTER CONFIRMATIONIS

PRÆSUPPONAT CHARACTEREM BAPTISMI ³.

De his etiam Sent. IV, dist. 7, quæst. II, art. 1, quæstiunc. III, et dist. 24, quæst. I, art. 2, quæstiunc. III et IV.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod character confirmationis non præsupponat ex necessitate characterem baptismalem. Sacramentum enim confirmationis ordinatur ad confitendum publice fidem Christi. Sed multi etiam ante baptismum sunt fidem Christi publice confessi, sanguinem fundentes pro fide. Ergo character confirmationis non præsupponit characterem baptismalem.

2. Præterea, de apostolis non legitur quod fuerint baptizati, præsertim cum dicatur Joan. IV quod ipse Christus non baptizabat, sed discipuli ejus, et tamen postea fuerunt confirmati per adventum Spiritus sancti. Ergo similiter alii possunt confirmari antequam baptizentur.

3. Præterea, Act. X, 44 dicitur quod

(1) Habetur de consecrat. cap. 9, dist. 5.

(2) Ea de re confer Const. apost. (lib. III, c. 16); Tertull. (*De præscript.*, cap. 40); Corn. pap. (epist. ad Fab.); S. Cypr. (epist. LXXIII *Ad Jubajan.*); Innoc. I (ep. ad Ducent.); S. Ambros. (*De sacram.*, lib. III, c. 2); Augustin. (cont. litt. Petil. lib. III, cap. 8); conc. Tolet. (an. 653).

(3) Affirmative respondet S. Doctor, quia confirmatio se habet ad baptismum sicut augmentum ad generationem: unde a conciliis et Patribus confirmatio dicitur consummatio et perfectio baptismi.

adhuc loquente Petro, cecidit Spiritus sanctus super eos qui audiebant verbum, et audiebant eos loquentes linguis; et postea Petrus jussit eos baptizari. Ergo par ratione possunt alii prius confirmari quam baptizentur.

Sed *contra* est quod Rabanus dicit ¹: "Novissime a summo sacerdote per impositionem manus Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum ad prædicandum."

CONCLUSIO. — Quemadmodum ad perfectam ætatem pervenire nemo potest, nisi prius natus fuerit, ita confirmationis sacramentum nemo, nisi antea baptizatus fuerit, suscipere potest.

Respondeo dicendum quod character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem, ita scilicet quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet; sed oporteret iterato ipsum confirmari post baptismum. Cujus ratio est quia ita se habet confirmatio ad baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.). Manifestum est autem quod nullus potest promoveri in ætatem perfectam, nisi primo fuerit natus, et similiter nisi primo aliquis fuerit baptizatus, non potest sacramentum confirmationis accipere ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus divina non est alligata sacramentis. Unde potest conferri homini spirituale robur ad confitendum publice fidem Christi absque sacramento confirmationis; sicut etiam potest consequi remissionem peccatorum sine baptismo. Sicut tamen nullus consequitur effectum baptismi sine baptismi voto, ita nullus consequitur effectum confirmationis sine voto ipsius, quod potest haberi etiam ante susceptionem baptismi.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ³, ex hoc quod Dominus dicit ⁴: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*, "intelligimus, Petrum et alios Christi discipulos fuisse baptizatos, sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive (quod magis cre-

dibile est) baptismo Christi; neque enim requirit ministerium baptizandi, ut haberet et baptizatos servos, per quos cæteros baptizaret."

Ad *tertium* dicendum, quod audientes prædicationem Petri acceperunt effectum confirmationis miraculose, non tamen confirmationis sacramentum. Dictum est autem (art. 2 hujus quæst. ad 1, et art. 4 ad 1), quod effectus confirmationis potest alicui conferri ante baptismum, non autem sacramentum confirmationis. Sicut enim effectus confirmationis, qui est robur spirituale, præsupponit effectum baptismi, qui est justificatio, ita sacramentum confirmationis præsupponit sacramentum baptismi.

ART. VII. — UTRUM PER SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS CONFERATUR GRATIA GRATUM FACIENS ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 7, quæst. ii, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum gratia gratum faciens non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est (art. præc.), non exhibetur nisi baptizatis, qui sunt a culpa mundati. Ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens non confertur.

2. Præterea, peccatores maxime indigent gratia gratum faciente, per quam solam justificari possunt. Si ergo per hoc sacramentum gratia gratum faciens confertur, videtur quod deberet dari hominibus in peccato existentibus; quod tamen non est verum.

3. Præterea, gratia gratum faciens specie non differt, cum ad unum effectum ordinetur ⁶. Sed duæ formæ ejusdem speciei non possunt esse in eodem subjecto. Cum ergo gratia gratum faciens conferatur homini per baptismum, videtur quod per sacramentum confirmationis, quod non exhibetur nisi baptizato, gratia gratum faciens non conferatur.

Sed *contra* est quod Melchisedes papa

(5) Effectus hujus sacramenti est, ait Eugenius IV in concilio Florentino, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes; ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen.

(6) Id est, non sunt plures gratiæ gratum facientes quæ specificè ab invicem differant, sed numerice tantum sub una et eadem specie differentes.

(1) De instit. cleric. lib. 1, cap. 30, in princ.

(2) Adde quod baptismus est janua omnium sacramentorum, juxta concil. Florentinum. Hinc presbyter ordinatus, si deprehendatur non fuisse baptizatus, baptizandus est et ordinandus, c. *Si quis*, etc. *Venimus* de presbytero non baptizato.

(3) Epist. 265, al. 108, a med.

(4) Joan. xiii.

dicat ¹: " Spiritus sanctus in fonte baptismi plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum præstat ad gratiam. "

CONCLUSIO. — Cum in hoc sacramento Spiritus sanctus ad robur detur, manifestum est gratiam gratum facientem in eo conferri.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut dictum est (art. 4 hujus quæst.), datur baptizato Spiritus sanctus ² ad robur, sicut apostolis datus est in die Pentecostes, ut legitur Act. II, et sicut dabatur baptizatis per impositionem manus apostolorum, ut dicitur Act. VIII. Ostensum est autem in prima parte (quæst. XLIII, art. 3), quod missio, seu datio Spiritus sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. Unde manifestum est quod gratia gratum faciens confertur in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ gratum facientis primus effectus est remissio culpæ. Habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam æternam, secundum illud Rom. VI, 27: *Gratia Dei vita æterna*. Unde et Paulo dictum est ³: *Sufficit tibi gratia mea*, et ipse de se dicit ⁴: *Gratia Dei sum id quod sum*. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpæ, sed etiam ad augmentum et firmitatem justitiæ. Et sic confertur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ex ipso nomine apparet, hoc sacramentum datur ad confirmandum quod prius inveniit; et ideo non debet dari his qui non habent gratiam. Et propter hoc sicut non datur non baptizatis, ita non debet dari adultis peccatoribus, nisi per pœnitentiam reparatis. Unde dicitur in Aurelianensi concilio ⁵, " ut jejuni ad confirmationem veniant, ut moneantur confessionem facere prius, ut mundi do-

num Spiritus sancti valeant accipere. " Et tunc per hoc sacramentum perficitur pœnitentiæ effectus, sicut et baptismi; quia per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur pœnitens plenior remissionem peccati; et si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat ⁶, per gratiam collatam in hoc sacramento consequitur remissionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. LXII, art. 2), gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, ad quod ordinatur sacramentum. Si ergo consideretur gratia in hoc sacramento collata, quantum ad id quod est commune, sic per hoc sacramentum non confertur aliqua alia gratia quam per baptismum, sed quæ prius inerat, augetur. Si autem consideretur quantum ad illud speciale quod superadditur, sic non est ejusdem speciei cum ipsa.

ART. VIII. — UTRUM HOC SACRAMENTUM SIT OMNIBUS EXHIBENDUM ⁷.

De his etiam Sent. IV, dist. 7, quæst. III, artic. 2, quæstiunc. II et III, et dist. XXV, qu. II, art. I, quæstiunc. II corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit omnibus exhibendum. Hoc enim sacramentum ad quamdam excellentiam datur, ut dictum est (art. 1 et 4 hujus quæst.). Sed id quod ad excellentiam pertinet, non competit omnibus. Ergo hoc sacramentum non debet omnibus dari.

2. Præterea, per hoc sacramentum augetur aliquis spiritualiter in perfectam ætatem ⁸. Sed perfecta ætas repugnat ætati puerili. Ergo ad minus pueris dari non debet.

3. Præterea, sicut Melchiades papa dicit ⁹, " post baptismum confirmamur ad

(7) In quo illud observandum est, ait Catechismus romanus, omnibus quidem post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari: sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint, quare si duodecimus annus non expectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit (pars II, n° 15).

(8) Per comparisonem ad baptismum, in quo spiritualis ætas inchoatur: alioquin perfecta ætas absolute ac simpliciter ad gloriam et statum resurrectionis vel beatitudinis pertinet.

(9) Epist. unica, a med. et habetur de consecr., cap. 2, dist. 5.

(1) In epist. unica, a med. et habetur de consecr. cap. 2, dist. 5.

(2) Juxta illud Luc. ult.: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem*, quod non ad solos apostolos, sed etiam ad omnes fideles pertinet.

(3) II. Cor. XII, 9.

(4) I. Cor. XV, 10.

(5) Habetur inter Capit. Herardi Turon. can. 75, et De consecr. cap. 6, dist. 5.

(6) Hinc, ait S. Alphonsus, aliquando prima gratia sanctificans per hoc sacramentum confertur, ut docent cum S. Thoma Salmant. n° 4, Suarez, Layman, Bonac., etc.

pugnam. Sed pugnare non competit mulieribus propter fragilitatem sexus. Ergo nec mulieribus hoc sacramentum dari debet.

4. Præterea, Melchiades papa dicit ¹, quod "quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen confirmationis auxilia necessaria sunt, quia confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et prælia reservandos ²; qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenerit ad mortem, confirmatur morte, quia jam non potest peccare post mortem. Ergo statim moriturus non debet hoc sacramentum conferri, et sic non debet omnibus dari.

Sed *contra* est quod dicitur Act. II, 2, quod *Spiritus sanctus adveniens replevit totam domum*, per quam significatur Ecclesia; et postea subditur quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto*. Sed ad illam plenitudinem consequendam hoc sacramentum datur. Ergo est omnibus qui sunt in Ecclesia exhibendum.

CONCLUSIO. — Cum Deus omnia ad perfectionem perducere intendat, confirmationis sacramentum, per quod anima spiritualem ætatis perfectionem consequitur, omnibus exhiberi debet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), per hoc sacramentum promovetur homo spiritualiter in ætatem perfectam. Hoc autem est de intentione naturæ ut omnis qui corporaliter nascitur, ad perfectam ætatem perveniat; sed hoc quandoque impeditur propter corruptibilitatem corporis, quod morte prævenitur. Multo autem magis de intentione Dei est omnia ad perfectionem perducere, ex cujus imitatione hæc natura participat. Unde et Deut. xxxii, 4 dicitur: *Dei perfecta sunt opera*. Anima autem, ad quam pertinet et spiritualis nativitas, et spiritualis ætatis perfectio, immortalis est, et potest sicut tempore senectutis spiritualem nativitatem consequi, ita tem-

pore juventutis vel pueritiæ consequi perfectam ætatem; quia hujusmodi corporales ætates animæ non præjudicant. Et ideo hoc sacramentum debet omnibus exhiberi ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc sacramentum datur ad quamdam excellentiam, non quidem unius hominis ad alium, sicut sacramentum ordinis; sed hominis ad seipsum, sicut idem perfectus vir existens habet excellentiam ad se puerum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), ætas corporalis non præjudicat animæ; unde etiam in puerili ætate ⁴ homo potest consequi perfectionem spiritualis ætatis. de qua dicitur Sap. iv, 8: *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque numero annorum computata*; et inde est quod multi in puerili ætate propter robur Spiritus sancti perceptum, usque ad sanguinem fortiter certaverunt pro Christo.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit ⁵, "in mundanis agonibus ætatis ac formæ generisque dignitas requiritur; et ideo servis ac mulieribus, et senibus ac pueris ad eos aditus denegatur. In cælestibus autem omni personæ et ætati ac sexui indiscrета facultate stadium patet. Et ⁶ dicit: "Apud Deum fœmineus etiam militat sexus. Multæ namque fœminæ animo virili spiritualem militiam gesserunt: quædam enim interioris hominis virtute viros æquaverunt in agonibus martyrum, quædam etiam fortiores viris extiterunt. Et ideo etiam mulieribus hoc sacramentum conferendum est.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), anima, ad quam pertinet spiritualis ætas, immortalis est. Et ideo etiam moriturus hoc sacramentum dandum est ⁷, ut in resurrectione perfecti appareant, secundum illud Ephes. iv, 13: *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Et ideo Hugo de S. Vict.

(1) Epist. unica, a med., et habetur de consecr. cap. 2, dist. 5.

(2) Vel pleniori constructione, "armat et instruit eos qui ad agones hujusmodi et ad prælia reservantur."

(3) Non medii necessitate vel præcepti, quasi non possit sine illo acquiri salus, modo contemptus absit; sed ad melius esse saltem et ex debito congruenti.

(4) Erat antiqua consuetudo sic infantes confirmare, et talis est etiam hodie in Ecclesia

græca; sed id apud nos licite fieri nequit, dum pontifex Benedict. XIV in const. 129 *Eo quamvis*, 9 c. edita anno 1745, declaraverit in præsentiarum non licere aliquem confirmare ante usum rationis.

(5) In hom. de Machabæis, inter princ. et med. - (6) In hom. de militia spirituali, vers. fin.

(7) Nonnulli dicunt episcopum graviter peccare, si moribundum petentem non confirmat; sed alii probabiliter negant, quæ excusat incommoditas communisque praxis.

dicit ¹: "Omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret; „ non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam. Auctoritas autem illa intelligitur quantum ad hoc quod morituris non est necessarium hoc sacramentum propter periculum pugnae praesentis.

ART. IX. — UTRUM HOC SACRAMENTUM SIT CONFERENDUM HOMINI IN FRONTE ².

De his etiam infra, art. 2 ad 3, et Sent. iv, dist. 7, q. iii, art. 3, quaestiu. ii, et Cont. gent. lib. iv, cap. 60, et quod xi, art. 7 corp. et Rom. i, lect. 5 fin. et cap. 10, lect. 2, col. 1.

Ad nonnum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit conferendum homini in fronte. Hoc enim sacramentum est perfectivum baptismi, ut supra dictum est (quaest. lxxv, art. 4). Sed sacramentum baptismi confertur homini in toto corpore. Ergo hoc sacramentum non debet conferri solum in fronte.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, ut supra dictum est (art. 1 hujus quaest.). Sed spirituale robur maxime consistit in corde. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri supra cor quam in fronte.

3. Præterea, hoc sacramentum datur homini ad hoc quod libere ³ fidem Christi confiteatur. Sed ore fit confessio ad salutem, ut dicitur Rom. x, 10. Ergo hoc sacramentum magis debet conferri circa os quam in fronte.

Sed contra est quod Rabanus dicit ⁴: "Signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte. "

CONCLUSIO. — Signantur confirmandi chrismate signo crucis in fronte, et ut in manifesto se ostendant christianos esse, et ne nomen Christi ob timorem vel erubesceniam confiteri prætermittant.

Respondeo dicendum quod, sicut su-

pra dictum est (art. 1 hujus quaest.), in hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter, etiam inter adversarios fidei, Christi fidem confiteatur. Unde convenienter signatur chrismate signo crucis in fronte ⁵ propter duo: primo quidem quia insignitur signo crucis, sicut miles signo ducis, quod quidem debet esse evidens et manifestum. Inter omnia autem loca corporis humani maxime frons manifesta est, quæ quasi nunquam obtegatur; et ideo linitur confirmatus chrismate in fronte, ut in manifesto demonstraret se esse christianum, sicut et apostoli post acceptum Spiritum sanctum se manifestaverunt, qui prius in concubulo latebant. Secundo quia aliquis impeditur a libera confessione nominis Christi propter duo, scilicet propter timorem, et propter verecundiam. Utriusque autem horum signum maxime manifestatur in fronte, propter duo, scilicet propter propinquitatem imaginationis, et propter hoc quod spiritus a corde directe ad frontem ascendunt; unde "verecundati erubescunt, timentes autem pallescent, „ ut dicitur ⁶. Et ideo in fronte signatur chrismate, ut neque propter timorem, neque propter erubesceniam nomen Christi confiteri prætermittat ⁷.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum regeneramur ad vitam spirituales, quæ ad totum hominem pertinent; sed in confirmatione roboramur ad pugnam, cujus signum ferendum est in fronte, quasi in evidenti loco.

Ad secundum dicendum, quod principium fortitudinis est in corde, sed signum apparet in fronte; unde dicitur Ezechiel. iii, 8: *Ecce dedi... frontem tuam duriores frontibus eorum.* Et ideo sacramentum Eucharistiæ, quo homo in seipso confirmatur, pertinet ad cor, secundum illud Psal. ciii, 14: *Panis cor hominis confirmet;* sed sacramentum confirmationis requiritur in signum fortitudinis ad alios, et ideo exhibetur in fronte.

(1) De sacram. lib. ii, part. 7, cap. 3.

(2) Ita conferendum est juxta illud concil. Florent.: „ Ideo in fronte ubi verecundia sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat. "

(3) Id est, confidenter, audacter, intrepide vel ea libertate quam *παρρησία* Græci vocant.

(4) De instit. clericor. lib. i, cap. 30, in princ.

(5) Id constat ex perpetua Ecclesiæ praxi quam testantur Tertull. (lib. De præscript. c. 40), conc. œcumen. (can. 7), S. Cyrill. Jerosol. (Catech. 3), Innocent. i (ad Ducentum, c. 3), S. Gregor. in sacramentario. et omnia ritualia.

(6) Ethic. lib. iv, cap. ult., circa princ.

(7) Græci non solum frontem, verum et oculos, aures, os, pectus ungunt; sed sola aucto in fronte essentialis est.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc sacramentum datur ad libere confitendum, non autem ad confitendum simpliciter, quia hoc fit etiam in baptismo, et ideo non debet dari in ore, sed in fronte, ubi apparent signa passionum. quibus libera confessio impeditur.

ART. X. — UTRUM ILLE QUI CONFIRMATUR DEBEAT TENERI AB ALIO ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 7, quæst. iii, art. 3, quæstiunc. i.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui confirmatur non debeat ab alio teneri ad confirmationem. Hoc enim sacramentum non solum pueris, sed etiam adultis exhibetur. Adulti autem per seipsos stare possunt. Ergo ridiculum est quod ab alio teneantur.

2. Præterea, ille qui jam est de Ecclesia, liberum habet accessum ad Ecclesiæ principem, qui est episcopus. Sed hoc sacramentum, sicut dictum est (art. 6 hujus quæst.), non exhibetur nisi baptizato, qui jam est membrum Ecclesiæ. Videtur ergo quod non debeat per alium exhiberi episcopo ad hoc sacramentum recipiendum.

3. Præterea, hoc sacramentum datur ad robur spirituale, quod magis viget in viris quam in mulieribus, secundum illud Prov. ult., 1: *Mulierem fortem quis inveniet?* Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

Sed *contra* est quod Innocentius papa dicit ²: “ Si quis ex conjugio filium aut filiam alterius de sacro fonte suscepit aut ad chrisma tenuerit, etc. ” Ergo sicut requiritur quod aliquis baptizatum de sacro fonte levet, ita debet aliquis ab alio teneri ad sacramentum confirmationis accipiendum.

CONCLUSIO. — Quicumque ad confirmationis sacramentum accedunt, indigent aliquo, quo sustententur et leven- tur, ac tanquam adhuc in spirituali pugna imbecilles, et pueri, ad perfectionem deducantur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), hoc sacramentum exhibetur homini ad robur pugnae spi-

ritualis. Sicut autem aliquis de *novo* natus indiget instructore in his quæ pertinent ad conservationem vitæ, secundum illud Hebr. xii, 9: *Patres quidem carnis nostræ habuimus eruditores, et reverebamur eos*, ita illi qui assumuntur ad pugnam, indigent eruditoribus, a quibus instruuntur de his quæ pertinent ad modum certaminis. Et ideo in bellis materialibus constituuntur duces et centuriones, per quos alii gubernentur. Et propter hoc etiam ille qui accipit hoc sacramentum, ab alio tenetur, quasi per alium in pugna spirituali erudiendus ³. Similiter etiam quia per hoc sacramentum confertur homini perfectio spiritualis ætatis, sicut dictum est (art. 2 et 5 hujus quæst.), ideo ille qui ad hoc sacramentum accedit, sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet ille qui confirmatur sit adultus corporaliter, nondum tamen est adultus spiritualiter.

Ad *secundum* dicendum, quod licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiæ, nondum tamen est adscriptus militiæ christianæ; et ideo episcopo, tanquam duci exercitus, per alium exhibetur jam militiæ christianæ adscriptum; non enim debet alium ad confirmationem tenere qui nondum est confirmatus.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur Coloss. iii, 2, *in Christo Jesu non est masculus et femina*; et ideo non differt, utrum masculus vel femina teneat aliquem in confirmatione.

ART. XI. — UTRUM SOLUS EPISCOPUS HOC SACRAMENTUM CONFERRE POSSIT ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 7, qu. i, art. 1, quæstiunc. iii, et dist. 13, quæst. i, art. 1, quæst. 1, et dist. 25, quæst. 1, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 60, et quol. x, art. 7.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus episcopus hoc sacramentum conferre possit. Gregorius enim scribens Januario episcopo ⁶, dicit: “ Pervenit ad nos, quosdam scan-

habetur: “ Nullus qui non sit confirmatus potest esse in confirmatione patrinus. ”

(1) Patrinus olim requirebatur in confirmatione sicut in baptismo, sed illud fere in omnibus diocesisibus ex usu non est.

(2) Et habetur in Decret. 30, qu. iv, cap. 3.

(3) Ita quoque Catechism. romanus (pars II, num. 12).

(4) Ideo requirebatur ut patrinus sit ipse confirmatus, juxta illud quod in Pontif. rom.

(5) De fide est solum episcopum esse ordinarium hujus sacramenti ministrum, juxta illud concilii Trident.: “ Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem; anathema sit (sess. vii. can. 3). ”

(6) In Regist. lib. iii, epist. 28, in fin.

dalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere eos qui baptizati sunt prohibuimus. Et nos quidem secundum veterem usum nostræ Ecclesiæ fecimus. Sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus. „ Sed illud quod pertinet ad necessitatem sacramentorum, non est propter vitandum scandalum immutandum ¹. Ergo videtur quod non sit de necessitate hujus sacramenti quod ab episcopo conferatur.

2. Præterea, sacramentum baptismi videtur majoris efficaciam quam sacramentum confirmationis, quia per baptismum fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam, et quantum ad poenam, quod non fit in hoc sacramento. Sed simplex sacerdos ex suo officio potest tradere sacramentum baptismi, et in necessitate quilibet etiam non ordinatus potest baptizare. Ergo non est de necessitate hujus sacramenti quod ab episcopo conferatur.

3. Præterea, summitas capitis, ubi secundum medicos est locus rationis, scilicet particularis, quæ dicitur virtus cogitativa, est nobilior fronte, ubi est locus imaginativæ virtutis. Sed simplex sacerdos potest baptizatos ungere chrismate in vertice. Ergo multo magis potest eos chrismate signare in fronte, quod pertinet ad hoc sacramentum.

Sed *contra* est quod Eusebius papa dicit ²: „ Manus impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest nisi a summis sacerdotibus; nec tempore apostolorum ab aliis quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis quam qui eorum locum tenent, unquam perfici potest, aut fieri debet; nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, nec inter ecclesiastica unquam reputabitur sacramenta. „ Est igitur de necessitate hujus sacramenti, quod dicitur sacramentum manus impositionis, quod ab episcopo tradatur.

(1) Vel transposita constructione: *Non est immutandum propter scandalum.*

(2) Epist. 3, circa fin., et habetur De consecr. cap. 4, dist. 5.

(3) Ita cum Mss. Nicolajus. Al., a domino papa.

(4) Attamen, ait concilium Florentinum, legitur aliquando per apostolicæ sedis dispen-

CONCLUSIO. — Cum ultima cujusque operis consummatio ad supremum artificem pertineat, perspicuum est confirmationis sacramentum, quod est quasi ultima baptismi consummatio, ab episcopis, qui summam in Ecclesia potestatem obtinent, conferri debere.

Respondeo dicendum quod in quolibet opere ultima consummatio supremæ arti aut virtuti reservatur, sicut præparatio materiæ pertinet ad inferiores artifices, superior autem dat formam. Supremus autem est ad quem pertinet usus, qui est finis artificiatorum; unde epistola, quæ a notario scribitur, a domino ³ signatur. — Fideles autem Christi sunt quoddam divinum opus, secundum illud I. Cor. III, 9: *Dei ædificatio estis*. Sunt etiam quasi quædam *epistola Spiritu Dei scripta*, sicut dicitur II. Cor. III, 3. Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi, ita scilicet quod per baptismum ædificatur homo in domum spiritualem, et conscribitur quasi quædam spiritualis epistola; sed per sacramentum confirmationis, quasi domus ædificata, dedicatur in templum Spiritus sancti, et quasi epistola conscripta signatur signo crucis. Et ideo collatio hujus sacramenti episcopis reservatur, qui obtinent summam potestatem in Ecclesia ⁴; sicut et in primitiva Ecclesia per impositionem manus apostolorum, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo Spiritus sancti dabatur, ut habetur Act. VIII. Unde Urbanus I papa dicit ⁵: „ Omnes fideles per manus impositionem episcoporum, Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quædam quæ sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus; sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit B. Gregorius papa ⁶

sationem ex rationabili et urgente admodum causa, simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum, • ut confitetur ipse auctor in respons. ad I.

(5) In epist. ad omnes fideles, circa fin., et habetur De consecr. cap. 1, dist. 5.

(6) Eamdem facultatem concesserunt Nico-

quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, quamdiu scandalum tolleretur.

Ad *secundum* dicendum, quod sacramentum baptismi est efficacius quam hoc sacramentum, quantum ad remotiorem mali, eo quod est spiritualis generatio, quæ est mutatio de *non esse* in *esse*. Hoc autem sacramentum est efficacius ad proficiendum in bono, quia est quoddam spirituale augmentum de *esse* imperfecto ad *esse* perfectum. Et ideo hoc sacramentum digniori ministro committitur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Rabanus dicit ¹, "signatur baptizatus chrismate in summitate capitis per sacerdotem, per pontificem vero in fronte; ut in priori unctione significetur super ipsum Spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam; in secunda quoque, ut ejusdem Spiritus sancti septiformis gratia, cum omni plenitudine sanctitatis, et scientiæ, et virtutis, venire in hominem declaretur." Non ergo propter digniorem partem, sed propter potiorum effectum, hæc unctio episcopis reservatur.

**ART. XII. — UTRUM
RITUS HUIUS SACRAMENTI
SIT CONVENIENS ².**

De his etiam Sent. iv, dist. 7, quæst. iii, art. 3, quæstiunc. ii ad 3, et in Exposit. ltt.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod ritus hujus sacramenti non sit conveniens. Sacramentum enim baptismi est majoris necessitatis quam hoc sacramentum, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 4). Sed baptismo deputantur certa tempora, scilicet Pascha et Pentecostes. Ergo etiam huic sacramento aliquod certum tempus debet præfigi.

2. Præterea, sicut hoc sacramentum requirit devotionem et dantis et recipientis, ita etiam et sacramentum baptismi. Sed in sacramento baptismi non

requiritur quod a jejunis sumatur vel conferatur. Ergo videtur inconvenienter statutum in concilio Aurelianensi (ut cit. art. 7 huj. quæst. ad 2), "ut jejuni ad confirmationem veniant;," et in concilio Meldensi ³, "ut episcopi non nisi jejuni per impositionem manuum Spiritum sanctum tradant."

3. Præterea, chrisma est quoddam signum plenitudinis Spiritus sancti, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed plenitudo Spiritus sancti data est fidelibus Christi in die Pentecostes, ut habetur Act. ii. Magis ergo debet chrisma confici et benedici in festo Pentecostes quam in cœna Domini.

Sed *contra* est usus Ecclesiæ, quæ a Spiritu sancto gubernatur.

CONCLUSIO. — Cum Ecclesiæ ordinationes secundum Christi sapientiam dirigantur, certum esse debet, ritus in hoc sacramento ab Ecclesia observatos, convenientes esse.

Respondeo dicendum quod Dominus ⁴ fidelibus suis promisit, dicens: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*. Et ideo firmiter tenendum est quod ordinationes Ecclesiæ dirigantur secundum sapientiam Christi. Et propter hoc certum esse debet ritus quos Ecclesia observat in hoc et in aliis sacramentis esse convenientes ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Melchisedech papa dicit in sua epist. ante med. ⁶, "ita conjuncta sunt hæc duo sacramenta, scilicet baptismi et confirmationis," ut ab invicem, nisi morte præveniente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non possit. Et ideo eadem tempora sunt præfixa baptismo solemniter celebrando, et huic sacramento ⁷. Sed quia hoc sacramentum a solis episcopis datur, qui non sunt semper præsentibus, ubi presbyteri baptizant, oportuit, quantum ad communem usum, sacramentum

laus iv, Joan. xxii, Urbanus v, Leo x, Adrianus vi, Sixtus v, Benedictus xiii, Clem. xi, et res in incerto esse non potest. Non videtur, ait Benedictus xiv, hodie fas esse potestatem de qua olim disceptabatur, summo pontifici non adjudicare (De syn., lib. vii, cap. 7).

(1) De instit. cleric. lib. i, cap. 30.

(2) De illis videantur Catechismus romanus et auctores qui de divinis officiis scripserunt.

(3) Ut habetur De consecr. cap. 7, dist. 5.

(4) Matth. xviii, 20.

(5) Unde concilium Tridentinum anathemate

profligavit eos qui ritus Ecclesiæ impugnant: "Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemnere, aut sine peccato a ministris pro libito omittere... anathema sit (sess. vii, can. 13)."

(6) Et habetur cap. De his, De consecr. dist. 5.

(7) Nunc vero usus obtinuit quod confirmatio conferri possit quocumque die, festivo aut feriale, et quocumque tempore, matutino aut vespere.

confirmationis etiam in alia tempora differri.

Ad *secundum* dicendum, quod ab illa prohibitionem excipiuntur infirmi et morte periclitantes, sicut in statuto Meldensis concilii legitur. Et ideo propter multitudinem fidelium, et propter pericula imminencia, sustinetur ut hoc sacramentum, quod nonnisi ab episcopis dari potest, etiam a non jejunis detur vel accipiatur, quia unus episcopus, præcipue in magna diœcesi, non sufficeret ad tot homines confirmandos, si eis tempus arctaretur. Ubi tamen congrue observari potest, convenientius est ut a jejunis detur et accipiatur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut ex concilio Martini papæ¹ habetur, omni tempore licebat chrisma conficere; sed quia sollemnis baptismus, ad quem requiritur usus chrismatis, in vigilia Paschæ celebratur, congrue ordinatum est ut per biduum ante² ab episcopo chrisma benedicatur, ut possit per diœcesim destinari. Dies etiam ille satis congruit ad materias sacramentorum benedicendas, in quo fuit Eucharistiæ sacramentum institutum, ad quod omnia alia sacramenta quodammodo ordinantur, sicut supra dictum est (quæst. LXV, art. 3).

QUÆSTIO LXXIII.

DE SACRAMENTO EUCHARISTIÆ, SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de sacramento Eucharistiæ; et primo de ipso sacramento; secundo de materia; tertio de forma; quarto de effectibus; quinto de recipientibus hoc sacramentum; sexto de ministro; septimo de ritu. Circa primum queruntur sex: 1. Utrum Eucharistia sit sacramentum. — 2. Utrum sit unum, vel plura. — 3. Utrum sit de necessitate salutis. — 4. De nominibus ejus. — 5. De institutione ipsius. — 6. De figuris ejus.

ART. I. — UTRUM EUCHARISTIA SIT SACRAMENTUM³.

De his etiam infra, art. 4, qu. LXXIX, art. 5 et 7, et Sent. iv, dist. 8, qu. 1, art. 1, questione. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Eucharistia non sit sacramentum.

(1) Habetur inter cap. Martini episc. Bracarenensis, cap. 51, et De consecrat. cap. 129, dist. 4.

(2) Scilicet in die cœnæ.

(3) De fide est Eucharistiam esse verum et proprium novæ legis sacramentum; quod definitum est in concil. Florent. et Trident.

(4) Præmittit autem Dionysius Eucharistiam confirmationi, tum quia cibis præexigi potest

Ad idem enim non debent ordinari duo sacramenta, quia unumquodque sacramentum efficax est ad suum effectum producendum. Cum ergo ad perfectionem ordinetur et confirmatio et Eucharistia⁴, ut dicit Dionysius⁵, videtur Eucharistiam non esse sacramentum, cum confirmatio sit sacramentum, ut prius habitum est (qu. præc., art. 1, et qu. LXV, art. 1).

2. Præterea, in quolibet sacramento novæ legis id quod visibiliter subjicitur sensui, efficit invisibilem effectum sacramenti; sicut ablutio aquæ causat et characterem baptismalem et ablutio-nem spiritualem, sicut supra dictum est (qu. LXII et LXV, art. 2). Sed species panis et vini, quæ subjiciuntur sensui in hoc sacramento, non efficiunt neque ipsum corpus Christi verum, quod est res et sacramentum, neque corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia. Ergo videtur quod Eucharistia non sit sacramentum novæ legis.

3. Præterea, sacramenta novæ legis habentia materiam, in usu materiæ perficiuntur, sicut baptismus in ablutione, et confirmatio in chrismatis consignatione. Si ergo Eucharistia sit sacramentum, perficeretur in usu materiæ, non in consecratione ipsius materiæ; quod patet esse falsum, quia forma hujus sacramenti sunt verba quæ in consecratione materiæ dicuntur, ut infra patebit (quæst. LXXVIII, art. 1). Ergo Eucharistia non est sacramentum.

Sed *contra* est quod in collecta⁶ dicitur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad penam.*

CONCLUSIO. — Præter baptismi, et confirmationis sacramentum, oportuit in Ecclesia Dei esse Eucharistiæ sacramentum, tanquam animarum spirituale alimentum.

Respondeo dicendum quod sacramenta Ecclesiæ ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitæ corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem

ad robur æque ac ad illud subsequi; tum quia sacramenta quæ conferuntur a presbyteris prius ei tractanda occurrebant quam quæ ab episcopis conferuntur.

(5) Eccl. hierarch. cap. 4, circa princ., et c. 2, circa med.

(6) Scilicet in collecta pro vivis et defunctis quæ post communionem recitatur.

quod sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum quo homo perducitur ad perfectionem vitæ, ita etiam requiritur alimentum quo homo conservatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spirituales oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quæ est spirituale augmentum, ita oportuit esse sacramentum Eucharistiæ, quod est spirituale alimentum ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est perfectio: una quæ est in ipso homine, ad quam perducitur per augmentum; et talis perfectio competit confirmationi. Alia autem est perfectio quam homo consequitur ex adjunctione alicujus extrinseci hominem conservantis, puta ex adjunctione cibi, vel indumenti, vel alicujus hujusmodi; et talis perfectio competit Eucharistiæ, quæ est spiritualis perfectio.

Ad *secundum* dicendum, quod aqua baptismi non causat aliquem spirituales effectum propter ipsam aquam, sed propter virtutem Spiritus sancti in aqua existentem. Unde Chrysostomus dicit super illud Joan. v: *Angelus Domini secundum tempus*, etc. ²: "In baptizatis non simpliciter aqua operatur, sed cum Spiritus sancti susceperit gratiam, tunc omnia solvit peccata." Sicut autem se habet virtus Spiritus sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini; unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri.

Ad *tertium* dicendum, quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum. Potest autem aliquid esse sacrum dupliciter, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Hæc autem est differentia inter Eucharistiam et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucharistia continet aliquid sacrum absolute, scilicet ipsum corpus Christi; aqua vero baptismi continet a-

liquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum; et eadem ratio est de chrismate et similibus. Et ideo sacramentum Eucharistiæ perficitur in ipsa consecratione materiæ; alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiæ ad hominem sanctificandum; et ex hoc etiam consequitur alia differentia: nam in sacramento Eucharistiæ id quod est res et sacramentum, est in ipsa materia ³; id autem quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia quæ confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res, et sacramentum, et gratia remissionis peccatorum, quæ est res tantum. Et eadem ratio est de aliis sacramentis.

ART. II. — UTRUM HOC SACRAMENTUM SIT UNUM VEL PLURA ⁴.

De his etiam infra, quæst. LXXVIII, art. 6 ad 2, et Sent. IV, dist. 8, qu. 1, art. 1, quæstiunc. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Eucharistia non sit unum sacramentum, sed plura. Dicitur enim in collecta: *Purificent nos, Domine, sacramenta quæ sumpsimus*; quod quidem dicitur propter Eucharistiæ susceptionem. Ergo Eucharistia non est unum sacramentum, sed plura.

2. Præterea, impossibile est, multiplicato genere, non multiplicari speciem, sicut quod unus homo sit plura animalia. Sed signum est genus sacramenti, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 1). Cum igitur in Eucharistia sint plura signa, scilicet panis et vinum, videtur consequens esse quod sint plura sacramenta.

3. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, sicut dictum est (art. præc. ad 3). Sed in hoc sacramento est duplex materiæ consecratio ⁵. Ergo est duplex sacramentum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁶: *Unus panis et unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane et de uno calice participamus*; ex quo patet quod Eucharistia est sacramentum ecclesiasticæ

(1) Salvator noster, ait concilium Tridentinum, sumi voluit sacramentum hoc, tanquam spirituales animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius qui dixit: *Qui manducat me, et ipse vivet propter me* (sess. XIII, cap. 2).

(2) Num. XXXV in Joan., inter princ. et med.

(3) Proxima quæ est corpus et sanguis Christi, non remota quæ est panis et vinum: nisi species utriusque, prout corpus et sanguinem continent, sacramentum dicantur.

(4) Licet sint duo elementa, ait Catechismus romanus, panis scilicet et vinum, ex quibus integrum Eucharistiæ sacramentum conficitur, non tamen plura sacramenta, sed unum tantum esse Ecclesiæ auctoritate docti cõstentur (part. II de Eucharist., n° 10).

(5) Seu materia duplex consecrata, scilicet panis qui convertitur in corpus, et vinum quod convertitur in sanguinem.

(6) I. Cor. x, 17.

unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cujus est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum.

CONCLUSIO. — Cum in Eucharistiæ sacramento spiritualis cibus et potus ad refectionem spiritualem apte concurrant, perspicuum est, hoc sacramentum, licet materialiter multa, perfective tamen et formaliter unum esse.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur¹, unum dicitur, non solum quod est indivisibile, vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione, ad cujus integritatem concurrunt omnia quæ requiruntur ad finem ejusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animæ, et domus integratur ex omnibus partibus quæ sunt necessariæ ad inhabitandum. Et sic hoc sacramentum dicitur unum: ordinatur enim ad spiritualem refectionem, quæ corporali conformatur. — Ad corporalem autem refectionem duo requiruntur, scilicet cibus, qui est alimentum siccum, et potus, qui est alimentum humidum. Et ideo etiam ad integritatem hujus sacramenti duo concurrunt, scilicet spiritualis cibus et spiritualis potus, secundum illud Joan. vi, vers. 56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem collecta² et pluraliter dicitur primo: *Purificent nos sacramenta quæ sumpsimus*; et postea singulariter subditur: *Hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad pœnam*; ad ostendendum quod hoc sacramentum quodammodo est multa, simpliciter autem unum.

Ad secundum dicendum, quod panis et vinum materialiter quidem sunt plura signa, formaliter vero et perfective unum, inquantum ex eis perficitur una refectio³.

(1) Metaph. lib. v, text. 9 et seq.

(2) Puta pro vivis et defunctis, quæ art. præcedenti jam notata est.

(3) Hinc in hymno ejusdem: « Quibus sub una specie Carnem dedit et sanguinem, Ut duplicis substantiæ Totum cibaret hominem. »

(4) Eucharistia non est necessaria necessitate mediæ ut baptismus. Hinc dixit concil. Trident. contra quosdam calvinistas: « Sancta synodus

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod est duplex consecratio materiæ hujus sacramenti, non potest plus haberi nisi quod hoc sacramentum materialiter est multa, ut dictum est (in corp.).

ART. III. — UTRUM EUCHARISTIA SIT DE NECESSITATE SALUTIS⁴

De his etiam infra, qu. LXXX, art. 2, et Sent. iv, dist. 9, art. 1, quæst. ii, et dist. 12, quæst. iii, art. 2, quæstiunc. i, et Joan. vi, lect. 7, col. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum sit de necessitate salutis. Dicit enim Dominus⁵: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis*. Sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, et bibitur sanguis ejus. Ergo sine hoc sacramento non potest homo habere salutem spiritualis vitæ.

2. Præterea, hoc sacramentum est quoddam spirituale alimentum. Sed alimentum corporale est de necessitate corporalis salutis. Ergo etiam hoc sacramentum est de necessitate spiritualis salutis.

3. Præterea, sicut baptismus est sacramentum dominicæ passionis, sine qua non est salus, ita et Eucharistia; dicit enim Apostolus⁶: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat*. Ergo sicut baptismus est de necessitate salutis, ita etiam hoc sacramentum.

Sed contra est quod Augustinus scribit Bonifacio contra Pelagianos⁷: « Nec illud cogitetis, parvulos vitam habere non posse, qui sunt expertes corporis et sanguinis Christi. »

CONCLUSIO. — Quanquam non quoad realem perceptionem sicut baptismus, Eucharistiæ sacramentum ad salutem necessarium sit, est tamen ex parte rei, quæ est unitas corporis mystici, necessarium ad salutem.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum et rem sacramenti.

docet, parvulos usu rationis carentes, nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiæ communionem: siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa ætate amittere non possunt (sess. xxi, cap. 4).

(5) Joan. vi, 54. (6) I. Cor. xi, 26.

(7) Cont. duas epist. Pelag. lib. i, cap. 22.

— Dictum est autem (art. præc.) quod res hujus sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus; nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quæ significat Ecclesiam, ut habetur II. Petri III. Dictum est autem supra (quæst. LXVIII, art. 2), quod res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem hujus sacramenti potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante baptismum ex voto baptismi, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 2). Est tamen differentia quantum ad duo: primo quidem quia baptismus est principium spiritualis vitæ, et janua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitæ, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 3); per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit præparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiæ est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto ¹, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam, et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam, et sicut ex fide Ecclesiæ credunt, sic ex intentione Ecclesiæ desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad baptismum non ordinantur per aliud præcedens sacramentum, et ideo ante susceptionem baptismi non habent pueri aliquo modo baptismum in voto, sed soli adulti; unde rem sacramenti non possunt percipere sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis, sicut baptismus ².

(1) Necessarium est eam habere in voto, quia salus nemini potest obtingere nisi fiat membrum corporis Christi, aduneturque societati fidelium, quod est, juxta mentem D. Thomæ, votum quoddam recipiendi Eucharistiam.

(2) Si vero Eucharistia non sit necessaria necessitate medii, certum est eam esse necessariam necessitate præcepti, ut patet ex qu. LXXX, art. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit ³, exponens illud verbum Joan.: *Hunc cibum et potum*, scilicet carnis suæ et sanguinis, "societatem vult intelligi corporis. et membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis, et vocatis, et justificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus ejus." Unde, sicut ipse dicit in epist. ad Bonifacium ⁴, "nulli est aliquatenus ambigendum, tunc unumquemque fidelium corporis sanguisque Domini participem fieri, quando in baptismo membrum corporis Christi efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequam panem illum comedat, et calicem bibat, de hoc sacculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat."

Ad secundum dicendum, quod hæc est differentia inter alimentum corporale et spirituale, quod alimentum corporale convertitur in substantiam ejus qui nutritur, et ideo non potest homini valere ad vitæ conservationem alimentum corporale, nisi realiter sumatur; sed alimentum spirituale convertit hominem in seipsum, secundum illud quod Augustinus dicit ⁵, quod quasi audivit vocem Christi dicentis sibi: "Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me." Potest autem aliquis in Christum mutari, et ei incorporari voto mentis, etiam sine hujus sacramenti perceptione. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis ejus; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quæ est fundamentum spiritualis vitæ, ita Eucharistia dicitur sacramentum charitatis ⁶, quæ est vinculum perfectionis, ut dicitur Coloss. III, 14.

(3) Tract. 26 in Joan., inter med. et fin.

(4) Id habet Beda super illud I. Cor. x: *Calix benedictionis*, etc.; vide De consecrat. cap. 131, dist. 4.

(5) Confess. lib. VII, cap. 10, a med.

(6) Sic Augustinus (tract. XXVI in Joan.): O sacramentum pietatis. O signum unitatis: O vinculum charitatis.

**ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER
HOC SACRAMENTUM
PLURIBUS NOMINIBUS NOMINETUR ¹.**

De his etiam infra, quæst. LXXIX, art. 2 ad 1, et Sent. iv, dist. 8, qu. 1, art. 1, quæstiunc. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur. Nomina enim debent respondere rebus. Sed hoc sacramentum est unum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo non debet pluribus nominibus nominari.

2. Præterea, species non notificatur convenienter per id quod est commune toti generi. Sed Eucharistia est sacramentum novæ legis; omnibus autem sacramentis commune est quod in eis confertur gratia, quod significat nomen *Eucharistia*, quod est idem quod *bona gratia*; omnia etiam sacramenta remedium nobis afferunt in via præsentis vitæ, quod pertinet ad rationem *viatici*; in omnibus etiam sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem *sacriicii*; et per omnia sacramenta sibi invicem communicant fideles, quod significat hoc nomen *σύναξις* in Græco, vel *communio* in Latino. Ergo hæc nomina non convenienter adaptantur huic sacramento.

3. Præterea, hostia videtur esse idem quod sacrificium. Sicut ergo non proprie dicitur sacrificium, ita nec proprie dicitur *hostia*.

Sed *contra* est quod usus fidelium habet.

CONCLUSIO. — Eucharistiæ sacramentum ut est dominicæ passionis commemorativum, sacrificium nominatur: ut vero ecclesiasticam unitatem designat, *communio* vel *synaxis*: ut autem beatæ et æternæ fruitionis figurativum, Eucharistia et *viaticum* dicitur.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem: unam quidem respectu præteriti, inquantum scilicet est commemorativum dominicæ passionis, quæ fuit

(1) Affirmative respondet S. Doctor, propter diversam hujus sacramenti significationem.

(2) Quod patet ex his verbis (1. Cor. x): *Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus.*

(3) Orth. fid. lib. iv, cap. 14, ad fin.

(4) Quidam intelligunt etiam per Eucharistiam gratiarum actionem, quia Christus in ejus institutione gratias egit, et offertur in gratiarum ac-

verum sacrificium, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 3), et secundum hoc nominatur *sacrificium*; aliam autem significationem habet ecclesiasticæ unitatis, cui homines aggregantur per hoc sacramentum ², et secundum hoc nominatur *communio*, vel *σύναξις*. Dicit enim Damascenus ³, quod dicitur *communio*, quia communicamus per ipsam Christo, et quia participamus ejus carne et divinitate, et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam. Tertiam significationem habet respectu futuri, inquantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria, et secundum hoc dicitur *viaticum*, quia hic præbet nobis viam illuc perveniendi; et secundum hoc etiam dicitur *Εὐχαριστία*, id est *bona gratia*, quia *gratia Dei vitæ æternæ* ⁴, ut dicitur Rom. vi, 23; vel quia realiter continet Christum, qui est plenus gratia. Dicitur etiam in græco *μετέληψις*, id est, *assumptio*, quia, ut Damascenus dicit ⁵, *per hoc Filii Deitatem assumimus*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet idem pluribus nominibus nominari, secundum diversas proprietates vel effectus.

Ad secundum dicendum, quod id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice huic propter ejus excellentiam.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum dicitur *sacrificium*, inquantum repræsentat ipsam passionem Christi; dicitur autem *hostia*, inquantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris ⁶, ut dicitur Ephes. v.

ART. V. — UTRUM INSTITUTIO

HUJUS SACRAMENTI FUERIT CONVENIENS ⁷.

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 4 corp. et ad 1, et quæst. LXXX, art. 8 ad 1, et Sent. iv, dist. 8, qu. 1, art. 3, et I. Cor. xi, lect. 4, col. 4, et 5, col. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens institutio

tionem; unde sacerdos dicit: *Quid retribuam Domino, etc.*

(5) Loc. sup. cit.

(6) Sunt et alia hujus sacramenti nomina: ratione materiæ dicitur *panis vitæ*, *panis qui de cælo descendit*, *panis angelorum*, *panis supersubstantialis*; ratione effectus dicitur: *sacramentum gratiæ*, *gratia salutaris*; ratione rei contentæ dicitur: *corpus Christi*, *corpus dominicum*, etc.

(7) Docet S. Doctor institutionem hujus sacra-

hujus sacramenti. Ut enim Philosophus dicit¹, "ex eisdem nutrimur, ex quibus sumus." Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, accipimus esse spirituale, ut Dionysius dicit². Ergo per baptismum etiam nutrimur. Non ergo fuit necessarium instituere hoc sacramentum quasi spirituale nutrimentum.

2. Præterea, per hoc sacramentum homines Christo uniuntur sicut membra capiti. Sed Christus est caput omnium hominum, etiam qui fuerunt ab initio mundi, ut supra dictum est (quæst. viii). Ergo non debuit institutio hujus sacramenti differri usque ad cœnam Domini³.

3. Præterea, hoc sacramentum dicitur memoriale dominicæ passionis, secundum illud Lucæ xxii, 19: *Hoc facite in meam commemorationem*. Sed memoria est præteritorum. Ergo hoc sacramentum non debuit institui ante Christi passionem.

4. Præterea, per baptismum aliquis ordinatur ad Eucharistiam, quæ non nisi baptizatis dari debet. Sed baptismus institutus fuit post Christi passionem et resurrectionem, ut patet Matth. ult. Ergo inconvenienter hoc sacramentum fuit ante passionem Christi institutum.

Sed *contra* est quod hoc sacramentum est institutum a Christo, de quo dicitur Marci vii, 37: *Bene omnia fecit*.

CONCLUSIO. — Convenientissimum fuit Eucharistiæ sacramentum a Christo in ultima cœna institui, quo ejus memoria firmiter fidelium discipulorum cordibus imprimeretur.

Respondeo dicendum quod convenienter hoc sacramentum institutum fuit in cœna, in qua scilicet Christus ultimo cum suis discipulis fuit conversatus. Primo quidem ratione continentie hujus sacramenti: continetur enim ipse Christus in Eucharistia sicut in sacramento. Et ideo quando ipse Christus in propria specie a discipulis discessurus erat, in sacramentali specie se ipsum eis reliquit; sicut in absentia imperatoris exhibetur veneranda ejus

menti convenienter factam esse in ultima cœna, *pridie quam Christus pateretur*, ut dicitur in canone missæ; seu *in nocte qua tradebatur*, ut dixit Apost. (1. Cor. xi).

(1) De gener. lib. ii, text. 50.

(2) Eccl. hierarch. cap. 2, parum a princ.

(3) Sive usque ad illam cœnam ultimam in qua paschalem agnum cum discipulis edit.

imago. Unde Eusebius Emissenus dicit⁴: "Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, et illaturus sideribus, necesse erat ut die cœnæ sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret nobis, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium." Secundo quia sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus, secundum illud Rom. iii, vers. 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Et ideo oportuit omni tempore apud homines esse aliquid representativum dominicæ passionis; cujus in veteri quidem Testamento præcipuum sacramentum erat agnus paschalis. Unde et Apostolus dicit⁵: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Successit autem ei in novo Testamento Eucharistiæ sacramentum, quod est rememorativum præteritæ passionis, sicut et illud fuit præfigurativum futuræ. Et ideo conveniens fuit ut imminente passione, celebrato priori sacramento, novum sacramentum institueret. Unde Leo papa dicit⁶, quod "ut umbræ cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento; hostia in hostiam transit; sanguine sanguis aufertur, et legalis festivitas, dum mutatur, impletur." Tertio quia ea quæ ultimo dicuntur, maxime ab amicis recedentibus, magis memoriæ commendantur, præsertim quia tunc magis inflammatur affectus ad amicos; ea vero ad quæ magis afficimur, profundius animo imprimuntur. Quia igitur, ut beatus Alexander I papa dicit⁷, "nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est;" ideo ut in majori veneratione haberetur, Dominus in ultimo discessu suo a discipulis hoc sacramentum instituit. Et hoc est quod Augustinus dicit in libro Responsionum ad Januarium⁸: "Salvator quo vehementius commendaret mysterii hujus altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus et memoriæ discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat⁹."

(4) Hom. v in Pascha, quæ incipit: *Magnitudo celestium*, etc., parum a princ.

(5) 1. Cor. v, 7.

(6) Serm. 7 de Pass. Dom. cap. 1, in fin.

(7) Epist. 1 ad omnes orth. cap. 4.

(8) Epist. 54, al. 118, cap. 6, a meo.

(9) Concilium Trident. dixit quoque (sess. xiiii

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, non tamen eodem modo nobis advenientibus; nam ea ex quibus sumus, nobis adveniunt per generationem; eadem autem, inquantum ex eis nutrimur, nobis adveniunt per manducationem. Unde sicut per baptismum regeneramur in Christo, ita per Eucharistiam manducamus Christum.

Ad *secundum* dicendum, quod Eucharistia est sacramentum perfectum dominicæ passionis, tanquam continens ipsum Christum passum; et ideo non potuit institui ante incarnationem; sed tunc habebant locum sacramenta quæ erant tantum præfigurativa dominicæ passionis.

Ad *tertium* dicendum, quod sacramentum istud fuit institutum in cœna, ut in futurum esset memoriale dominicæ passionis, ea perfecta. Unde signanter dicit: *Hæc quotiescumque feceritis* ¹, de futuro loquens.

Ad *quartum* dicendum, quod institutio respondet ordini intentionis. Sacramentum autem Eucharistiæ, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione; et ideo debuit prius institui. Vel potest dici quod baptismus jam erat aliquid institutus in ipso Christi baptismo; unde et jam aliqui ipso Christi baptismo erant baptizati, ut legitur Joan. iii.

ART. VI. — UTRUM AGNUS PASCHALIS FUERIT PRÆCIPUA FIGURA HUIUS SACRAMENTI.

De his etiam infra, quæst. lxxx, art. 10 ad 2, et Sent. iv, dist. 8, qu. 1, art. 2, et dist. 12, qu. iii, art. 1, quæstiunc. iii ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod agnus paschalis non fuerit præcipua figura huius sacramenti. Christus enim dicitur ² *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, propter hoc quod Melchisedech gessit figuram sacrificii Christi, offerens ³ panem et vinum. Sed expressio similitudinis facit quod unum ab alio denominetur. Ergo videtur quod

cap. 2): « Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit; in quo divitias divini sui erga homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum; et in illius sumptione colere nos sui memoriam præcepit, suamque annuntiare mortem, donec ipse ad iudicandum mundum veniat. »

(1) Non apud Lucam ubi supra, sed apud Paulum (1. Cor. xi, 25) æquivalenter, sed in canone missæ sic expressa

oblatio Melchisedech fuerit potissima figura huius sacramenti.

2. Præterea, transitus maris rubri fuit figura baptismi, secundum illud 1. Cor. x, vers. 2: *Omnes baptizati sunt in nube et in mari*. Sed immolatio agni paschalis præcessit transitum maris Rubri, quem subsecutum est manna, sicut Eucharistia sequitur baptismum. Ergo manna est expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

3. Præterea, potissima virtus huius sacramenti est quod introducit nos in regnum cælorum, sicut quoddam viaticum. Sed hoc maxime præfiguratum fuit in sacramento expiationis, quando pontifex intrabat semel in anno cum sanguine in sancta sanctorum, sicut Apostolus probat ⁴. Ergo videtur quod illud sacrificium fuit expressior figura huius sacramenti quam agnus paschalis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁵: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*.

CONCLUSIO. — Quanquam multis figuris fuisset Eucharistiæ sacramentum præfiguratum, præcipua tamen ejus figura fuit agnus Paschalis, cum secundum omnia ipsum representaverit.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti. Quantum igitur ad id quod est sacramentum tantum, potissima figura fuit huius sacramenti oblatio Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. Quantum autem ad ipsum Christum passum, qui continetur in hoc sacramento, figuræ ejus fuerunt omnia sacrificia veteris Testamenti. præcipue sacrificium expiationis, quod erat sollemnissimum ⁶. Quantum autem ad effectum, fuit præcipua ejus figura manna, quod *habebat in se omnis saporis suavi-*

(2) Psal. cix, 4.

(3) *Proferens* tantum in Vulgata dicitur (c. xiv, vers. 38) ut et apud LXX ex græco ἐξέφερε, *protulit* vel *attulit*; sed *protulisse* vel *attulisse* ad offerendum passim explicant Patres.

(4) Hebr. ix.

(5) 1. Cor. v, 7.

(6) In quo immolabantur duo arietes in holocaustum, vitulus pro peccato sacerdotis et hircus pro peccato populi (Lev. xvi).

tatem, ut dicitur Sap. xvi, 20, sicut et gratia hujus sacramenti quantum ad omnia refecit mentem. — Sed agnus paschalis quantum ad hæc tria præfigurabat hoc sacramentum: quantum enim ad primum, quia manducabatur cum panibus azymis, secundum illud Exodi xii, 8: *Edent carnes... et azymos panes*; quantum vero ad secundum, quia immolabatur ab omni multitudine filiorum Israel quarta decima luna, quod fuit figura passionis Christi, qui propter innocentiam dicitur agnus; quantum vero ad effectum, quia per sanguinem agni paschalis protecti sunt filii Israel a devastante angelo, et educti de Ægyptiaca servitute; et quantum ad hoc ponitur præcipua figura hujus sacramenti agnus paschalis, quia secundum omnia ipsum repræsentat¹.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTIO LXXIV.

DE MATERIA EUCHARISTIÆ QUANTUM AD SPECIEM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de materia hujus sacramenti; et primo de specie materiæ; secundo de conversione panis et vini in corpus Christi; tertio de modo existendi corpus Christi in hoc sacramento; quarto de accidentibus panis et vini, quæ in hoc sacramento remanent. Circa primum quærentur octo: 1. Utrum panis et vinum sint materia hujus sacramenti. — 2. Utrum ad materiam hujus sacramenti requiratur determinata quantitas. — 3. Utrum materia hujus sacramenti sit panis triticeus. — 4. Utrum sit panis azymus, vel fermentatus. — 5. Utrum materia hujus sacramenti sit vinum de vite. — 6. Utrum sit admiscenda aqua. — 7. Utrum aqua sit de necessitate hujus sacramenti. — 8. De quantitate aquæ quæ apponitur.

ART. I. — UTRUM MATERIA HUIUS SACRAMENTI SIT PANIS ET VINUM².

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. ii, art. 1, quæstiunc. 1 et ii, et Cont. gent., lib. iv, cap. 61 et 63, et 1. Cor. xi, lect. 5, col. 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia hujus sacramenti non sit

(1) Ilinc ante communionem sacerdos dicit: *Agnus Dei*, etc., et cum ad fideles convertitur, priusquam communionem accipiant: *Ecce Agnus Dei*, etc.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina est de fide definita in concil. Lateran. cap. *Firmiter*, in Florent. in Decreto unionis; in concil. Trid. (sess. xii in omnibus fere capitibus); concinit unanimis traditio utriusque Ecclesiæ græcæ et latinæ.

(3) Epist. 1 ad omnes orth. cap. 4

panis et vinum. Hoc enim sacramentum perfectius debet repræsentare passionem Christi quam sacramenta veteris legis. Sed carnes animalium, quæ erant materiæ sacramentorum veteris legis, expressius repræsentant passionem Christi quam panis et vinum. Ergo materia hujus sacramenti magis debet esse carnes animalium quam panis et vinum.

2. Præterea, hoc sacramentum est ubique celebrandum. Sed in multis terris non invenitur panis triticeus, et in aliquibus non invenitur vinum. Ergo panis et vinum non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum competit sanis et infirmis. Sed vinum nocet quibusdam infirmis. Ergo videtur quod vinum non debeat esse materia hujus sacramenti.

Sed *contra* est quod Alexander I papa dicit³: "In sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur."

CONCLUSIO. — Conveniens materia sacramenti Eucharistiæ a Christo instituta est non panis et caseus, nec infantium sanguis farinæ permixtus, nec aqua, sed panis et vinum, res nimirum ad usum sacramenti aptissimæ, et ad Christi passionem significandam et Eucharistiæ effectum designandum convenientissimæ.

Respondeo dicendum quod circa materiam hujus sacramenti aliqui multipliciter erraverunt: quidam enim, qui dicuntur Artotyritæ⁴, ut Augustinus dicit⁵, offerunt panem et caseum in hoc sacramento, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. Alii vero, scilicet Cataphrygæ et Pepuziani⁶, de infantis sanguine, quem de toto ejus corpore minutis punctonum vulneribus extorquent quasi Eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinæ, panemque inde facientes⁷. Quidam vero, qui dicuntur Aquarii, aquam

(4) Ex græco ἄρτος, id est panis, et τυρός, id est, caseus.

(5) Lib. De hæresibus, hæresi 28.

(6) *Cataphrygæ* a regione nomen habent, sive a provincia Phrygiæ; *Pepuziani* vero appellantur a quodam loco quem civitatem desertam dicit Epiphanius.

(7) S. Thomas pro pudore gnosticos tacet qui corpus Christi in pane semine humano consperso conficiebant.

solam sub specie sobrietatis in hoc sacramento offerunt ¹. Omnes autem hi errores et similes excluduntur per hoc quod Christus hoc sacramentum sub specie panis et vini instituit, ut patet Matth. xxvi. Unde panis et vinum sunt materia conveniens hujus sacramenti. Et hoc rationabiliter, primo quidem quantum ad usum hujus sacramenti, qui est manducatio: sicut enim aqua assumitur in sacramento baptismi ad usum spiritualis ablutionis, quia corporalis ablutio communiter fit in aqua, ita panis et vinum, quibus communius homines reficiuntur, assumuntur in hoc sacramento ad usum spiritualis manducationis. Secundo quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus, et ideo in hoc sacramento, quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis. Tertio quantum ad effectum consideratum in unoquoque sumentium, quia, ut Ambrosius dicit super Epist. I ad Cor. ², "hoc sacramentum valet ad tuitionem animæ et corporis; et ideo corpus Christi sub specie panis pro salute corporis, sanguis vero sub specie vini pro salute animæ offertur, "sicut dicitur Levit. xvii quod *anima carnis in sanguine est*. Quarto quantum ad effectum respectu totius Ecclesiæ, quæ constituitur ex diversis fidelibus, "sicut panis conficitur ex diversis granis, et vinum fluit ex diversis uvis, "ut dicit Glossa ³ super illud I. Corinth. x: *Multi unum corpus sumus*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod licet carnes animalium occisorum expressius representent Christi passionem, tamen minus competunt ad communem usum hujus sacramenti, et ad ecclesiasticam unitatem significandam.

Ad secundum dicendum, quod licet non in omnibus terris nascatur tritum vel vinum, tamen de facili ad omnes terras deferri potest, quantum sufficit

(1) Quidam vero eo quod vinum esse a malo principio crederent, ut manichæi, encratitæ et ebionitæ; quidam metu persecutionis ne ex odore vini deprehenderentur esse christiani, ex Cypr. (epist. 63); alii pro vino lac adhibebant, ex concil. Carthag. 397; alii uvas integras, ex concil. Bracar. 675.

(2) Alius auctor sup. illud cap. xi: *Hic calix novum*, etc.

(3) Ord. August., tract. 26 in Joan., aliquant. ante fin.

ad usum hujus sacramenti; nec propter defectum alterius est unum tantum sine altero consecrandum, quia non esset perfectum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod vinum in modica quantitate sumptum non potest multum ægrotanti nocere. Et tamen si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi etiam accipiant sanguinem ⁴, ut infra dicitur (quæst. lxxx, art. 12).

ART. II. — UTRUM REQUIRATUR DETERMINATA QUANTITAS PANIS ET VINI AD MATERIAM HUIUS SACRAMENTI ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. 11, art. 1, quæstiunc. 111.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti. Effectus enim gratiæ non sunt minus ordinati quam effectus naturæ. Sed sicut dicitur in lib. ii de anima ⁶, "omnium natura constantium positus est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti. "Ergo multo magis in hoc sacramento, quod dicitur *Eucharistia*, id est, *bona gratia*, requiritur determinata quantitas panis et vini.

2. Præterea, ministris Ecclesiæ non est a Christo data potestas ad ea quæ pertinent ad irrisionem fidei et sacramentorum ejus, secundum illud II. Corinth. x, 8: *Secundum potestatem ⁷ quam dedit nobis Deus in edificationem, et non in destructionem*. Sed hoc esset ad irrisionem sacramenti, si sacerdos vellet consecrare totum panem qui venditur in foro, et totum vinum quod est in cellario. Ergo hoc facere non potest.

3. Præterea, si aliquis baptizetur in mari, non tota aqua maris sanctificatur per formam baptismi, sed solum aqua illa qua corpus baptizati abluitur. Ergo nec in hoc sacramento superflua quantitas panis et vini consecrari potest.

Sed contra est quod multum opponitur paucis, et magnum parvo. Sed nulla est ita parva quantitas panis aut vini, quæ non possit consecrari. Ergo etiam nulla

(4) Nunc vero fidelibus datur communio solummodo sub una specie, scilicet sub specie panis.

(5) Sacerdos potest valide consecrare materiam cujuslibet magnitudinis vel parvutatis, modo sit præsens, et in parva salvetur substantia panis aut vini, sitque sensu perceptibilis a consecrato.

(6) Text. 41. (7) Vulgata, *De potestate nostra*.

est ita magna, quæ consecrari non possit.

CONCLUSIO. — Cum hujus sacramenti materia determinetur per comparisonem ad usum fidelium, quorum numerus plane indeterminatus est, dici non potest materia hujus sacramenti quantitatem esse determinatam.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos non posset consecrare immensam quantitatem panis aut vini, puta totum panem qui venditur in foro, aut totum vinum quod est in dolio. Sed hoc non videtur esse verum, quia in omnibus habentibus materiam ratio determinationis materiæ sumitur ex ordine ad finem, sicut materia serræ est ferrum, ut sit apta sectioni. Finis autem hujus sacramenti est usus fidelium. Unde oportet quod quantitas materiæ hujus sacramenti determinetur per comparisonem ad usum fidelium. Non autem potest esse quod determinetur per comparisonem ad usum fidelium, qui nunc occurrunt; alioquin sacerdos paucos parochianos habens non posset consecrare multas hostias. Unde relinquitur quod materia hujus sacramenti determinetur per comparisonem ad usum fidelium absolute. Numerus autem fidelium est indeterminatus. Unde non potest dici quod quantitas materiæ hujus sacramenti sit determinata¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cujuslibet rei naturalis materia accipit determinatam quantitatem secundum comparisonem ad formam determinatam. Sed numerus fidelium, ad quorum usum ordinatur hoc sacramentum, non est determinatus. Unde non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod potestas ministrorum Ecclesiæ ad duo ordinatur: primo quidem ad effectum proprium; secundo ad finem effectus. Secundum autem non tollit primum. Unde si sacerdos intendat consecrare corpus Christi propter aliquem malum finem,

(1) Juxta antiquam Ecclesiæ consuetudinem, panis consecrandus debet esse exilis et figura rotundus; constat ex Epiph. in anchorato, n° 57, Greg. Magn. (Dialog. lib. iv, cap. 65), Hildefons. Tolet. et ex antiquis imaginibus apud Sismondum (Disquis. De azymo, c. 4), et Martan. (De antiquis Ecclesiæ ritibus, lib. i, c. 3 et 7). Huc illi duo versus:

*Candida, triticea, ac tenuis, non magna, rotunda,
Expers fermenti, non salsa, sit hostia Christi.*

puta ut irrideat, vel veneficia faciat, propter intentionem mali finis peccat, nihilominus tamen propter potestatem sibi datam perficit sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismi sacramentum perficitur in usu materiæ; et ideo per formam baptismi non plus de aqua sanctificatur quam quantum venit in usum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Et ideo non est simile.

ART. III. — UTRUM REQUIRATUR AD MATERIAM HUIUS SACRAMENTI QUOD SIT PANIS TRITICEUS².

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. ii, art. 2, quæstiunc. i, et dist. 19, quæst. i, art. 2, quæstiunc. iii ad 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 68, et I. Cor. xi, lect. 7 princ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est rememorative dominicæ passionis. Sed magis videtur esse consonum dominicæ passioni panis hordeaceus, qui est asperior, et de quo etiam Christus pavit turbas in monte, ut dicitur Joan. vi, quam panis triticeus. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

2. Præterea, figura est signum speciei in naturalibus rebus. Sed quædam frumenta sunt quæ habent similem figuram grano tritici, sicut far et spelta³, de qua etiam in quibusdam locis panis conficitur ad usum hujus sacramenti. Ergo panis triticeus non est propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, permixtio speciem solvit. Sed vix invenitur farina triticea, quæ alterius frumenti permixtionem non habeat, nisi forte de electis granis studiosè fiat. Non ergo videtur quod panis triticeus sit propria materia hujus sacramenti.

4. Præterea, illud quod est corruptum videtur esse alterius speciei. Sed aliqui conficiunt ex pane corrupto, qui jam non videtur esse panis triticeus. Ergo videtur quod talis panis non sit propria materia hujus sacramenti.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina ex perpetua Ecclesiæ traditione constat. Hinc Missale romanum: *Si panis non sit triticeus, non conficitur sacramentum.*

(3) Frumenti genus adulterinum quod sic Itali et Hispani, sed Græci ζῆαν vocant, Latini *zeam*, Galli *épeautre*.

Sed *contra* est quod in hoc sacramento continetur Christus, qui se grano frumenti comparat ¹, dicens: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*. Ergo panis frumenti, sive triticeus, est materia hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Panis triticeus cum eo communiter homines pro alimento utantur, et convenientius hujus sacramenti effectum significet ob majorem quam habet corroborandi vim, propria et convenientissima est sacramenti Eucharistiæ materia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. et qu. LXVI, art. 3), ad usum sacramentorum assumitur talis materia quæ communius apud homines in talem usum venit. Inter alios autem panes communius homines utuntur pane triticeo; nam alii panes videntur esse introducti in hujus panis defectum. Et ideo Christus creditur in hujus panis specie hoc sacramentum instituisse, qui etiam panis magis confortat hominem, et ita convenientius significat effectum hujus sacramenti. Et ideo propria materia hujus sacramenti est panis triticeus ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod panis hordeaceus competit ad significandam tum duritiem veteris legis, propter duritiem panis, tum etiam quia, ut Augustinus dicit ³, " hordei medulla, quæ tenacissima palea tegitur, vel ipsam legem significat, quæ ita data erat, ut in ea vitale animæ alimentum corporalibus sacramentis obtegeretur; vel ipsum populum nondum expoliatum carnali desiderio, quod tanquam palea cordi ejus inhærebat. " Hoc autem sacramentum pertinet ad suave jugum Christi, et ad veritatem jam manifestatam, et ad populum spiritualem. Unde non esset materia conveniens hujus sacramenti panis hordeaceus.

Ad *secundum* dicendum, quod generans generat sibi simile in specie; fit tamen aliqua dissimilitudo generantis ad geni-

tum, quantum ad accidentia, vel propter materiam, vel propter debilitatem virtutis generativæ. Et ideo si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt (sicut ex grano tritici seminato in malis terris nascitur siligo) ⁴, ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti; quod tamen non videtur habere locum neque in hordeo, neque in spelta, neque etiam in farre quod inter omnia est grano tritici similis. Similitudo autem figuræ in talibus magis videtur significare propinquitatem quam identitatem speciei sicut ex similitudine figuræ manifestatur quod canis et lupo sunt propinquæ speciei, non autem ejusdem. Unde ex talibus frumentis, quæ nullo modo possunt ex semine tritici ⁵ generari, non potest confici panis, qui sit debita materia hujus sacramenti.

Ad *tertium* dicendum quod modica permixtio non solvit speciem, quia id quod est modicum, quodammodo absumitur ⁶ a plurimo. Ideo si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo majorem quantitatem tritici, poterit exinde confici panis, qui est materia hujus sacramenti; si vero sit magna permixtio, puta ex æquo, vel quasi, talis permixtio speciem mutat; unde panis exinde confectus non erit debita materia hujus sacramenti.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquando est tanta corruptio panis, quod solvitur species panis, sicut cum continuitas solvitur, et sapor, et color, et alia accidentia mutantur; unde ex tali materia non potest confici corpus Christi. Aliquando vero non est tanta corruptio quæ speciem solvat, sed est aliqua dispositio ad corruptionem, quod declarat aliqualis immutatio saporis, et ex tali pane potest confici corpus Christi; sed peccat conficiens propter irreverentiam sacramenti. Et quia amyllum est ex tritico corrupto, non videtur quod panis ex eo confectus possit fieri corpus Christi, quamvis quidam contrarium dicant.

(1) Joan. XII, 24.

(2) Hinc invalida foret consecratio in pane ex fabis, pisib., castaneis, item ex hordeo, avena, millo, farre, quia hæc, licet sint species frumenti, differunt tamen specie a tritico.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 61, circa princ.

(4) Secunda conditio frumenti, ait Columella, est habenda siliginis, cujus species in pane præ-

cipua pondere deficitur (De re rustica, lib. II, cap. 6).

(5) Ita passim. Cod. Al., *ex semine grani*. Utrumque scriptum a D. Thoma conjectat Magdalena sic, *ex semine grani tritici*.

(6) Ita post Garciam editi passim. Rom. edit. cum cod. Alc., *assumitur*.

**ART. IV. — UTRUM HOC SACRAMENTUM
DEBEAT CONFICI EX PANE AZYMO ¹.**

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. 11, art. 2, quæstionc. 111, et Cont. gent. lib. iv, cap. 68, et Opusc. i, cap. 61, et Joan. vi, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat confici ex pane azymo. Debemus enim in hoc sacramento imitari institutionem Christi. Sed Christus videtur hoc sacramentum instituisse in pane fermentato, quia, sicut legitur Exodi xii, Judæi secundum legem incipiebant uti azymis in die Paschatis, quod celebratur quarta decima luna; Christus autem instituit hoc sacramentum in cœna quam celebravit *ante diem festum Paschæ*, ut habetur Joan. xiii. Ergo et nos debemus hoc sacramentum celebrare in pane fermentato.

2. Præterea, legalia non sunt observanda tempore gratiæ. Sed uti azymis fuit quædam legalis cæremonia, ut patet Exodi xii. Ergo in hoc sacramento gratiæ non debemus azymis uti.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 1, et quæst. lxxiii, art. 3 ad 3), Eucharistia est sacramentum charitatis, sicut baptismus sacramentum fidei. Sed fervor charitatis significatur per fermentum, ut patet in Glossa interl. super illud Matth. xiii, 33: *Simile est regnum cælorum fermento*, etc. Ergo hoc sacramentum debet confici de pane fermentato.

4. Præterea, azymum et fermentatum sunt accidentia panis non variantia ejus speciem. Sed in materia baptismi nulla discretio adhibetur circa differentiam accidentium aquæ, puta si sit salsa vel dulcis, calida vel frigida. Ergo in hoc sacramento aliqua discretio adhiberi non debet, utrum panis sit azymus vel fermentatus.

Sed *contra* est quod Extra De celebr. missarum, cap. *Litteras*, punitur sacerdos qui "in pane fermentato et scypho ligneo missarum solemniter celebrare præsumpsit."

(1) Definimus, ait concilium Florentinum, in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsorum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suæ Ecclesiæ sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem.

(2) Implic. id habet Innocent. III, De Myst. missæ, lib. iv, cap. 4.

CONCLUSIO — Quamvis confici possit Eucharistiæ sacramentum etiam in fermentato pane, secundum quarumdam Ecclesiarum consuetudinem, convenientius tamen est ut ex pane conficiatur azymo, tum propter Christi institutionem, tum etiam ad fidelium sinceritatem significandam.

Respondeo dicendum quod circa materiam hujus sacramenti duo possunt considerari, scilicet quid sit necessarium, et quid conveniens. Necessarium quidem est ut sit panis triticeus, sicut dictum est (art. præc.), sine quo non perficitur sacramentum. Non est autem de necessitate sacramenti quod sit azymus vel fermentatus; quia in unoquoque confici potest. Conveniens autem est ut unusquisque servet ritum suæ Ecclesiæ in sacramenti celebratione. Super hoc autem sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines; dicit enim B. Gregorius in registro ²: "Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem; sed Græcæ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinæ." Unde sicut peccat presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter Græcus in Ecclesia Græcorum celebrans de pane azymo, quasi pervertens Ecclesiæ suæ ritum ³. — Et tamen consuetudo de pane azymo celebrandi rationabilior est, primo quidem propter institutionem Christi, qui hoc sacramentum instituit *prima die azymorum*, ut habetur Matth. xxvi, et Marci xiv, et Lucæ xxii, quæ die nihil fermentatum in domibus Judæorum esse debebat, ut habetur Exodi xii. Secundo quia panis est proprie sacramentum corporis Christi, quod sine corruptione conceptum est, magis quam divinitatis ipsius, ut infra patebit (quæst. lxxvi, art. 1). Tertio quia hoc magis competit sinceritati fidelium, quæ requiritur ad usum hujus sacramenti, secundum illud I. Corinth. v, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus; itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis* ⁴.

(3) Ex Bulla Pii V: *Providentia Romani Pontificis*, anno 1565, prohibetur absque ulla distinctione Græcis more Latinorum et Latinis more Græcorum celebrare sub pœna *perpetuæ suspensionis a divinis*, et idem definiit Benedict. XIV (constitut. super ritibus Græcorum, § 6).

(4) *Sinceritatis* contra peccati corruptionem,

— Habet tamen hæc consuetudo Græcorum aliquam rationem, et propter significationem, quam tangit Gregorius, et in detestationem hæresis Nazaræorum, qui legalia Evangelio miscebant ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut legitur Exodi xii, solemnitas paschalis incipiebat in vespere ² quartæ decimæ lunæ; et tunc Christus post immolationem agni paschalis hoc sacramentum instituit; unde hæc dies a Joanne dicitur præcedere diem Paschæ, et a tribus aliis Evangelistis dicitur *prima dies azymorum*, quando fermentatum in domibus Judæorum non inveniebatur, ut dictum est (in corp.). Et de hoc supra notatum est plenius in tractatu dominicæ Passionis (qu. xlv, art. 9 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod conficientes in azymo non intendunt cærimonias legis servare, sed conformare se institutioni Christi; et ideo non judaizant; alioquin et celebrantes in pane fermentato judaizarent; quia Judæi panes primitiarum fermentatos offerebant.

Ad *tertium* dicendum, quod fermentum significat charitatem propter aliquem effectum, quia scilicet panem facit sapidiorum et majorem; sed corruptionem significat ex ipsa ratione suæ speciei.

Ad *quartum* dicendum, quod quia fermentum habet aliquid corruptionis, et ex pane corrupto non potest confici hoc sacramentum, ut dictum est (art. præc. ad 4); ideo magis attenditur circa panem differentia azymi et fermentati, quam circa aquam baptismi differentia calidi et frigidi: posset enim tanta esse corruptio fermentati, quod ex eo non posset confici sacramentum.

ART. V. — UTRUM VINUM VITIS SIT PROPRIA MATERIA HUIUS SACRAMENTI ³.
De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. ii, art. 3, quæstiunc. i, et I. Cor. xi, lect. 7 princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit propria materia hujus

sacramenti vinum vitis. Sicut enim aqua est materia baptismi, ita vinum est materia hujus sacramenti. Sed in qualibet aqua potest fieri baptismus. Ergo in quolibet vino, puta malorum granatorum, vel mororum, aut hujusmodi, potest confici hoc sacramentum, præsertim cum in quibusdam terris vites non crescant.

2. Præterea, acetum est quædam species vini quod de vite sumitur, ut Isidorus dicit ⁴. Sed de aceto non potest confici hoc sacramentum. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

3. Præterea, sicut de vite sumitur vinum depuratum, ita etiam agresta et mustum. Sed de his non videtur posse confici hoc sacramentum, secundum illud quod in synodo VI legitur ⁵: “Didicimus quod in quibusdam Ecclesiis sacerdotes sacrificio oblationis conjungunt uvas; et sic simul utraque populo dispensant. Præcipimus igitur ut nullus sacerdos hoc ulterius faciat;” et Julius I papa ⁶ reprehendit quosdam qui expressum vinum in sacramento dominici calicis offerunt. Ergo videtur quod vinum vitis non sit propria materia hujus sacramenti.

Sed *contra* est quod sicut Dominus se comparavit grano frumenti, ita etiam se comparavit viti, dicens ⁷: *Ego sum vitis vera*. Sed solus panis de frumento est materia hujus sacramenti, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Ergo solum vinum de vite est propria materia hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Solum vinum vitis propria est materia hujus sacramenti quam Christus instituit.

Respondeo dicendum quod de solo vino vitis potest confici hoc sacramentum: primo quidem propter institutionem Christi, qui in vino vitis hoc sacramentum instituit, ut patet ex eo quod ipse dicit ⁸ circa institutionem hujus

sine sensu post octavum sæculum remansisse.

(2) Ita communiter edit. Codd. Tarrac. et Alc., a vespere.

(3) Affirmative respondet S. Doctor; quæ doctrina perpetuo Ecclesiæ usu ac traditione constat, estque definita in concil. Florent.; præsupponitur autem in conc. Trident. (sess. xiii et xxi).

(4) Implic. Etym. lib. xx, cap. 3, circa mea.

(5) Habetur in conc. Quinisexto, cap. 28 post conc. Constant. 111. (6) Decreto 7.

(7) Joan. xv, 1. (8) Matth. xxvi, 29.

veritatis contra figuras veteris legis, ut interpretatur ibidem S. Thomas.

(1) Auctores recentissimi contendunt hanc consuetudinem semper in Ecclesia græca viguisse: Sismundus vult usum azymorum in Ecclesiam latinam irrepsisse ab anno circiter 886 ad annum 1053; Mabillonius docet e contra usum azymorum fuisse perpetuum in Ecclesia latina a temporibus apostolorum; alii tandem, inter quos Junian.; volunt utrumque panem indiscriminatim per sex priora sæcula a Latinis usurpatum fuisse, et azymum solum sensim

sacramenti: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis*. Secundo, quia, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad materiam sacramentorum assumitur id quod proprie et communiter habet talem speciem. Proprie autem vinum dicitur quod de vite sumitur: alii vero liquores vinum dicuntur secundum quamdam similitudinem ad vinum vitis. Tertio quia vinum vitis magis competit ad effectum hujus sacramenti, qui est spiritualis lætitia, quia scriptum est¹, quod *vinum lætificat cor hominis*².

Ad primum ergo dicendum, quod illi liquores non dicuntur proprie vinum, sed secundum quamdam similitudinem. Potest autem verum vinum ad terras illas deferri, in quibus vites non crescunt, quantum sufficit ad hoc sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod vinum fit acetum per corruptionem; unde non fit reductus de aceto in vinum, ut dicitur³. Et ideo sicut de pane totaliter corrupto non potest confici hoc sacramentum, ita nec de aceto⁴. Potest tamen confici de vino acescenti, sicut et de pane qui est in via ad corruptionem, licet peccet conficiens, ut prius dictum est (art. 3 huj. qu. ad 4).

Ad tertium dicendum, quod agresta est in via generationis, et ideo nondum habet speciem vini: et propter hoc de ea non potest confici hoc sacramentum. Mustum⁵ autem jam habet speciem vini: nam ejus dulcedo attestatur digestionem, quæ est completio⁶ a naturali calore, ut dicitur⁷, et ideo de musto potest confici hoc sacramentum. Non tamen debent uvæ integræ huic sacramento misceri, quia jam esset ibi aliquid præter vinum. Prohibetur etiam ne mustum statim expressum de uva in calice offeratur, quia hoc est indecens propter impuritatem musti. Potest tamen in ne-

cessitate fieri; dicitur enim ab eodem Julio papa⁸: "Si necesse fuerit, botrus in calice comprimatur."

ART. VI. — UTRUM AQUA SIT VINO PERMISCENDA⁹.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, qu. 11, art. 4, quæstiunc. 1, et I. Cor. xi, lect. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aqua non sit vino permiscenda. Sacrificium enim Christi figuratum fuit per oblationem Melchisedech, qui¹⁰ non legitur obtulisse nisi panem et vinum. Ergo videtur quod in hoc sacramento non debeat adjungi aqua.

2. Præterea, diversorum sacramentorum diversæ sunt materiæ. Sed aqua est materia baptismi. Ergo non debet assumi ad materiam hujus sacramenti.

3. Præterea, panis et vinum sunt materia hujus sacramenti. Sed pani nihil adjungitur. Ergo nec vino debet aliquid adjungi.

Sed contra est quod Alexander I papa scribit¹¹: "In sacramentorum oblationibus, quæ inter missarum solemnias Domino offeruntur, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificium offerantur¹²."

CONCLUSIO. — Congruit ut Eucharistiæ sacramentum conficeretur in vino aqua permixto, secundum quod Christus illud instituisse creditur.

Respondeo dicendum quod vino quod offertur in hoc sacramento, debet aqua misceri, primo quidem propter institutionem: probabiliter enim creditur quod Dominus hoc sacramentum instituerit in vino aqua permixto secundum morem illius terræ; unde et Proverb. ix, 5 dicitur: *Bibite vinum quod miscui vobis*. Secundo quia hoc convenit representationi dominicæ passionis; unde dicit Alexander I papa¹³: "Non debet in calice Domini aut vinum solum, aut aqua sola offerri, sed utrumque permixtum, quia utrumque ex latere ejus in passione

(1) Psal. ciii, 15.

(2) Ex his sequitur vinum ex pomis, malogranatis et similibus factum non esse materiam idoneam quæ consecratur.

(3) Metaph. lib. viii, text. 14.

(4) • Si vinum cœperit acescere, vel corrumpi, vel fuerit aliquantum acre, ait Missale romanum, conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat.

(5) Mustum est vinum quod ex uvulis maturis est recentius expressum; materia illa est valida, sed omnino illicita. Conf. Rituale Romanum *De defectibus*.

(6) Ita cum Mss. edit. omnes libri. Dominicus Soto legit, *completa*.

(7) Meteor. lib. iv, cap. 2, parum a princ.

(8) Loc. cit. in arg.

(9) • Materia, ait concilium Florentinum, est panis triticeus et vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet.

(10) Gen. xiv.

(11) Epist. I ad omnes orthodoxos, cap. 4.

(12) Armeni vii sæculo vinum purum absque aqua consecrabant, ut aquarii sint omnino oppositi; hunc errorem renovarunt lutherani et calvinistæ, et mixtionem in Ecclesia romana ut saltem inutilem et indifferenter repudiarunt.

(13) Loc. cit.

sua profluxisse legitur. — Tertio quia hoc convenit ad significandum effectum hujus sacramenti, qui est unio populi christiani ad Christum, quia, ut Julius I papa dicit ¹, “ videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Ergo cum in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. ” Quarto quia hoc competit ad ultimum effectum hujus sacramenti, qui est introitus ad vitam æternam; unde Ambrosius dicit ², “ redundat aqua in calicem, et salit in vitam æternam ³. ”

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit ibidem, sicut sacrificium Christi significatum est per oblationem Melchisedech, ita etiam significatum est per aquam, quæ in eremo fluxit de petra, secundum illud I. Cor. x, 4: *Bibebant autem de spiritali consequente eos petra.*

Ad secundum dicendum, quod aqua assumitur in baptismo ad usum ablutionis; in hoc autem sacramento assumitur ad usum refectionis, secundum illud Psalm. xxi, 3: *Super aquam refectionis educavit me.*

Ad tertium dicendum, quod panis ex aqua et farina conficitur, et ideo cum vino aqua miscetur, neutrum sine aqua existit.

ART. VII. — UTRUM PERMIXTIO AQUÆ SIT DE NECESSITATE HUIUS SACRAMENTI ⁴. De his etiam infra, qu. LXXXIII, art. 6 ad 4 et 6, et Sent. iv, dist. 11, qu. ii, art. 4, qu. ii et iii, et I. Cor. xi, lect. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti. Dicit enim Cyprianus ad Cæcilium ⁵: “ Sic calix Domini non est aqua sola et vinum solum, nisi utrumque misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, fuerit adunatum. ” Sed admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione admixtio aquæ ad vinum.

2. Præterea, in passione Domini, cuius hoc sacramentum est memoriale, sicut de latere ejus exivit sanguis, ita et aqua. Sed vinum, quod est sacramentum sanguinis, est de necessitate hujus sacramenti. Ergo pari ratione et aqua.

3. Præterea, si aqua non esset de necessitate hujus sacramenti, non referret quæcumque aqua huic sacramento apponeretur, et ita posset apponi aqua rosacea, vel quæcumque alia hujusmodi aqua, quod non habet usus Ecclesiæ. Aqua ergo est de necessitate hujus sacramenti.

Sed contra est quod Cyprianus dicit ⁶: “ Si aliquis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servavit, ut scilicet aquam vino misceret in sacramento, potest simplicitati ejus venia concedi, quod non esset, si aqua esset de necessitate sacramenti, sicut est vinum vel panis. Non ergo aquæ admixtio est de necessitate sacramenti.

CONCLUSIO. — Cum participatio Eucharistiæ a fidelibus, ad sacramenti hujus essentiam non pertineat, aquæ cum vino permixtionem, quæ ad eam significandam refertur, non esse de necessitate sacramenti, consequitur.

Respondeo dicendum quod iudicium de signo sumendum est ex eo quod significatur. Appositio autem aquæ ad vinum refertur ad significandam participationem hujus sacramenti a fidelibus, quantum ad hoc quod per aquam mixtam vino significatur populus adunatus Christo, ut dictum est (art. præc.). Sed et hoc ipsum quod de latere Christi pendens in cruce aqua profluxit, ad idem refertur; quia per aquam significatur ablutio peccatorum, quæ fiebat per passionem Christi. — Dictum est autem supra (quæst. præc., art. 1 ad 3), quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ; usus autem fidelium non est de necessitate sacramenti, sed est aliquid consequens ad sacramentum ⁷. Et ideo consequens est quod ap-

si id advertat post consecrationem calicis, nullo modo apponat, quia non est de necessitate sacramenti.

(1) Lib. ii, epist. 3, inter med. et fin.

(2) Loc. cit.

(3) Illud, ait concilium Tridentinum, in Eucharistia excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur, at in ea ipse sanctitatis auctor ante usum est (sess. xiii, c. 3).

(1) In decreto 7.

(2) De sacramentis, lib. v, cap. 1, a med.

(3) Has tres Doctoris angelici congruentias confirmavit suasque fecit conc. Trid. (sess. xxii, cap. 7).

(4) Responsio negativa communis est et certa apud scholasticos (Sent. iv, dist. 21, apud Catechismum et Rituale romanum. Hinc in Rituali legitur: “ Si celebrans ante consecrationem calicis advertat non fuisse appositam aquam, tunc imponat eam et proferat verba consecrationis;

positio aquæ non sit de necessitate sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Cypriani est intelligendum secundum quod dicitur illud esse non posse quod convenienter esse non potest. Et sic similitudo illa attenditur quantum ad id quod debet fieri, non autem quantum ad necessitatem; nam aqua est de essentia panis, non autem de essentia vini.

Ad *secundum* dicendum, quod effusio sanguinis directe pertinebat ad ipsam Christi passionem: est enim naturale corpori humano vulnerato quod ex eo profluat sanguis. Sed effusio aquæ non fuit de necessitate passionis, sed ad demonstrandum effectum passionis, qui est ablutio a peccatis, et refrigerium contra ardorem concupiscentiæ. Et ideo aqua non seorsum offertur a vino in hoc sacramento, sicut vinum offertur seorsum a pane; sed aqua offertur vino permixta, ut ostendatur quod vinum per se pertinet ad hoc sacramentum, tanquam de ejus necessitate existens, aqua autem secundum quod adjungitur vino.

Ad *tertium* dicendum, quod quia admixtio aquæ ad vinum non est de necessitate sacramenti, non refert quantum ad sacramenti necessitatem, quæcumque aqua misceatur vino, sive naturalis, sive artificialis, ut rosacea; quamvis quantum ad convenientiam sacramenti peccet qui aliam aquam miscet nisi naturalem et veram¹, quia de latere Christi pendentis in cruce aqua vera profluxit, non humor phlegmaticus, ut quidam dixerunt, ad ostendendum quod corpus Christi erat vere compositum ex quatuor elementis, sicut per sanguinem fluentem ostendebatur quod erat compositum ex quatuor humoribus, ut Innocentius III dicit in quadam Decretali². Quia vero admixtio aquæ ad farinam est de necessitate hujus sacramenti, utpote constituens substantiam panis, si farinæ admisceretur aqua rosacea, vel quicumque alius liquor quam vera aqua, non posset ex eo confici sacramentum, quia non esset verus panis.

(1) « Si non fuerit admixta aqua, vel fuerit admixta aqua rosacea seu alterius distillationis, ait Catechismus romanus, conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat. »

(2) Quæ habetur cap. *In quadam*, De celebrat. miss.

ART. VIII. — UTRUM AQUA

DEBEAT IN MAGNA QUANTITATE APPONI³.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. 11, art. 4, quæst. iv, et I. Cor. xi, lect. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat aquam in magna quantitate apponi. Sicut enim sanguis de latere Christi sensibiliter fluxit, ita et aqua; unde dicitur Joan. xix, 35: *Qui vidit, testimonium perhibuit*. Sed aqua non posset sensibiliter esse in hoc sacramento, nisi in magna quantitate poneretur. Ergo videtur quod aqua debeat apponi in magna quantitate.

2. Præterea, parva aqua multo vino admixta corrumpitur. Quod autem corruptum est, jam non est. Ergo idem est apponere parum de aqua in hoc sacramento, et nihil apponere. Sed non licet nihil apponere. Ergo non licet parum apponere.

3. Præterea, si sufficeret parum apponere, per consequens esset sufficiens quod gutta aquæ in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas apponatur.

Sed *contra* est quod Extra de Celebr. missarum⁴ dicitur: « Perniciosus in tuis partibus inolevit abusus, videlicet quod in majori quantitate de aqua in sacrificio ponitur quam de vino; cum secundum rationabilem consuetudinem Ecclesiæ generalis plus in ipso sit de vino quam de aqua ponendum. »

CONCLUSIO. — In Eucharistiæ sacramento conficiendo paululum aquæ vino miscendum, ne vini species solvatur.

Respondeo dicendum quod circa aquam adjunctam vino, sicut Innocentius III dicit in quadam Decretali⁵, triplex est opinio: quidam enim dicunt quod aqua adjuncta vino per se manet, vino converso in sanguinem. Sed hæc opinio stare non potest, quia in sacramento altaris post consecrationem nihil est nisi corpus et sanguis Christi. Sicut enim Ambrosius dicit in lib. De officiis⁶, « ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur, » alioquin non totum adoraretur veneratione latriæ. Et

(3) Aqua miscenda est in parva quantitate ne vinum corrumpatur; juxta concilium Tiburiense, sæculo nono, tertiam partem calicis excedere non debet.

(4) Cap. 13.

(5) Cap. *Cum Martha*, De celebr. miss.

(6) Habetur in lib. De initand. cap. 9, a med.

ideo alii dixerunt quod sicut vinum convertitur in sanguinem, ita aqua convertitur in aquam, quæ de latere Christi fluxit. Sed nec hoc rationabiliter dici potest, quia secundum hoc aqua seorsum consecraretur a vino, sicut vinum a pane. Et ideo, sicut ipse dicit¹, aliorum opinio probabilior est, qui dicunt aquam converti in vinum, et vinum in sanguinem². Hoc autem fieri non posset, nisi adeo modicum apponeretur de aqua quod converteretur in vinum. Et ideo semper tutius est parum de aqua apponere, et præcipue si vinum sit debile, quia si tanta fieret appositio aquæ ut solveretur species vini, non posset perfici sacramentum³. Unde Iulius I papa³ reprehendit quosdam qui pannum linenum musto intinctum per totum annum servant, et in tempore sacrificii aqua partem ejus lavant, et sic offerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficit ad sacramenti hujus significationem quod sentiatnr aqua, cum apponitur vino; non autem oportet quod sit sensibilis post mixtionem.

Ad secundum dicendum, quod si aqua omnino non apponeretur, totaliter excluderetur significatio; sed cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur.

Ad tertium dicendum, quod si aqua apponeretur dolio, non sufficeret ad significationem hujus sacramenti, sed oportet aquam vino apponi circa ipsam celebrationem sacramenti⁴.

QUÆSTIO LXXV.

DE CONVERSIONE PANIS ET VINI IN CORPUS ET SANGUINEM CHRISTI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi, et circa hoc queruntur octo: 1. Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, an solum secundum figuram, vel sicut in signo. —

(1) Scilicet Innocentius, loc. cit.

(2) Id ut omnino certum tenendum est, quamvis non videatur absolute de fide; quod patet ex auctoritate Catechismi romani et Pontifical. romani (Cf. Catech. cap. 16 et Pontif. rom. p. 1, tract. x, cap. 12, Innocent. III, cap. Cum Marthæ, lib. III Decret. tit. 41).

(3) In decreto 7.

(4) Græci immediate ante communionem infundunt aquam fervidam calici consecrato, qua volunt significare divinitatem non abscessisse a corpore Christi mortuo, dum ex eo fluxerunt sanguis et aqua. Hanc disciplinam absque censura toleravit Eugenius IV in concil. Florent.

2. Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. — 3. Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihilaretur, aut in pristinam materiam resolvatur. — 4. Utrum panis possit converti in corpus Christi. — 5. Utrum in hoc sacramento post conversionem remaneant accidentia panis et vini. — 6. Utrum facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. — 7. Utrum ista conversio fiat in instanti. — 8. Utrum hæc sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

ART. I. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO SIT CORPUS CHRISTI SECUNDUM VERITATEM⁵.

De his etiam sup., quæst. Lxv, art. 3 corp. princ. et infra, quæst. Lxxvi, per totam, et Sent. iv, dist. I princ. et Cont. gent. lib. iv, cap. 61, et I. Cor. xi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figuram, vel sicut in signo. Dicitur enim Joan. vi, 54, quod cum Dominus dixisset: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, etc.*, multi ex discipulis ejus audientes dixerunt: *Durus est hic sermo; quibus ipse dixit: Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam*: quasi diceret, secundum expositionem Augustini⁶: "Spiritualiter intelligite quæ locutus sum: non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum autem quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos; caro autem non prodest quidquam."

2. Præterea, Dominus dicit⁷: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*, quod exponens Augustinus⁸, dicit: "Donec sæculum finiatur, sursum est Dominus; sed tamen et hic nobiscum est veritas Domini⁹; corpus enim, in quo resurrexit, in uno loco oportet esse; veritas autem ejus ubique diffusa est." Non ergo secundum veritatem est corpus Christi in hoc sacramento, sed solum sicut in signo.

(5) De fide est Christum vere, realiter et substantialiter esse in Eucharistia; quod constat ex Scriptura, ex Patribus et ex conciliis. Si quis negaverit, ait concilium Tridentinum, in sanctissimæ Eucharistiæ sacramento vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem uniri cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo, aut in signo, vel figura, aut virtute; anathema sit (sess. XIII, can. 1).

(6) Super Psal. xcvm, parum a med.

(7) Matth. ult., 20.

(8) Tract. 30 in Joan., a princ.

(9) Ita communiter. Nicolajus, Dominus.

3. Præterea, nullum corpus potest esse simul in pluribus locis, cum nec angelo hoc conveniat; eâdem enim ratione posset esse ubique. Sed corpus Christi est verum corpus, et est in cælo. Ergo videtur quod non sit secundum veritatem in sacramento altaris, sed solum sicut in signo.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ ad utilitatem fidelium ordinantur. Sed secundum Gregorium ¹, regulus reprehenditur quod quærebat corporalem Christi præsentiam; apostoli etiam impediabantur recipere Spiritum sanctum, propter hoc quod affecti erant ad ejus præsentiam corporalem, ut Augustinus dicit super illud Joan. xvi: *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos* ². Non ergo Christus secundum præsentiam corporalem est in sacramento altaris.

Sed contra est quod Hilarius dicit ³: " De veritate carnis et sanguinis Christi non est relictus ambiendi locus; nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra caro ejus vere est cibus, et sanguis ejus vere est potus. " Et Ambrosius dicit ⁴: " Sicut verus Dei Filius est Dominus Jesus Christus, ita vera Christi caro est quam accipimus, et verus sanguis ejus est potus. "

CONCLUSIO. — Etsi verum Christi corpus et sanguinem in Eucharistia esse sensu deprehendi non potest, fide tamen divina auctoritate nixa credendum est, cum hoc novæ legis perfectioni conveniat, et Christi charitatem maxime deceat, et fidei de Christi humanitate valde sit consentaneum.

Respondeo dicendum quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu, neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide ⁵, quæ auctoritati divinæ innititur. Unde super illud Luc. xxii: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*, dicit Cyrillus ⁶: " Non dubites an hoc verum sit; sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non men-

titur. " Hoc autem conveniens est primo quidem perfectioni novæ legis. Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura, secundum illud Hebr. x, vers. 1: *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam rerum imaginem*. Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novæ legis a Christo institutum, ut scilicet contineret ipsum Christum passum, non solum in significatione vel figura ⁷, sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, quod ipsum Christum realiter continet, ut Dionysius dicit ⁸, est perfectivum omnium aliorum sacramentorum, in quibus virtus Christi participatur. Secundo hoc competit charitati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostræ naturæ assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit ⁹, sui præsentiam corporalem nobis repromittit in præmium, dicens ¹⁰: *Ubi fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilæ*. Interim tamen nec sua præsentia corporali nos in hac peregrinatione destituit; sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi conjungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit ¹¹: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo*. Unde hoc sacramentum est maximæ charitatis signum, et nostræ spei sublevamentum ex tam familiari conjunctione Christi ad nos. Tertio hoc competit perfectioni fidei, quæ sicut est de divinitate Christi, ita est de ejus humanitate, secundum illud Joan. xiv, 1: *Creditis in Deum, et in me credite*. Et quia fides est invisibilium, sicut divinitatem suam nobis exhibet Christus invisibiliter, ita et in hoc sacramento carnem suam nobis exhibet invisibili modo. Quæ quidam non attendentes posuerunt, corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tanquam hæreticum abjiciendum, utpote verbis Christi contrarium. Unde et Berengarius ¹², qui primus hujus er-

verbis: *Hoc est corpus meum*, vox est ab eis pro significat sumebatur.

(8) Eccl. hierarch. cap 3, vers. fin.

(9) Ethic. lib. ix, cap. 2.

(10) Matth. xxiv, 28. (11) Joan. vi, 57.

(12) Berengarius Turonibus oriundus an. 1047, primus in Ecclesia palam negavit præsentiam realem Christi in Eucharistia. Hæc hæresis damnata fuit in concilio romano, deinde in Vercellensi per Leon. IX anno 1053, et Berengarius

(1) In quadam hom., xxviii in Evang., a princ.

(2) Tract. 94 in Joan., a mod.

(3) De Trin. lib. viii, inter princ. et med.

(4) De sacram. lib. vi, cap. 1, in princ.

(5) Ita cum quibusdam codd. post Nicolajum recentos editi. Veteres cum aliis Mss., *sensu deprehendi non potest, sed sola fide*.

(6) Habetur in Catena D. Thomæ.

(7) Sociniani cum calvinistis contenderunt Christum non esse corporaliter præsentem in Eucharistia, sed tantum in figura; unde in his

roris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare, et veritatem fidei confiteri¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hac auctoritate prædicti hæretici occasionem errandi sumpserunt, male verba Augustini intelligentes. Cum enim Augustinus dicit, "Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis, „ non intendit excludere veritatem corporis Christi, sed quod non erat manducandum in hac specie in qua ab eis videbatur. Per hoc autem quod subdit, "Sacramentum quod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos, „ non intendit quod corpus Christi sit in hoc sacramento solum secundum mysticam significationem, sed *spiritualiter*² dicit, id est, invisibiliter, et per virtutem Spiritus sancti. Unde super Joan. exponens id quod dicitur: *Caro non prodest quidquam*³, dicit: "Sed quomodo illi intellexerunt: carnem quippe sic intellexerunt manducandam, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum: nam si caro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut habitaret in nobis. „

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud Augustini et omnia similia sunt intelligenda de corpore Christi, secundum quod videtur in propria specie; secundum quod etiam ipse Dominus dicit⁴: *Me autem non semper habebitis*. Invisibiliter tamen sub speciebus hujus sacramenti est, ubicumque hoc sacramentum perficitur.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus Christi non est eo modo in hoc sacramento, sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur; sed quodam speciali⁵ modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in

sacramento; per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi; sed intelligimus corpus Christi hic esse, sicut dictum est (in corp. art.), secundum modum proprium⁶ huic sacramento.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa procedit de præsentia corporis Christi, prout est præsens per modum⁷ corporis, id est, prout est in sua specie visibili, non autem prout est spiritualiter, id est, invisibili modo, et virtute spiritus. Unde Augustinus dicit⁸: "Si intellexisti spiritualiter verba Christi de carne sua, spiritus et vita tibi sunt; si intellexisti carnaliter, etiam sic spiritus et vita sunt, sed tibi non sunt. „

ART. II. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO REMANEAT SUBSTANTIA PANIS ET VINI POST CONSECRATIONEM⁹.

De his etiam inf., art. 6 corp. et quæst. LXXVII, art. 1 et 5, et Sent. iv, dist. 11, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1, et dist. 12, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. III, et Cont. gent. lib. iv, cap. 63 princ. et quod vii, art. 9, et quod ix, art. 5 ad 3, et I. Cor. xi, lect. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem. Dicit enim Damascenus¹⁰: "Quia consuetudo est hominibus comedere panem, et vinum bibere, conjugavit eis Deus divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum; et ita panis communicationis non panis simplex est, sed unitus divinitati. „ Sed conjugatio est rerum actu existentium. Ergo panis et vinum simul sunt in hoc sacramento cum corpore et sanguine Christi.

2. Præterea, inter Ecclesiæ sacramenta debet esse conformitas. Sed in aliis sacramentis substantia materiæ manet, sicut in baptismo substantia aquæ, et in confirmatione substantia chrismatis. Ergo et in hoc sacramento substantia panis et vini manet.

3. Præterea, panis et vinum assumun-

ipse errorem suum edita fidei formula sub Nicolao II ejuravit.

(1) Ut habetur cap. *Ego Berengarius*, de consecr., dist. 2.

(2) Ita Edit. omnes, cum quibusdam Mss. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Sed spiritualiter dicit, et invisibiliter, et per virtutem Spiritus. Unde*, etc. Al loco *invisibiliter*, legitur, *impassibiliter*.

(3) Tract. 27, parum ante med.

(4) Matth. xxvi, 11. (5) Al., *spirituali*.

(6) Ita communiter. Cod. Alc., *locum proprium*.

(7) Ita Mss. et editi passim. Al., *motum*.

(8) Super Joan. tract. 27, circa med.

(9) Berengariani nonnulli docuerunt substantiam panis et vini remanere post consecrationem, et hunc errorem renoverunt Wicleff, Lutherus et Carlostadt; sed de fide est in Eucharistia panem et vinum substantialiter converti in corpus et sanguinem Christi, quod patet ex conciliis, scilicet concil. Lateran. IV sub Innocent. III, an. 1215; concil. Constant. sess. viii, anno 1428; concil. Florent. in Decreto unionis; conc. Trid., sess. xiii, cap. 4 et can. 2.

(10) Orth. fid. lib. iv, cap. 14, circa med.

tur in hoc sacramento, inquantum significant ecclesiasticam unitatem, prout " unus panis fit ex multis granis, et unum vinum ex multis racemis, „ ut Augustinus dicit in lib. De symbolo ¹. Sed hoc pertinet ad ipsam substantiam panis et vini. Ergo substantia panis et vini remanet in hoc sacramento.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit in libro iv de Sacramentis ²: " Licet figura panis et vini videatur, tamen nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. „

CONCLUSIO. — Cum Christi corpus non possit incipere esse in Eucharistia, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum, panis et vini substantiam in hoc sacramento non permanere fatendum est.

Respondendo dicendum quod quidam posuerunt, post consecrationem substantiam panis et vini in hoc sacramento remanere ³. Sed hæc positio stare non potest: primo quidem quia per hanc positionem tollitur veritas hujus sacramenti, ad quam pertinet ut verum corpus Christi in hoc sacramento existat, quod quidem ibi non est ante consecrationem. Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis, aut quia illuc defertur, aut quia ibi generatur. Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem quia sequeretur quod desineret esse in cælo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem; secundo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest; tertio quia impossibile est quod unus motus ejusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et ideo relinquitur quod non possit aliter corpus Christi

incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum; quod autem convertitur in aliquid, facta conversione, non manet. Unde relinquitur quod salva veritate hujus sacramenti, substantia panis post consecrationem remanere non possit. Secundo quia hæc positio contrariatur formæ hujus sacramenti, in qua dicitur: *Hoc est corpus meum*, quod non esset verum, si substantia panis ibi remaneret; nunquam enim substantia panis est corpus Christi; sed potius esset dicendum: *Hic est corpus meum*. Tertio quia contrariatur venerationi hujus sacramenti, si aliqua substantia creata esset ibi, quæ non posset adoratione patriæ adorari. Quarto quia contrariatur ritui Ecclesiæ, secundum quem post corporalem cibum non licet sumere corpus Christi, cum tamen post unam hostiam consecratam liceat sumere aliam. Unde hæc positio vitanda est tamquam hæretica ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus conjugavit divinitatem suam, id est, divinam virtutem, pani et vino, non ut remaneant in hoc sacramento, sed ut faciat inde corpus et sanguinem suum.

Ad *secundum* dicendum, quod in aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento; et ideo in aliis sacramentis manet substantia materiæ, non autem in isto.

Ad *tertium* dicendum, quod species quæ remanent in hoc sacramento, ut infra dicetur (quæst. LXXVII, art. 3 et 4), sufficiunt ad significationem hujus sacramenti; nam per accidentia cognoscitur ratio substantiæ.

ART. III. ¹ — UTRUM SUBSTANTIA PANIS VEL VINI POST CONSECRATIONEM HUIUS SACRAMENTI ANNIHILETUR ⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 63, et quol. v, art. 1, et quol. ix, art. 5 ad 3, et I. Cor. xi, lect. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod substantia panis post consecrationem hujus sacramenti annihilaretur, aut in pristinam materiam resolveretur.

definivit (sess. xiii, can. 2) • fieri conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem Christi. •

(5) Negative respondet S. Doctor; si enim panis annihilaretur, non proprie converteretur nec transubstantiaretur in aliud, cum annihilationis terminus sit nihil, conversionis autem aliquid positivum.

(1) Habetur tract. 26 in Jo, aliquant. ante fin.

(2) Implic. cap. 4, et lib. vi, cap. 1.

(3) Præter Berengarii discipulos, Algerus initio xii sæculi testatur quosdam etiam suo tempore id docuisse. Bellarminus (De sacrament., lib. iii, cap. 2) eundem errorem tribuit Ruperto abbati, quem tamen alii ab illo vindicant.

(4) Præsertim hodie postquam Trid. expresse

Quod enim est aliquid corporale, oportet alicubi esse. Sed substantia panis, quæ est quiddam corporale, non manet in hoc sacramento, ut dictum est (art. præc.); nec etiam est dare aliquem locum, ubi sit. Ergo non est aliquid post consecrationem. Igitur aut est annihilata, aut in præjacentem materiam resoluta.

2. Præterea, illud quod est terminus *a quo* in qualibet mutatione, non remanet, nisi forte in potentia materiæ; sicut cum ex aere fit ignis, forma acris non manet nisi in potentia materiæ; et similiter quando ex albo fit nigrum. Sed in hoc sacramento substantia panis aut vini se habet sicut terminus *a quo*, corpus autem vel sanguis Christi sicut terminus *ad quem*; dicit enim Ambrosius in lib. De officiis ¹: “Ante benedictionem illa species nominatur, post benedictionem corpus Christi significatur.” Ergo, facta consecratione, substantia panis vel vini non manet, nisi forte resoluta in suam materiam.

3. Præterea, oportet alterum contradictoriorum esse verum. Sed hæc est falsa: *Facta consecratione, substantia panis vel vini est aliquid*. Ergo hæc est vera: *Substantia panis vel vini est nihil*.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ²: “Deus non est causa tendendi in non esse.” Sed hoc sacramentum divina virtute perficitur. Ergo in hoc sacramento non annihilatur substantia panis aut vini.

CONCLUSIO. — Cum per conversionem, et non alio modo, corpus Christi in Eucharistia esse incipiat, post consecrationem substantia panis vel vini non resolvitur in præjacentem materiam, nec annihilatur, sed convertitur in verum Christi corpus.

Respondeo dicendum quod, quia substantia panis vel vini non manet in hoc sacramento, quidam impossibile reputantes quod substantia panis vel vini in corpus vel sanguinem Christi convertatur, posuerunt quod per consecrationem substantia panis vel vini vel resolvatur in præjacentem materiam, vel quod annihiletur. — Præjacens au-

tem materia, in quam corpora mixta resolvi possunt, sunt quatuor elementa. Non enim potest resolutio fieri in materiam primam, ita quod sine forma existat, quia materia sine forma esse non potest. Cum autem post consecrationem nihil sub speciebus sacramenti remaneat, nisi corpus et sanguis Christi, oportebit dicere quod elementa, in quæ resoluta est substantia panis vel vini, inde discedant per motum localem; quod sensu perciperetur. Similiter etiam substantia panis vel vini manet usque ad ultimum instans consecrationis; in ultimo autem instanti consecrationis jam est ibi substantia corporis vel sanguinis Christi, sicut in ultimo instanti generationis jam inest forma. Unde non erit dare aliquod instans in quo sit ibi præjacens materia. Non enim potest dici quod paulatim substantia panis vel vini resolvatur in præjacentem materiam, vel successive egrediatur de loco specierum, quia si hoc inciperet fieri in ultimo instanti suæ consecrationis, simul sub aliqua parte hostiæ esset corpus Christi cum substantia panis, quod est contra prædicta (hic supra, et art. præc.). Si vero hoc incipiat fieri ante consecrationem, erit dare aliquod tempus in quo sub aliqua parte hostiæ neque erit substantia panis, neque erit corpus Christi, quod est inconueniens. Et hoc ipsimet perpensis videntur. — Unde posuerunt illud sub distinctione, scilicet quod vel annihiletur³, vel in præjacentem materiam resolvatur. — Sed nec hoc potest esse, quia non est dare aliquem modum quo corpus Christi verum esse incipiat in hoc sacramento, nisi per conversionem substantiæ panis in ipsum; quæ quidem conversio tollitur, posita vel annihilatione substantiæ panis, vel resolutione in præjacentem materiam. Similiter etiam non est dare unde talis resolutio vel annihilatio in hoc sacramento causetur, cum effectus sacramenti significetur per formam; neutrum autem horum significatur per hæc verba formæ: *Hoc est corpus meum*. Unde patet prædictam positionem esse falsam⁴.

(1) Ad cujus majorem elucidationem observant theologi, ait Billuart, quatuor requiri condiciones ad veram et strictam conversionem, et hic reperiri: 1^o quod terminus *a quo* et *ad quem* sint quid positivum: substantia panis est terminus *a quo*, corpus Christi terminus *ad quem* et

(1) Habetur lib. de initiand. cap. 9, a med.

(2) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 21.

(3) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres cum Mss. quibusdam, posuerunt aliud sub disjunctione, scilicet quod annihiletur; sequentia addunt ad marginem. uti est quæque in cod. Alcan.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi; non tamen sequitur quod annihiletur; convertitur enim in corpus Christi; sicut non sequitur, si aer, ex quo generatus est ignis, non sit ibi vel alibi, quod sit annihilatus.

Ad *secundum* dicendum, quod forma, quæ est terminus *a quo*, non convertitur in aliam formam; sed una forma succedit alteri in subjecto; et ideo prima forma non remanet nisi in potentia materiæ. Sed hic substantia panis convertitur in corpus Christi, ut supra dictum est (in corp. et art. præc.). Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod licet post consecrationem hæc sit falsa: *Substantia panis est aliquid*, id tamen in quod substantia panis est conversa, est aliquid: et ideo substantia panis non est annihilata ¹.

ART. IV. — UTRUM PANIS

POSSIT CONVERTI IN CORPUS CHRISTI ².

De his etiam infra, art. 6 corp. et art. 8 corp. et ad 5, et Sent. iv, dist. 11, quæst. 1, art. 1, qu. 11, ad 1, et quæst. 11 ad 3, et art. 3, quæst. 1, per tot. et Cont. gent. lib. iv, cap. 63, et quol. vi, art. 11, et Opusc. 11, cap. 8, et 1. Cor. xi, lect. 4 et 5.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim quædam mutatio est. Sed in omni mutatione oportet esse aliquod subjectum, quod prius est in potentia, et postea in actu; ut enim dicitur ³, "Motus est actus existentis in potentia." Non est autem dare aliquod subjectum substantiæ panis et corporis Christi, quia de ratione substantiæ est quod sit non in subjecto, ut dicitur in Prædicamentis ⁴. Non ergo potest esse quod tota substantia panis convertatur in corpus Christi.

2. Præterea, forma illius in quod aliquid convertitur de novo, incipit esse in materia ejus quod in ipsum conver-

titur: sicut cum aer convertitur in ignem prius non existentem, forma ignis incipit de novo esse in materia aeris; et similiter cum cibus convertitur in hominem prius non existentem, forma hominis incipit esse de novo in materia cibi. Si ergo panis convertitur in corpus Christi, necesse est quod forma corporis Christi de novo incipiat esse in materia panis, quod est falsum. Non ergo panis convertitur in substantiam corporis Christi.

3. Præterea, quæ sunt secundum se diversa, nunquam unum eorum fit alterum, sicut albedo nunquam fit nigredo, sed subjectum albedinis fit subjectum nigredinis, ut dicitur ⁵. Sed sicut duæ formæ contrariæ sunt secundum se diversæ, utpote principia formalis differentiæ existentes; ita duæ materiæ signatæ sunt secundum se diversæ, utpote existentes principia materialis distinctionis. Ergo non potest esse quod hæc materia panis fiat hæc materia qua individuatur corpus Christi, et ita non potest esse quod substantia hujus panis convertatur in substantiam corporis Christi.

Sed *contra* est quod Eusebius Emisenus dicit ⁶: "Novum tibi et impossibile esse non debet, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur."

CONCLUSIO. — Cum verum Christi corpus non incipiat esse in sacramento per aliquam loci mutationem, necessarium est ibi esse per panis et vini in ipsum corpus conversionem, quæ conversio cum conversionibus naturalibus similis non sit, sed omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta, recte peculiari nomine transubstantiatio dici potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem, cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco ⁷, ut ex di-

panis conversionem aut transubstantiationem affirmant.

(2) Respondet auctor non solum panem posse converti in corpus Christi, sed insuper hanc conversionem necessario esse agnoscendam.

(3) Phys. lib. 11, text. 6. (4) Cap. De substant.

(5) Physic. lib. 1, text. 43 et seq.

(6) Hom. v de Pascha, quæ incipit *Magnitudo cælest.*, parum a princ.

(7) Ita cum Mss. edit. passim. Nicolajus: *Nec etiam sit ibi sicut in loco.*

utrumque positivum; 2º quod terminus *a quo* desinat esse, et terminus *ad quem* incipiat esse; ita desinit esse panis et incipit esse corpus Christi; 3º quod non sit mera concomitantia, sed quædam communicatio inter desinationem unius et inceptionem alterius; 4º quod sit aliquid commune utrique; et hæc etiam reperitur conditio, quatenus eadem accidentia quæ fuerunt in termino *a quo*, remaneant in termino *ad quem*.

(1) Ita cum B. Thoma sentiunt Bonaventura, Richardus et plerique in Sent. iv, dist. 2, imo et hoc faciunt tum Patres, tum concilia quæ

otis patet (art. 2 hujus quæst.), necesse est dicere quod incipiat ibi esse per conversionem substantiæ panis in ipsum. — Hæc tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta. Unde Ambrosius dicit ¹: “ Accipe quemadmodum sermo Christi mutet quando vult instituta naturæ; consuetudo est ut non generetur homo nisi ex viro et muliere. Vides ergo quia contra instituta et ordinem homo est natus ex Virgine. ” Et ²: “ Liqueat quod præter naturæ ordinem Virgo generavit; et hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est. Quid ergo quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine? ” Et super illud Joan. vi: *Verba quæ ego locutus sum vobis*, scilicet de hoc sacramento, *spiritus et vita sunt*, dicit Chrysostomus ³; id est, “ spiritualia sunt, nihil habentia carnale, neque consequentiam naturalem; sed eruta sunt ab omni tali necessitate quæ in terra, et a legibus quæ hic positæ sunt. ” Manifestum est enim quod omne agens agit, inquantum est actu. Quodlibet autem agens creatum, est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cujuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cujuslibet rei in *esse* actuali est per ejus formam. Unde nullum agens naturale seu creatum potest agere nisi ad immutationem formæ; et propter hoc omnis conversio quæ fit secundum leges naturæ, est formalis. Sed Deus est actus infinitus, ut in prima parte habitum est (quæst. vii, art. 1, et quæst. xxv, art. 2); unde ejus actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversæ formæ sibi in eodem subjecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantiam hujus convertatur in totam substantiam illius. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento; nam

tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi ⁴. Unde hæc conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectioni procedit de mutatione formali, quia formæ proprium est in materia vel subjecto esse; non autem habet locum in conversione totius substantiæ. Unde cum hæc conversio substantialis importet quemdam ordinem substantiarum, quarum una convertitur in alteram, est sicut in subjecto in utraque substantia, sicut ordo et numerus.

Ad *secundum* dicendum, quod illa obiectio procedit de conversione formali seu mutatione, quia oportet, sicut dictum est (in corp. et art. præc.), formam esse in materia vel subjecto, non autem habet locum in conversione totius substantiæ, cujus non est accipere aliquod subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quod virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis infiniti (quod habet actionem in totum ens) potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab illa distinguebatur.

ART. V. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO REMANEANT ACCIDENTIA PANIS ET VINI POST CONVERSIONEM ⁵.

De his etiam supra, art. 2 ad 3, et infra, qu. lxxvi, art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 11, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. ii, et dist. 12, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. ii, et I. Cor. xi, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento non remaneant accidentia panis et vini. Remoto enim priori, removetur et posterius. Sed substantia est naturaliter prior accidente,

substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat; anathema sit.

(5) De fide est accidentia panis et vini remanere post conversionem, ut patet ex verbis conc. Trid. supra allatis: sed quomodo? id tractatur quæst. lxxvii.

(1) In lib. De sacram., lib. iv, cap. 4.

(2) Lib. de initiandis, cap. 9, a med.

(3) Hom. xlvii in Joan., ante med.

(4) Quæ doctrina de fide est, juxta illud conc. Trident. (sess. xiii, can. 2): “ Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius

ut probatur in lib. vii Metaphys. ¹. Cum igitur, facta consecratione, non remaneat substantia panis in hoc sacramento, videtur quod non possint remanere accidentia ejus.

2. Præterea, in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia judicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum judicium, si, remanentibus accidentibus, substantia panis non remaneat. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento.

3. Præterea, quamvis fides nostra non sit subjecta rationi, non tamen est contra rationem, sed supra ipsam, ut in principio hujus operis dictum est (qu. i, art. 2 et 8, et 22, quæst. i, art. 4 et 5, et quæst. x, art. 1 ad 1). Sed ratio nostra habet ortum a sensu. Ergo fides nostra non debet esse contra sensum. Est autem contra sensum, dum sensus judicat esse panem, et fides credit esse substantiam corporis Christi. Non ergo hoc est conveniens huic sacramento quod accidentia panis subjecta sensibus maneat, et substantia panis non maneat.

4. Præterea, illud quod manet, conversione facta, videtur esse subjectum mutationis. Si ergo accidentia panis manent, conversione facta, videtur quod ipsa accidentia sint conversionis subjectum, quod est impossibile; nam accidentis non est accidens. Non ergo in hoc sacramento debent remanere accidentia panis et vini.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. Sentent. Prosperi ²: "Nos in specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est carnem et sanguinem, honoramus."

CONCLUSIO. — Voluit Christus corpus suum et sanguinem in Eucharistia sub speciebus panis et vini fidelibus sumenda proponere, ut et fidei meritum augeretur, et infidelibus irridendi tolleretur occasio, omnisque abesset horror, quem ex humanarum carnum esu homines concipere solent.

Respondeo dicendum quod sensu apparet, facta consecratione, omnia accidentia panis et vini remanere. Quod quidem rationabiliter per divinam providentiam fit. Primo quidem quia non est consuetum hominibus, sed horribile, carnem hominis comedere, et sanguinem bibere. Et ideo proponuntur nobis caro et sanguis Christi sumenda sub speciebus illorum quæ frequentius in usum hominis veniunt, scilicet panis et vini. Secundo ne hoc sacramentum ab infidelibus irrideretur, si sub specie propria Dominum nostrum manducaremus. Tertio ut dum invisibiliter corpus et sanguinem Domini nostri sumimus, hoc proficiat ad meritum fidei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur in lib. De causis ³, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda. Et ideo virtute Dei, qui est causa prima omnium, fieri potest ut remaneant posteriora, prioribus sublatis.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc sacramento nulla est deceptio ⁴; sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quæ sensibus dijudicantur. Intellectus autem, cujus est proprium objectum substantia, ut dicitur ⁵, per fidem a deceptione præservatur ⁶.

Et sic patet responsio ad *tertium*; nam fides non est contra sensum, sed est de eo ad quod sensus non attingit.

Ad *quartum* dicendum, quod hæc conversio non proprie habet subjectum, ut dictum est (art. præc. ad 1 et 2); sed tamen accidentia quæ remanent, habent aliquam similitudinem subjecti.

ART. VI. — UTRUM, FACTA CONSECRATIONE, REMANEAT IN HOC SACRAMENTO FORMA SUBSTANTIALIS PANIS ⁷.

De his etiam infra, qu. lxxvii, art. 1 et 6 corp. et Sent. iv, dist. 11, quæst. i, art. 1, quæstiunc. iii, et dist. 12, quæst. i, art. 2, quæstiunc. iii corp. et I. Cor. xi, lect. 4, col. 6, et lect. 5, col. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis. Dictum est enim (art. præc.), quod,

quæst. i, art. 1, qu. ii ad 2, inconveniens quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento sicut et in aliis quæ sunt fidei.

(7) De fide est quod non remaneant nec materia, nec forma substantialis panis, siquidem concil. Trident. anathemate percutit eum qui negabit conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus.

(1) Text. 4.

(2) Seu Prosper in lib. Sent. Augustini; et habetur de consecrat. cap. 41, dist. 11.

(3) Proposit. 1.

(4) Scilicet absoluta, hinc S. Doctor ipse dicit: *Visus, tactus, gustus in te fallitur; sed auditu solo tuto creditur*, etc. Rhythmus *Adoro te in officio Ss. Sacramenti.* (5) De anima lib. iii, text. 29.

(6) Non est, ait auctor in Sent. iv, dist. 12,

facta consecratione, remanent accidentia. Sed cum panis sit quoddam artificiale, etiam forma ejus est accidentis. Ergo remanet, facta consecratione.

2. Præterea, forma corporis Christi est anima; dicitur enim in lib. II De anima¹, quod "anima est actus corporis physici, potentia vitam habentis." Sed non potest dici quod forma substantialis panis convertatur in animam. Ergo videtur quod remaneat, facta consecratione.

3. Præterea, propria operatio rei sequitur formam substantialem ejus. Sed illud quod remanet in hoc sacramento, nutrit, et omnem operationem facit quam faceret panis existens. Ergo forma substantialis panis remanet in hoc sacramento, facta consecratione.

Sed *contra*, forma substantialis panis est de substantia panis. Sed substantia panis convertitur in corpus Christi, sicut dictum est (art. 2 et 4 hujus quæst.). Ergo forma substantialis panis non manet.

CONCLUSIO. — Cum tota substantia panis in totam substantiam corporis Christi convertatur, perspicuum est formam substantialem panis in Eucharistia post consecrationem non manere.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod facta consecratione non solum remanent accidentia panis, sed etiam forma substantialis ejus. Sed hoc esse non potest. Primo quidem, quia si forma substantialis panis remaneret, nihil de pane converteretur in corpus Christi, nisi sola materia; et ita sequeretur quod non converteretur in corpus Christi totum, sed in ejus materiam, quod repugnat formæ sacramenti, qua dicitur: *Hoc est corpus meum*. Secundo, quia si forma substantialis panis remaneret, aut remaneret in materia, aut a materia separata. Primum autem esse non potest, quia si remaneret in materia panis, tunc tota substantia panis remaneret, quod est contra prædicta (art. 2 hujus quæst.). In alia autem ma-

teria remanere non posset, quia propria forma non est nisi in propria materia. Si autem remaneret a materia separata², jam esset forma intelligibilis actu, et etiam intelligens; nam omnes formæ a materia separatæ sunt tales. Tertio esset inconueniens huic sacramento; nam accidentia panis in hoc sacramento remanent, ut sub eis videatur corpus Christi, non autem sub propria specie, sicut supra dictum est (art. præc.). Et ideo dicendum est quod forma substantialis panis non remanet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet arte fieri aliquid, cujus forma non est accidens, sed forma substantialis; sicut arte possunt produci ranæ et serpentes; talem enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum. Et hoc modo producit formam substantialem panis, virtute ignis decoquentis materiam ex farina et aqua confectam.

Ad *secundum* dicendum, quod anima est forma corporis, dans ei totum ordinem *esse* perfecti, scilicet et *esse* corporeum, et *esse* animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi³, secundum quod dat *esse* corporeum, non autem secundum quod dat *esse* animatum tali anima.

Ad *tertium* dicendum, quod operationum panis quædam consequuntur ipsum ratione accidentium, sicut immutare sensum, et tales operationes inveniuntur in speciebus panis post consecrationem, propter ipsa accidentia quæ remanent. Quædam autem operationes consequuntur panem vel ratione materiæ, sicut quod convertatur in aliquid, vel ratione formæ substantialis, sicut est operatio consequens speciem ejus, puta quod confirmat cor hominis; et tales operationes inveniuntur in hoc sacramento non propter formam vel materiam, quæ remaneat, sed quia miraculose conferuntur ipsis accidentibus, ut infra dicetur (quæst. LXXVII, art. 3, 5 et 6).

(1) Text. 4, 5 et 6.

(2) Non ita subsistere posset sine miraculo, et B. Thomas id excludit, quia, ut ait ipse, *non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione* (quæst. LXXVII, art. 5).

(3) B. Thomæ mens non est quod hic repellantur duæ conversiones, per quarum unam

materia convertatur in materiam, per alteram vero in formam; sed declarat ipse unicam esse conversionem qua tota substantia transeat in totam substantiam: "In sacramento altaris, inquit, non est quærendum seorsum de forma aut materia, in quid convertatur, sed totus panis convertitur in totum corpus Christi (quæst. V, art. 11)."

**ART. VII. — UTRUM ISTA CONVERSIO
FIAT IN INSTANTI¹.**

De his etiam supra, art. 3 corp. et infra, quæst. LXXVIII, art. 2 et 5 corp. et Sent. IV, dist. 11, quæst. I, art. 2 corp. et art. 3, quæst. II, per tot. et Cont. gent. lib. IV, cap. 73.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ista conversio non fiat in instanti, sed sit successiva. In hac enim conversione prius est substantia panis, et postea substantia corporis Christi. Non ergo utrumque est in eodem instanti, sed in duobus instantibus. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo oportet quod hæc conversio fiat secundum successionem temporis, quod est inter ultimum instans quo ibi est panis, et primum instans quo ibi est corpus Christi.

2. Præterea, in omni conversione est fieri et factum esse. Sed hæc duo non sunt simul, quia quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Ergo in hac conversione est prius, et posterius; et ita oportet quod non sit instantanea, sed successiva.

3. Præterea, Ambrosius dicit², quod istud sacramentum "Christi sermone conficitur." Sed sermo Christi successive profertur. Ergo hæc conversio fit successive.

Sed *contra* est quod hæc conversio perficitur virtute infinita, cujus est subito operari.

CONCLUSIO. — Cum hæc conversio divina virtute fiat, et corporis Christi substantia, ad quam terminatur, magis ac minus non suscipiat, neque ullum in hac conversione subjectum sit, quod successiva præparatione egeat, eam in instanti fieri fatendum est.

Respondeo dicendum quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione: uno quidem modo ex parte formæ, quæ est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quæ recipiat magis et minus, successive acquiritur subjecto, sicut sanitas; et ideo quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit ejus introductio in materia; alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successive præparatur ad susceptionem formæ, et ideo aqua

successive calefit; quando vero ipsum subjectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut diaphanum subito illuminatur; tertio modo ex parte agentis, quod est infinitæ virtutis; unde statim potest materiam ad formam disponere, sicut dicitur Marci VII, vers. 34, quod cum Christus dixisset: *Ephpheta, quod est adaperire, statim aperta sunt aures hominis, et solutum est vinculum linguæ ejus.* — Ex his tribus rationibus hæc conversio est instantanea, primo quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus; secundo quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive præparetur; tertio quia agitur Dei virtute infinita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam non simpliciter concedunt quod inter quælibet duo instantia sit tempus medium³. Dicunt enim quod hoc habet locum in duobus instantibus quæ referuntur ad eundem motum, non autem in duobus instantibus quæ referuntur ad diversa: unde inter instans quod mensurat finem quietis, et aliud instans quod mensurat principium motus, non est tempus medium. — Sed in hoc decipiuntur, quia unitas temporis et instantis, vel etiam pluralitas eorum non accipitur secundum quoscumque motus, sed secundum primum motum cæli, qui est mensura omnis motus et quietis. Et ideo alii hoc concedunt in tempore quod mensurat motum dependentem ex motu cæli. Sunt autem quidam motus ex motu cæli non dependentes, nec ab eo mensurati, sicut in prima parte dictum est de motibus angelorum (qu. LIII, art. 3). Unde inter duo instantia illis motibus respondentia non est tempus medium. Sed hoc non habet locum in proposito, quia quamvis ista conversio secundum se non habeat ordinem ad motum cæli, consequitur tamen prolationem verborum, quam necesse est motu cæli mensurari. Et ideo necesse est inter quælibet duo instantia circa istam conversionem signata esse tempus medium. — Quidam ergo dicunt quod instans in quo ultimo est panis, et instans in quo primo est corpus Christi, sunt quidem

(1) Affirmative respondet S. Doctor, quia eodem instanti quo desinit panis, incipit esse corpus Christi.

(2) De sacram. lib. IV, cap. 4, parum a princ.

(3) Ad majorem hujus quæstionis elucidationem cf. quod dicitur est a B. Thoma in opusc. *De instantibus*.

duo per comparisonem ad mensurata, sed sunt unum per comparisonem ad tempus mensurans; sicut cum duæ lineæ se contingunt, sunt duo puncta ex parte duarum linearum, unum autem punctum ex parte loci continentis. Sed hoc non est simile, quia instans et tempus particularibus motibus non est mensura intrinseca, sicut linea et punctum corporis, sed solum extrinseca, sicut corporibus locus. — Unde alii dicunt quod est idem instans re, sed aliud ratione. Sed secundum hoc sequeretur quod realiter opposita essent simul; nam diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei. Et ideo dicendum est quod hæc conversio, sicut dictum est (in corp. art.), perficitur per verba Christi, quæ a sacerdote proferuntur; ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore precedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime precedens ultimum; quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus, ut probatur in Physic. lib. vi¹. Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus, ut patet per Philosophum².

Ad secundum dicendum, quod in mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse; sicut simul est illuminari et illuminatum esse: dicitur enim in talibus factum esse, secundum quod jam est; fieri autem, secundum quod ante non fuit.

Ad tertium dicendum, quod ista conversio, sicut dictum est (in resp. ad 1), fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva.

(1) A princ. lib.

(2) Physic. lib. viii, text. 72.

(3) In hoc articulo docet S. Doctor quibus locutionibus utendum sit, cum agitur de Eucharistia.

(4) Ita Theologi, Nicolajus et editi recentiores cum quibusdam Mss. Cod. Alcan. optime, est illud quod fit, veteres editi, est id quod fit illud.

(5) Ut patet Phys. lib. i, text. 44.

(6) De sacramentis, lib. iv, cap. 4, circa princ.

ART. VIII. — UTRUM HÆC SIT FALSA:

EX PANE FIT CORPUS CHRISTI³.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. 1, art. 4

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*. Omne enim id ex quo fit aliquid, etiam dicitur quo fit illud⁴, sed non convertitur; dicimus enim quod ex albo fit nigrum, et quod album fit nigrum, et licet dicamus quod homo fiat niger, non tamen dicimus quod ex homine fiat nigrum⁵. Si ergo verum est quod ex pane fiat corpus Christi, verum erit dicere quod panis fiat corpus Christi, quod videtur esse falsum, quia panis non est subjectum factionis, sed magis est terminus. Ergo non vere dicitur quod ex pane fiat corpus Christi.

2. Præterea, fieri terminatur ad esse vel ad factum esse. Sed hæc nunquam est vera: *Panis est corpus Christi*; vel: *Panis est factus corpus Christi*; vel etiam: *Panis erit corpus Christi*. Ergo videtur quod nec etiam hæc sit vera: *Ex pane fit corpus Christi*.

3. Præterea, omne id ex quo fit aliquid, convertitur in id quod fit ex eo. Sed hæc videtur esse falsa: *Panis convertitur in corpus Christi*, quia hæc conversio videtur esse miraculosior quam creatio mundi, in qua tamen non dicitur quod non ens convertitur in ens. Ergo videtur quod etiam hæc sit falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

4. Præterea, illud ex quo fit aliquid, potest esse illud. Sed hæc est falsa: *Panis potest esse corpus Christi*. Ergo et hæc est falsa: *Ex pane fit corpus Christi*.

Sed contra est quod Ambrosius dicit⁶: "Ubi accedit consecratio, de pane fit corpus Christi."

CONCLUSIO. — Cum vocabulum *Ex*, ordinem quemdam extremorum denotet, hæc propositio, *Ex pane fit corpus Christi*, vera est et propria.

Respondeo dicendum quod hæc conversio panis in corpus Christi, quantum ad aliquid convenit cum creatione et cum transmutatione naturali, et quantum ad aliquid differt ab utraque. Est enim commune his tribus ordo terminorum; scilicet ut post hoc sit hoc (in creatione enim est esse post non esse; in hoc sacramento corpus Christi post substantiam panis; in transmutatione naturali album post nigrum, vel ignis

post aerem), et quod prædicti termini non sint simul. Convenit autem conversio de qua nunc loquimur, cum creatione, quia in neutra earum est aliquid commune subjectum utrique extremorum; cujus contrarium apparet in omni transmutatione naturali. Convenit vero hæc conversio cum transmutatione naturali in duobus, licet non similiter. Primo quidem quia in utraque unum extremorum transit in aliud, sicut panis in corpus Christi, et aer in ignem; non autem non ens convertitur in ens. Aliter tamen hoc accidit utrobique; nam in hoc sacramento tota substantia panis transit in totum corpus Christi; sed in transmutatione naturali materia unius suscipit formam alterius, priori forma deposita. Secundo conveniunt in hoc quod utrobique remanet aliquid idem, quod non accidit in creatione, differenter tamen: nam in transmutatione naturali remanet eadem materia vel subjectum; in hoc autem sacramento remanent eadem accidentia. — Et ex his potest accipi qualiter differenter in talibus loqui debeamus. Quia enim in nullo prædictorum trium extrema sunt simul, ideo in nullo eorum potest unum extremum de alio prædicari per verbum substantivum præsentis temporis; non enim dicimus: *Non ens est ens*, vel: *Panis est corpus Christi*, vel: *Aer est ignis*, vel *Album est nigrum*. Propter ordinem vero extremorum possumus uti in omnibus hac præpositione *ex*, quæ ordinem designat¹: possumus enim vere et proprie dicere quod ex non ente fit ens, et ex pane corpus Christi, et ex aere ignis vel ex albo nigrum. Quia vero in creatione unum extremorum non transit in alterum, non possumus in creatione uti verbo conversionis, ut dicamus quod non est convertitur in ens; quo tamen verbo uti possumus in hoc sacramento, sicut et in transmutatione naturali. Sed quia in hoc sacramento tota substantia in totam substantiam mutatur, propter hoc hæc conversio proprie transsubstantiatio vocatur. — Rursus quia hujus conversionis non est accipere aliquid subjectum, ea quæ verificantur in conver-

sione naturali ratione subjecti, non sunt concedenda in hac conversione. Et primo quidem manifestum est quod potentia ad oppositum consequitur subjectum, ratione cujus dicimus quod album potest esse nigrum, et aer potest esse ignis, licet hæc non sit ita propria, sicut prima: nam subjectum albi, in quo est potentia ad nigredinem, est tota substantia albi; non enim albedo est pars ejus, subjectum autem formæ aeris est pars ejus; unde cum dicitur: *Aer potest esse ignis*, verificatur ratione partis per synecdochen. Sed in hac conversione, et similiter in creatione, quia nullum est subjectum, non dicitur quod unum extremum possit esse aliud, sicut quod non ens possit esse ens, vel quod panis possit esse corpus Christi; et eadem ratione non potest proprie dici quod de non ente fiat ens, vel quod de pane fiat corpus Christi, quia hæc præpositio *de* designat causam consubstantiali²; quæ quidem consubstantialitas extremorum in transmutationibus naturalibus attenditur penes convenientiam in subjecto. Et simili ratione non conceditur quod panis erit corpus Christi, vel quod fiat corpus Christi, sicut neque conceditur in creatione quod non ens erit ens, vel quod non ens fiat ens, quia hic modus loquendi verificatur in transmutationibus naturalibus ratione subjecti³; puta cum dicimus quod *album fit nigrum*, vel: *Album erit nigrum*. — Quia tamen in hoc sacramento, facta conversione, aliquid idem manet, scilicet accidentia panis, ut supra dictum est (art. 5 hujus quæst.), secundum quamdam similitudinem aliquæ harum locutionum possunt concedi, scilicet quod *panis fit corpus Christi*, vel: *Panis erit corpus Christi*, vel *de pane fit corpus Christi*, ut nomine panis non intelligatur substantia panis, sed in universali hoc quod sub speciebus panis continetur, sub quibus prius continetur substantia panis, et postea corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud ex quo aliquid fit, quandoque quidem importat simul subjectum cum uno extremorum transmutationis, sicut cum

(1) Præpositio *ex* proprie sumpta significat successionem vel habitudinem termini a quo, quamvis aliquando significet habitudinem principii interni, vel causæ materialis.

(2) Hæc præpositio tamen reperitur apud non-

nullos Patres, præsertim apud Ambros. (De sacram. lib. iv, cap. 4), sed tum exponenda est quasi posita sit pro *ex*.

(3) Quod remanet, dum in Eucharistia idem subjectum non substantialiter remaneat.

dicatur: *Ex albo fit nigrum*, et sic etiam dici potest: *Hoc fit illud*, id est, album fit nigrum; quandoque vero importat solum oppositum vel extremum, sicut cum dicitur: *Ex mane fit dies*. Et sic non conceditur quod hoc fiat illud, id est, quod mane fiat dies. Et ita etiam in proposito, licet proprie dicatur quod *ex pane fiat corpus Christi*, non tamen proprie dicitur quod *panis fiat corpus Christi*, nisi secundum quamdam similitudinem, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod illud ex quo fit aliquid, quandoque erit illud propter subjectum quod importatur. Et ideo cum hujus conversionis non sit aliquid subjectum, non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in hac conversione sunt plura difficiliora quam in creatione, in qua hoc solum difficile est, quod aliquid fit ex nihilo, quod tamen pertinet ad proprium modum productionis primæ causæ, quæ nihil aliud præsupponit; sed in hac conversione non solum est difficile quod hoc totum convertatur in illud totum, ita quod nihil prioris remaneat (quod non pertinet ad communem modum productionis alicujus causæ), sed etiam habet hoc difficile quod accidentia remaneant, corrupta substantia, et multa alia, de quibus in sequentibus agetur. Tamen verbum conversionis recipitur in hoc sacramento, non autem in creatione, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), potentia pertinet ad subjectum, quod non est accipere in hac conversione: et ideo non conceditur quod panis possit esse corpus Christi; non enim hæc conversio fit per potentiam passivam creaturæ, sed per solam potentiam activam Creatoris ¹.

(1) Addi potest, ex Bonaventura, quod verbum *feri* dicit aliquando solum tantum; et ea ratione concedi potest: *Panis fit corpus Christi*, id est, transit in corpus Christi.

(2) De fide est totum Christum contineri sub hoc sacramento; quod constat ex his definitionibus concilii Florentini: « Totus Christus continetur sub specie panis, et totus sub specie vini. » Et concilii Trident. (sess. xiii, can. 3): « Si quis negaverit in venerabili sacramento Eucharistiæ sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri; anathema sit. »

(3) Joan. vi, 56

QUÆSTIO LXXVI.

DE MODO QUO CHRISTUS EST IN HOC SACRAMENTO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo Christus existit in hoc sacramento; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum totus Christus sit sub hoc sacramento. — 2. Utrum totus Christus sit sub utraque specie sacramenti. — 3. Utrum totus Christus sit sub qualibet parte specierum. — 4. Utrum dimensiones corporis Christi totæ sint in hoc sacramento. — 5. Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento localiter. — 6. Utrum corpus Christi moveatur ad motum hostiæ vel calicis post consecrationem. — 7. Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. — 8. Utrum verum corpus Christi remaneat in hoc sacramento, quando miraculose apparet sub specie pueri vel carnis.

ART. I. — UTRUM TOTUS CHRISTUS CONTINEATUR SUB HOC SACRAMENTO ².

De his etiam inf., qu. lxxix, art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 10, art. 2, et quol. vii, art. 8, et Joan. vi, lect. 6 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non totus Christus contineatur sub hoc sacramento. Christus enim incipit esse in hoc sacramento per conversionem panis et vini, sicut dictum est (quæst. præc., art. 4). Sed manifestum est quod panis et vinum non possunt converti, neque in divinitatem Christi, neque in ejus animam. Cum ergo Christus existat in tribus substantiis, scilicet divinitate, anima et corpore, ut supra habitum est (quæst. ii), videtur quod totus Christus non sit sub hoc sacramento.

2. Præterea, Christus est in hoc sacramento, secundum quod competit refectioni fidelium, quæ in cibo et potu consistit, sicut supra dictum est (qu. lxxiv, art. 1). Sed Dominus dicit ³: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*. Ergo solum caro et sanguis Christi continentur in hoc sacramento. Sunt autem multæ aliæ partes corporis Christi, puta nervi, ossa et alia hujusmodi. Non ergo totus Christus continetur sub hoc sacramento.

3. Præterea, corpus majoris quantitatis non potest totum contineri sub minoris quantitatis mensura. Sed mensura panis et vini consecrati est multo minor quam propria mensura corporis Christi. Non potest ergo esse quod totus Christus sub hoc sacramento contineatur.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit in lib. De offic. ¹: " In illo sacramento Christus est. "

CONCLUSIO. — Cum divinitas et anima Christi, licet ad ea non terminetur conversio panis et vini, corpori Christi realiter conjuncta sint, totum Christum in hoc sacramento esse, fide catholica credendum est.

Respondeo dicendum quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus ² Christus sit in hoc sacramento. Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento, sicut et in cæteris mutationibus, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Hic est sanguis meus*. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse ³. Sola enim operatione animæ discernuntur quæ realiter sunt conjuncta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia conversio panis et vini non terminatur ad divinitatem vel animam Christi, consequens est quod divinitas vel anima Christi non sit in hoc sacramento ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia. Quia enim divinitas corpus assumptum nunquam deposuit, ubicumque est corpus Christi, necesse est et ejus divinitatem esse ⁴; et ideo in hoc sacramento necesse est esse divinitatem Christi, concomitantem ejus corpus. Unde in Symbolo ⁵ Ephesino ⁶ legitur: " Participes efficitur corporis et sanguinis Christi, non ut communem carnem percipientes, nec ut viri sanctificati, et Verbo conjuncti secundum dignitatis unitatem, sed vere vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam. " Anima vero realiter

separata fuit a corpore, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3 et 4). Et ideo si in illo triduo mortis fuisset hoc sacramentum celebratum, non fuisset ibi anima Christi nec ex vi sacramenti, nec ex reali concomitantia. Sed quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut dicitur Rom. VI, 9, anima ejus semper est realiter corpori ejus unita. Et ideo in hoc sacramento corpus quidem Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.

Ad *secundum* dicendum, quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi, et alia hujusmodi. Et hoc apparet ex forma hujus sacramenti, in qua non dicitur: *Hæc est caro mea*, sed: *Hoc est corpus meum*. Et ideo cum Dominus dixit ⁷: *Caro mea vere est cibus*, caro ponitur ibi pro toto corpore, quia secundum consuetudinem humanam videtur esse magis manducationi accommodata, prout scilicet homines carnibus animalium vescuntur communiter, non autem ossibus, vel aliis hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 5), facta conversione panis in corpus Christi, vel vini in sanguinem, accidentia utriusque manent. Ex quo patet quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam; et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in parva vel magna quantitate; sicut tota natura aeris in magno vel parvo aere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis et vini.

lunt ubiquitarii, quod Christus esset ubique, quia divinitas ipsi ubique conjuncta est.

(4) Ita quoque concilium Tridentinum, sess. XIII, cap. 3. (5) An in synodo Ephesina?

(6) In conc. gen. III, part. I, cap. 26, in epist. Cyrill. cap. 7. (7) Jean. VI, 56.

(1) Hab. lib. De initiand. cap. 9, in fin.

(2) Per totum Christum intelligitur ejus corpus integrum, sanguis, anima, divinitas et subsistentia seu persona Verbi.

(3) Quam tamen regulam intellige, ait Billuart, de conjunctis adæquate et cum mutua ab invicem dependentia; alioquin sequeretur, ut vo-

ART. II. — UTRUM TOTUS CHRISTUS CONTINEATUR SUB UTRAQUE SPECIE HUIUS SACRAMENTI ¹.

De his etiam infra, quæst. LXXVIII, art. 6 ad 2, et quæst. LXXIX, art. 1 ad 3, et qu. LXXX, art. 12 ad 3, et Sent. IV, dist. 11, quæst. II, art. 1, qu. 1 ad 2, et Joan. VI, lect. 7, et I. Cor. XI, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sub utraque specie huius sacramenti totus Christus contineatur. Hoc enim sacramentum ad salutem fidelium ordinatur, non virtute specierum, sed virtute ejus quod sub speciebus continetur, quia species erant etiam ante consecrationem, ex qua est virtus huius sacramenti. Si ergo nihil continetur sub una specie quod non contineatur sub alia, sed totus Christus continetur sub utraque, videtur quod altera illarum superfluat in hoc sacramento.

2. Præterea, dictum est (art. præc. in corp. et ad 2), quod sub nomine carnis omnes aliæ partes corporis continentur, sicut ossa, nervi, et alia hujusmodi. Sed sanguis est una partium humani corporis, sicut patet per Aristotelem ². Si ergo sanguis Christi continetur sub specie panis, sicut continentur ibi aliæ partes corporis, non deberet seorsum sanguis consecrari, sicut neque seorsum consecratur aliqua alia pars corporis.

3. Præterea, quod jam factum est, iterum fieri non potest. Sed corpus Christi jam incepit esse in hoc sacramento per consecrationem panis. Ergo non potest esse quod de novo incipiat esse per consecrationem vini; et ita sub specie vini non continebitur corpus Christi, et per consequens nec totus Christus. Non ergo sub utraque specie totus Christus continetur.

Sed *contra* est quod I. Corinth. XI super illud: *Et calicem*, dicit Glossa ordin. quod "sub utraque specie, scilicet panis et vini, idem sumitur;," et ita videtur sub utraque specie totus Christus esse.

CONCLUSIO. — Licet sub specie panis corpus Christi et sub specie vini sanguis ex vi sacramenti tantum con-

tineatur: sub utraque tamen specie ex reali concomitantia totum Christum contineri certissima fide tenendum est.

Respondeo dicendum certissime tenendum esse, quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1) de anima et divinitate Christi; sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem Christi ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas ³; eo quod nunc sanguis Christi non est ab ejus corpore separatus, sicut fuit tempore passionis et mortis: unde si tunc fuisset hoc sacramentum celebratum, sub speciebus panis fuisset corpus Christi sine sanguine, et sub speciebus vini sanguis sine corpore, sicut erat in rei veritate ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus; unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione. Secundo hoc est conveniens usui huius sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum. Tertio quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 1), quod corpus exhibetur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod in passione Christi, cujus hoc sacramentum est memoriale, non fuerunt aliæ partes corporis ab invicem separatæ, sicut sanguis, sed corpus indissolutum permansit, secundum quod legitur Exodi XII, 46: *Nec os illius confringetis*. Et ideo in hoc sacramento seorsum consecratur sanguis a corpore, non autem aliqua alia pars ab alia.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut di-

(1) De fide est totum esse Christum sub utraque specie, ut ex concil. Constant., Florent. et Trident. patet.

(2) De animal. lib. III, scilicet Hist. animal. cap. 2, et De part. animal. lib. II, cap. 2.

(3) Ita concilium Trident. "Corpus Christi, inquit, est sub specie panis et sanguis sub vini specie ex vi verborum; ipsum autem corpus sub specie vini et sanguis sub specie panis, ani-

maque sub utraque, vi naturalis illius communionis et concomitantia, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitas porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem (sess. XIII, cap. 3)."

(4) Tale enim substantialiter est corpus Christi in sacramento, quale est in rerum natura.

etum est (in corp.), corpus Christi non est sub specie vini ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia; et ideo per consecrationem vini non fit ibi corpus Christi per se, sed concomitanter.

ART. III. — UTRUM SIT TOTUS CHRISTUS SUB QUALIBET PARTE SPECIERUM PANIS VEL VINI ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 10, art. 3, quæst. iii, et dist. 12, quæst. 1, art. 3, quæst. ii ad 3, et Cont. gent. lib. iv, cap. 67, et quol. iv, art. 8 corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini. Species enim illæ dividi possunt in infinitum. Si ergo Christus totus est sub qualibet parte specierum prædictarum, sequeretur quod infinities esset in hoc sacramento, quod est inconveniens: nam infinitum repugnat non solum naturæ, sed etiam gratiæ.

2. Præterea, corpus Christi, cum sit organicum, habet partes determinate distantes; est enim de ratione organici corporis determinata distantia organorum partium ab invicem, sicut oculi ab oculo, et oculi ab aure. Sed hoc non posset esse, si sub qualibet parte specierum esset totus Christus; oporteret enim quod sub qualibet parte esset quælibet pars, et ita ubi esset una pars, esset et alia. Non ergo potest esse quod totus Christus sit sub qualibet parte hostiæ vel vini contenti in calice.

3. Præterea, corpus Christi semper veram retinet corporis naturam, nec unquam mutatur in spiritum. Sed de ratione corporis est ut sit quantitas positionem habens, ut patet in Prædicamentis ². Sed ³ ad rationem hujus quantitatis pertinet quod diversæ partes in diversis partibus loci existant. Non ergo potest esse, ut videtur, quod totus Christus sit sub qualibet parte specierum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in quodam sermone ⁴: "Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in singulis."

CONCLUSIO. — Cum corpus Christi

(1) De fide est totum esse Christum sub qualibet parte specierum si sint divisæ, ut patet ex concil. Trid. can. 3 citato in art. 1; si vero sint continuæ, illud non est de fide, sed certum, ut animadvertit Billuart. (2) Cap. De quantitat.

(3) Ita communiter. Nicolajus: *Ad rationem autem hujus quantitatis, etc.*

sit in hoc sacramento eo modo quo substantia est sub dimensionibus, manifestum est totum Christum sub qualibet parte specierum panis aut vini contineri, sive frangatur hostia, sive integra remaneat.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc., et art. 1 hujus quæst.), quia in hoc sacramento substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensioniva ex vi realis concomitantia, ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ, id est, per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est, non per modum illum quo quantitas dimensioniva alicujus corporis est sub quantitate dimensioniva loci. — Manifestum est autem quod natura substantiæ tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris, et sub qualibet parte panis est tota natura panis; et hoc indifferenter, sive sint dimensiones actu divisæ (sicut cum aer dividitur, vel panis secatur), vel etiam sint actu indivisæ, divisibiles vero potentia. Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente ⁵, et non solum cum frangitur, sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine quæ apparet in speculo, quæ apparet una in speculo integro, in speculo autem fracto apparet singulæ in singulis partibus; quod quidem non est omnino simile, quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi; hic autem non est nisi una consecratio, propter quam corpus Christi est in hoc sacramento.

Ad *primum* ergo dicendum quod numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicujus rei est pluries sub dimensionibus propriis, neque corpus Christi sub dimensionibus panis, et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.

(4) Id habet Greg. in Sacramentario, dominica 5 post Epiph.

(5) Utile conc. Trident. (sess. xiii, cap. 3) declarat absolute totum Christum contineri sub qualibet specierum parte, nulla facta mentione separationis et continuationis.

Ad *secundum* dicendum, quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensionis ipsius; ipsa autem natura substantiæ præcedit etiam quantitatem dimensionis. Et ideo quia conversio substantiæ panis directe terminatur ad substantiam corporis Christi, secundum ejus modum proprie et directe est in hoc sacramento corpus Christi; talis distantia partium est quidem in ipso corpore Christi vero, sed non secundum hanc distantiam comparatur ad hoc sacramentum, sed secundum modum suæ substantiæ, sicut dictum est (in corp. et art. 1 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de natura corporis, quam habet secundum quantitatem dimensionis. Dictum est autem (in corp.) quod corpus Christi comparatur ad hoc sacramentum non ratione quantitatis dimensionis, sed ratione suæ substantiæ, sicut dictum est (ibid.)¹.

ART. IV. — UTRUM TOTA QUANTITAS DIMENSIONIS CORPORIS CHRISTI SIT IN HOC SACRAMENTO².

De his etiam Sent. iv, dist. 10, art. 2, quæst. iii et iv, et dist. 12, quæst. 1, art. 2, quæst. i corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 63, 64 et 67, et quol. vii, art. 8 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota quantitas dimensionis corporis Christi sit in hoc sacramento. Dictum est enim (art. præc.) quod totum corpus Christi continetur sub qualibet parte hostiæ consecratæ. Sed nulla quantitas dimensionis tota continetur in aliquo toto, et in qualibet parte ejus. Ergo est impossibile quod tota quantitas dimensionis corporis Christi contineatur in hoc sacramento.

2. Præterea, impossibile est duas quantitates dimensionis esse simul, etiamsi una sit separata, et alia in corpore naturali, ut patet per Philosophum³. Sed in hoc sacramento remanet quantitas dimensionis panis, ut sensu apparet. Non ergo est ibi quantitas dimensionis corporis Christi.

3. Præterea, si duæ quantitates dimensionis inæquales juxta se ponantur, major extenditur ultra minorem. Sed

quantitas dimensionis corporis Christi est multo major quam quantitas dimensionis hostiæ consecratæ secundum omnem dimensionem. Si ergo in hoc sacramento sit quantitas dimensionis corporis Christi cum quantitate dimensionis hostiæ, quantitas dimensionis corporis Christi extenditur ultra quantitatem hostiæ, quæ tamen non est sine substantia corporis Christi. Ergo substantia corporis Christi erit in hoc sacramento, etiam præter species panis, quod est inconueniens, cum substantia corporis Christi non sit in hoc sacramento, nisi per consecrationem panis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Impossibile ergo videtur quod tota quantitas dimensionis corporis Christi sit in hoc sacramento.

Sed *contra* est quod quantitas dimensionis corporis alicujus non separatur secundum *esse* a substantia ejus. Sed in hoc sacramento est tota substantia corporis Christi, ut supra habitum est (art. præc.). Ergo tota quantitas dimensionis corporis Christi est in hoc sacramento.

CONCLUSIO. — Tota dimensionis corporis Christi quantitas est in hoc sacramento, non quidem ex vi sacramenti, sed ex reali concomitantia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensionis corporis Christi non est in hoc sacramento; ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quæ fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones ejus; quod patet ex hoc quod quantitas dimensionis panis remanet, facta consecratione, sola substantia panis transeunte. — Quia tamen substantia corporis Christi realiter non dividitur a sua quantitate dimensionis et ab aliis accidentibus, inde est quod ex vi realis concomitantia est in hoc sacramento tota quantitas dimensionis corporis Christi, et omnia accidentia ejus⁴.

que habet quantitatem et alia accidentia interna et absoluta quæ habet in cælo.

(3) Metaphys. lib. iii, text. 9.

(4) Ex his dicendum figuram corporis Christi

(1) De respons. ad 2 et 3 videri possunt quæ dicuntur art. seq.

(2) Jam dictum est (art. 1) corpus in sacramento tale esse quale est in rerum natura, ideo-

Ad *primum* ergo dicendum, quod modus essendi cujuslibet rei determinatur secundum id quod est ei per se, non autem secundum id quod est ei per accidens; sicut corpus est in visu, secundum quod est album, non autem secundum quod est dulce, licet idem corpus sit album et dulce; unde et dulcedo est in visu secundum modum albedinis, non secundum modum dulcedinis. Quia igitur ex vi hujus sacramenti est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva ejus est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum (ut scilicet sit tota in toto, et singulæ partes in singulis partibus), sed per modum substantiæ, cujus natura est tota in toto, et tota in qualibet parte ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod duæ quantitates dimensionis non possunt naturaliter simul esse in eodem, ita quod utraque sit ibi secundum proprium modum quantitatis dimensionis. In hoc autem sacramento quantitas dimensionis panis est secundum proprium modum, scilicet secundum commensurationem quamdam; non autem quantitas dimensionis corporis Christi, sed est ibi per modum substantiæ, ut dictum est (in corp. et art. præc. ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod quantitas dimensionis corporis Christi non est in hoc sacramento secundum modum commensurationis, qui est proprius quantitati ², ad quem pertinet quod major quantitas extendatur ultra minorem; sed est ibi per modum jam dictum (in corp. et in solut. præc.).

ART. V. — UTRUM CORPUS CHRISTI SIT IN HOC SACRAMENTO SICUT IN LOCO ³.

De his etiam infra, art. 6 corp. et ad 1, et Sent. iv, dist. 10, art. 1 ad 5, 6, 7 et 8, et art. 3, quæst. ii ad 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 64 fin. et quol. i, art. 12 ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit in hoc sacra-

mentum quæ provenit ex intrinseca compositione quantitatis esse in sacramento; quamvis situæ aut localis ibi non sit, sicut neque est distantia organorum quoad locum. Nec tamen sequitur, ait ipse auctor (Sent. lib. iv, dist. 10 in fin. art. 2), quod dicamus corpus Christi confusum: quia ordinem habent partes inter se, licet secundum ordinem illum non comparentur ad dimensiones exteriores.

(1) Hinc cum corpus ibi sit per modum sub-

stantie sicut in loco. Esse enim in aliquo definitive vel circumscriptive est pars ejus quod est esse in loco. Sed corpus Christi videtur esse definitive in hoc sacramento, quia ita est ubi sunt species panis vel vini, quod non est in alio loco altaris; videtur etiam ibi esse circumscriptive, quia ita continetur superficie hostiæ consecratæ, quod nec excedit, nec exceditur. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento sicut in loco.

2. Præterea, locus specierum panis non est vacuus; natura enim non patitur vacuum; nec est ibi substantia panis, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2); sed est ibi solum corpus Christi. Ergo corpus Christi replet locum illum. Sed omne quod replet locum aliquem, est in eo localiter. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc. et art. 3 huj. quæst.), in hoc sacramento est corpus Christi cum sua quantitate dimensionis, et cum omnibus suis accidentibus. Sed esse in loco est accidens corporis; unde et ibi connumeratur inter novem genera accidentium. Ergo corpus Christi est in hoc sacramento localiter.

Sed *contra* est quod oportet locum et locatum esse æqualia, ut patet per Philosophum ⁴. Sed locus, ubi est hoc sacramentum, est multo minor quam corpus Christi. Ergo corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.

CONCLUSIO. — Cum Christus sit in hoc sacramento non per modum quantitatis dimensionis, sed per modum substantiæ, non est in eo sicut in loco, sed eo modo quo substantia a dimensionibus continetur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 3 huj. quæst.), corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensionis, sed magis secundum modum substantiæ. Omne autem corpus locatum est in loco secundum modum quantitatis dimensionis, inquantum scilicet

stantiæ indivisibiliter, id est totum in toto et totum in singulis partibus, necesse est ut quantitas etiam similiter existat.

(2) Modus ille non est quantitati essentialis juxta mentem D. Thomæ, ac proinde potest ab ea separari per potentiam divinam.

(3) Negative respondet S. Doctor, quia strictè sumit *esse in loco*, prout dicit commensurationem secundum quantitatem inter locans et locatum. (4) Physic. lib. iv, text. 30.

commensuratur loco secundum suam quantitatem dimensionivam. Unde relinquitur quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiæ, eo scilicet modo quo substantia continetur a dimensionibus: succedit enim substantia corporis Christi in hoc sacramento substantiæ panis; unde sicut substantia panis non erat sub suis dimensionibus localiter, sed per modum substantiæ, ita nec substantia corporis Christi. Non tamen substantia corporis Christi est subjectum illarum dimensionum, sicut erat substantia panis; et ideo substantia panis ratione suarum dimensionum localiter erat ibi, quia comparabatur ad locum illum mediantibus propriis dimensionibus; substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis, ita quod e converso dimensiones propriæ corporis Christi comparantur ad locum illum mediante substantia, quod est contra rationem corporis locati. — Unde nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter¹.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non est in hoc sacramento definitive, quia sic non esset alibi quam in hoc altari ubi conficitur hoc sacramentum, cum tamen sit et in cælo in propria specie, et in multis aliis altaribus sub specie sacramenti. Similiter etiam patet quod non est in hoc sacramento circumscriptive², quia non est ibi secundum commensurationem propriæ quantitatis, ut dictum est (in corp.). Quod autem non est extra superficiem sacramenti, nec est in alia parte altaris, non pertinet ad hoc quod sit ibi definitive vel circumscriptive³, sed ad hoc quod incepit ibi esse per consecrationem et conversionem panis et vini, ut supra dictum est (qn. præc., art. 3 et 4).

(1) Attamen, ait Sylvius, si esse in loco sumatur generalius pro esse realiter præsentem alicui loco, sic omnino fatendum est corpus Christi in Eucharistia esse in loco: quia realiter est præsens illi spatio in quo sunt species, ut indicat conc. Trident. (sess. XIII, cap. 1).

(2) Circumscriptiva præsentia in corpore est talis modus existendi in loco, ut partes illius correspondeant partibus spatii, nec una pars sit in loco alterius. Illud autem dicitur esse in loco definitive quod sic est in uno loco suæ quantitatis vel virtutis commensurato, ut ex vi illius præsentia nequeat simul esse in aliis sine novo miraculo. Christus autem est in Eucharistia modo quodam altioris ordinis.

Ad secundum dicendum, quod locus ille in quo est corpus Christi, non est vacuus; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quæ non est ibi localiter, sicut dictum est (in corp. art.); sed est repletus speciebus sacramentorum, quæ habent replere locum vel propter naturam dimensionum, vel saltem miraculose, sicut et miraculose subsistunt per modum substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, sicut supra dictum est (art. præc.), secundum realem concomitantiam. Et ideo illa accidentia corporis Christi sunt in hoc sacramento, quæ sunt ei intrinsicæ. Esse autem in loco est accidens per comparisonem ad extrinsecum continens. Et ideo non oportet quod Christus sit in hoc sacramento sicut in loco.

ART. VI. — UTRUM CORPUS CHRISTI SIT MOBILITER IN HOC SACRAMENTO⁴.

De his etiam Sent. IV, dist. 10, art. 4, quæstionc. IV, et Opusc. XI, art. 34.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus⁵, quod "motus nobis, moventur ea quæ in nobis sunt; „ quod quidem est verum etiam de spiritali substantia animæ. Sed Christus est in hoc sacramento, ut supra habitum est (art. 1 huj. qu.). Ergo movetur ad motum ipsius.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui erat figura hujus sacramenti, non remanebat quidquam usque mane, sicut præcipitur Exodi XII. Ergo neque etiamsi hoc sacramentum reservetur in crastinum, erit ibi corpus Christi, et ita non est immobiliter in hoc sacramento.

3. Præterea, si corpus Christi remaneat sub hoc sacramento etiam in crastino, pari ratione remanebit et per totum sequens tempus; non enim potest

(3) • Comparatio Christi ad species sub quibus est, ait B. Thomas in Sent. IV, dist. 10, art. 3, qu. 1 ad 1, non est similis alicui comparationi naturali, et ideo non potest reduci proprie loquendo ad aliquem modorum a Philosopho assignatorum; tamen habet aliquam similitudinem cum illo modo in quo aliquid dicitur esse in loco, etc. Et secundum hoc Innocentius dicit corpus Christi esse in pluribus locis quod continetur sub pluribus speciebus.

(4) Responsio B. Thomæ et communis est Christum, per se loquendo, esse immobiliter in hoc sacramento.

(5) Topic. lib. II, cap. 3, loco 24.

dici quod desinat ibi esse, cessantibus speciebus, quia esse corporis Christi non dependet a speciebus illis; non autem remanet sub hoc sacramento Christus per totum tempus futurum. Videtur ergo quod statim in crastino vel post modicum tempus desinat esse sub hoc sacramento, et ita videtur quod Christus mobiliter sit in hoc sacramento.

Sed *contra*, impossibile est idem esse motum et quietum, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Sed corpus Christi in cælo quietum residet. Non ergo est mobiliter in hoc sacramento.

CONCLUSIO. — Cum Christus non sit in hoc sacramento sicut in loco, perspicuum est eum immobiliter quidem per se, per accidens vero mobiliter in eo esse.

Respondeo dicendum quod cum aliquid est unum subjecto, et multiplex secundum *esse*, nihil prohibet secundum aliquid moveri, et secundum aliquid immobile permanere, sicut corpori est aliud esse album, et aliud esse magnum; unde potest moveri secundum albedinem et permanere immobile secundum magnitudinem. Christo autem non est idem esse secundum se, et esse sub hoc sacramento, quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quædam habitudo ejus ad hoc sacramentum. Secundum igitur hoc *esse* non movetur Christus per se secundum locum, sed solum per accidens, quia Christus non est in hoc sacramento sicut in loco, sicut prædictum est (art. præc.). Quod autem non est in loco, non movetur per se in loco, sed solum ad motum ejus in quo est¹. Similiter autem neque per se movetur secundum *esse* quod habet in hoc sacramento, quacumque alia mutatione, puta quantum ad hoc quod desinat esse sub hoc sacramento, quia illud quod de se habet esse indeficiens, non potest esse deficienti principium; sed alio deficiente, hoc desinit esse in eo; sicut Deus, cujus esse est indeficiens et immortale, desinit esse in aliqua creatura corru-

ptibili per hoc quod creatura corruptibilis desinit esse. Et hoc modo cum Christus habeat de se esse indeficiens et incorruptibile, non desinit esse sub hoc sacramento neque per hoc quod ipsum desinat esse, neque etiam per motum localem sui, ut ex dictis patet (art. præc.); sed solum per hoc quod species hujus sacramenti desinunt esse. — Unde patet quod Christus, per se loquendo, immobiliter est in hoc sacramento².

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de motu per accidens, quo ad motum nostri moventur ea quæ in nobis sunt; aliter tamen ea quæ per se possunt esse in loco, sicut corpora; et aliter ea quæ per se non possunt esse in loco, sicut formæ et spirituales substantiæ. Ad quem modum potest reduci quod dicimus Christum moveri per accidens, secundum *esse* quod habet in hoc sacramento, in quo non est sicut in loco³.

Ad *secundum* dicendum, quod hac ratione moti videntur fuisse quidam ponentes quod corpus Christi non remaneat sub hoc sacramento, si in crastinum reservetur. Contra quos Cyrillus dicit⁴: "Insaniunt quidam dicentes mysticam benedictionem cessare a sanctificatione, si quæ ejus reliquiæ remanserint in diem subsequentem: non enim mutatur sacratum corpus Christi, sed virtus benedictionis, et vivificativa gratia jugis in eo est; „ sicut etiam omnes aliae consecrationes immobiliter manent, permanentibus rebus consecratis, propter quod non iterantur. Veritas autem licet figuræ respondeat, tamen figura non potest eam adæquare.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent; quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species; per quem modum Deus desinit esse Dominus creaturæ desinentis.

(1) Ex his patet corpus Christi sub speciebus contentum non loco moveri, nisi ad earum motum localem. Unde concil. Trid. dicit corpus Christi in processione circumferri (sess. xiii, cap. 5 et can. 6).

(2) Ex his sequitur quod Christus, prout in

sacramento existens, non possit nutriri, augeri vel minui.

(3) Hinc dicitur corpus Domini elevari, deferri, recondi, manducari.

(4) Habetur in Catena D. Th., sup. illud Lucæ cap. xii: *Hoc est corpus meum*.

ART. VII. — UTRUM CORPUS CHRISTI, PROUT EST IN HOC SACRAMENTO, POSSIT VIDERI AB ALIQUO OCULO SALTEM GLORIFICATO ¹.

De his etiam infra, art. 8 corp. et Sent. iv, dist. 10, art. 1, quæstionc. 11 ad 3, et art. 4, quæstionc. 1, per tot. et quæst. iv ad 2, et in Expos. litt. ad 1, 2 et 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato. Oculus enim noster impeditur a visione corporis Christi in hoc sacramento existentis, propter species sacramentales ipsum circumvelantes. Sed oculus glorificatus non potest ab aliquo impediari quin corpora quolibet videat, prout sunt. Ergo oculus glorificatus potest videre corpus Christi, prout est in hoc sacramento.

2. Præterea, corpora gloriosa sanctorum erunt configurata corpori claritatis Christi, ut dicitur Philipp. iii. Sed oculus Christi videt seipsum, prout est in hoc sacramento. Ergo pari ratione quilibet alius oculus glorificatus potest ipsum videre.

3. Præterea, sancti in resurrectione erunt æquales angelis, ut dicitur Lucæ xx. Sed angeli vident corpus Christi, prout est in hoc sacramento, quia etiam dæmones inveniuntur huic sacramento reverentiam exhibere, et ipsum timere. Ergo pari ratione oculus glorificatus potest Christum videre, prout est in hoc sacramento.

Sed *contra*, nihil idem existens potest simul ab eodem videri in diversis speciebus. Sed oculus glorificatus semper videt Christum, prout est in sua specie, secundum illud Isa. xxxiii, 17: *Regem in decore suo videbunt*. Ergo videtur quod non videat Christum, prout est sub specie hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Licet Christus in hoc sacramento per modum substantiæ existens, nec oculis corporeis, nec ab intellectu viatoris, nisi per fidem conspici possit: ab intellectu tamen beato per divinæ essentiæ visionem videri potest.

Respondeo dicendum quod duplex est

(1) In hoc articulo docet S. Doctor nullum oculum corporeum posse videre corpus Christi, prout est in Eucharistia.

(2) De anima, lib. iii, text. 26.

(3) Hæc sententia communior est apud theologos nullum intellectum creatum posse naturaliter videre vel Christum in Eucharistia existentem, vel modum quo ibi existit.

oculus: scilicet corporalis proprie dictus et intellectualis, qui per similitudinem dicitur. A nullo autem oculo corporali corpus Christi potest videri, prout est in hoc sacramento; primo quidem quia corpus visibile per sua accidentia immutat medium. Accidentia autem corporis Christi sunt in hoc sacramento mediante substantia; ita scilicet quod accidentia corporis Christi non habent immediatam habitudinem neque ad hoc sacramento, neque ad corpora quæ ipsum circumstant; et ideo non possunt immutare medium, ut sic ab aliquo corporali oculo videri possint. Secundo, quia, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ. Substantia autem, inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est *quod quid est*, ut dicitur ². — Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu, neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quæ supernaturalia sunt per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem, sicut et cætera supernaturalia. Sed nec etiam intellectus angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum ³; unde dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, nisi per fidem ⁴, cui non voluntarie assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur, prout dicitur Jac. ii, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod o-

(4) Quod non est ita intelligendum quasi in dæmonibus sit fides seu donum fidei infusum; tale enim donum ab eis excludit S. Doctor (22, qu. v, art. 2), sed quia per evidentiam signorum convincuntur et quodammodo coguntur ad veritatem, quam non vident, assentiendum.

culus noster corporeus per species sacramentales impeditur a visione corporis Christi sub eis existentis, non solum per modum tegumenti (sicut impedimur videre id quod est velatum quocumque corporali velamine), sed quia corpus Christi non habet habitudinem ad medium quod circumstat hoc sacramentum, mediantibus propriis accidentibus, sed mediantibus speciebus sacramentalibus.

Ad *secundum* dicendum, quod oculus corporalis Christi videt seipsum sub sacramento existentem, non tamen potest videre ipsum modum essendi quo est sub sacramento, quod pertinet ad solum intellectum. Non tamen est simile de alio oculo glorioso, quia etiam ipse oculus Christi est sub hoc sacramento, in quo non conformatur ei alius oculus gloriosus.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus bonus vel malus non potest aliquid videre oculo corporeo, sed solum oculo intellectuali. Ude non est similis ratio, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. VIII. — UTRUM QUANDO IN HOC SACRAMENTO APPARET MIRACULOSE CARO VEL PUER, SIT IBI VERE CORPUS CHRISTI.

De his etiam Sent. iv, dist. 10, art. 2, quæstione. ii ad 3, et art. 4, quæstione. ii et 3, et Opusc. LVIII, cap. 11.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quando in hoc sacramento miraculose apparet caro vel puer, non sit ibi vere corpus Christi. Corpus enim Christi desinit esse sub hoc sacramento, quando desinunt esse species sacramentales, ut dictum est (art. 6 huj. qu.). Sed quando apparet caro vel puer, desinunt esse species sacramentales. Ergo non est ibi vere corpus Christi.

2. Præterea, ubicumque est corpus Christi, vel est ibi sub specie propria, vel sub specie ¹ sacramenti. Sed quando tales apparitiones fiunt, manifestum est quod non est ibi Christus sub specie propria, quia in hoc sacramento totus Christus continetur, qui permanet integer in forma qua ascendit in cælum, cum tamen id quod miraculose apparet in hoc sacramento, quandoque videatur

(1) Ita cum Mss. editi communiter, Al., vel specie.

(2) Cujus rei exemplum adfert Joannes Diaconus, lib. ii vitæ B. Gregorii, cap. 41, de hostia

ut quædam parva caro, quandoque autem ut parvus puer. Manifestum est etiam quod non est ibi sub specie sacramenti, quæ est species panis vel vini. Ergo videtur quod corpus Christi nullo modo sit ibi.

3. Præterea, corpus Christi incipit esse in hoc sacramento per consecrationem et conversionem, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 2, 3 et 4). Sed caro et sanguis miraculose apparens non sunt consecrata, nec conversa in verum corpus et sanguinem Christi. Non ergo sub his speciebus est corpus vel sanguis Christi.

Sed *contra* est quod in tali apparitione facta, eadem reverentia exhibetur ei quod apparet quæ etiam primo exhibebatur; quod quidem non fieret, si vere non esset ibi Christus, cui reverentiam latriæ exhibemus. Ergo etiam tali apparitione facta, Christus est sub hoc sacramento.

CONCLUSIO. — Remanentibus in sacramento dimensionibus, quæ prius fuerant, quanquam miraculose appareat ibi puer, vel caro ad ostendendam corporis Christi veritatem, verum nihilominus Christi corpus in eo continetur.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit talis apparitio, qua quandoque in hoc sacramento miraculose videtur caro, aut sanguis, aut etiam aliquis puer. Quandoque enim hoc contingit ex parte videntium, quorum oculi immutantur tali immutatione, ac si expresse viderent exterius carnem, vel sanguinem, vel puerum, nulla tamen immutatione facta ex parte sacramenti. Et hoc quidem videtur contingere quando uni videtur sub specie carnis vel pueri, aliis tamen videtur, sicut et prius, sub specie panis; vel quando eidem ad horam videtur sub specie carnis vel pueri, et postmodum sub specie panis². Nec hoc tamen pertinet ad aliquam deceptionem, sicut accidit in magorum prestigiis, quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam, ad hoc scilicet quod manifestetur vere corpus Christi esse sub hoc sacramento, sicut etiam Christus absque deceptione apparuit discipulis euntibus in Emmaus. Dicit enim Au-

quæ ad preces ipsius B. Greg. caro facta apparuit, et postmodum denuo sub pristina specie panis visa est.

gustinus¹, quod " cum fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis. " Et quia per hunc modum nulla immutatio fit ex parte sacramenti, manifestum est quod non desinit Christus esse sub hoc sacramento, tali apparitione facta. — Quandoque vero contingit talis apparitio non per solam immutationem videndum, sed specie quæ videtur realiter exterius existente, et hoc quidem videtur esse quando sub tali specie ab omnibus videtur, et non ad horam, sed per longum tempus ita permanet; et in hoc casu quidam dicunt quod est propria species corporis Christi. Nec obstat quod quandoque non videtur ibi totus Christus, sed aliqua pars carnis, vel etiam videtur non in specie juvenili, sed in effigie puerili, quia in potestate corporis gloriosi est quod videatur ab oculo non glorificato vel secundum totum vel secundum partem, et in effigie vel propria vel aliena, ut infra dicitur (in Supplem. quæst. 85, art. 2 et 3). — Sed hoc videtur esse inconueniens; primo quidem quia corpus Christi non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde cum videatur in propria specie, et adoretur in cælis, sub propria specie non videtur in hoc sacramento. Secundo quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem, cum voluerit, disparet, sicut dicitur Lucæ ult. quod Dominus ex oculis discipulorum evanuit. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet; quinimo legitur quandoque esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pyxide reservatum, quod nefas esset de Christo sentire, secundum propriam speciem. Et ideo dicendum est quod manentibus dimensionibus quæ prius fuerant, fit miraculose quædam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem, et alia hujusmodi, ut videatur caro, vel sanguis, aut etiam puer². Et, sicut prius dictum est (hic sup.), hoc non est deceptio, quia fit in figuram

cujusdam veritatis, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem, quod in sacramento est vere corpus et sanguis Christi. Et sic patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, ut infra dicitur (quæst. seq., art. 2), remanet vere corpus Christi in hoc sacramento.

Ad *primum* ergo dicendum, quod facta tali apparitione species sacramentales quandoque quidem totaliter remanent in seipsis, quandoque autem secundum id quod est principale in eis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod in hujusmodi apparitionibus, sicut dictum est (ibid.), non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus, ut dictum est (ibid.).

Ad *tertium* dicendum, quod dimensiones panis et vini consecrati manent, immutatione circa eas miraculose facta, quantum ad alia accidentia, ut dictum est (quæst. lxxv, art. 5)³

QUÆSTIO LXXVII.

DE ACCIDENTIBUS REMANENTIBUS IN HOC SACRAMENTO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de accidentibus remanentibus in hoc sacramento; et circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum accidentia quæ remanent, sint sine subjecto. — 2. Utrum quantitas dimensionum sit subjectum aliorum accidentium. — 3. Utrum hujusmodi accidentia possint immutare aliquod corpus extrinsecum. — 4. Utrum possint corrumpi. — 5. Utrum ex eis possit aliquid generari. — 6. Utrum possint nutrire. — 7. De fractione panis consecrati. — 8. Utrum vino consecrato possit aliquid permisceri.

ART. I. — UTRUM ACCIDENTIA REMANEANT SINE SUBJECTO IN HOC SACRAMENTO⁴.

De his etiam supra, quæst. lxxv, art. 5, et Sent. 1, dist. 47, art. 4 corp. et iv, dist. 12, qu. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 63 et 65, et quol. iii, art. 1, et quol. iv, art. 5, et Opusc. iii, cap. 8, et I. Cor. ii, lect. 5.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod accidentia non remaneant in hoc

(4) Affirmative respondet S. Doctor, et juxta mentem Philosophi accidentia absoluta a substantia distinguit. Cartesiani vero, qui essentiam corporum reponunt in trina extensione, hanc sententiam impugnant, sed eorum systema refellit Billuart (Dissert. 1, art. 6, § 2).

(1) De quæst. evangel. lib. ii, quæst. ult. in princ.

(2) Ita quoque Richardus, Durandus et alii in Sent. iv, dist. 10.

(3) Quod eo casu agendum sit sacerdoti, quando post consecrationem apparet miraculose caro vel sanguis, quæst. lxxxii, art. 4 ad 3 videatur.

sacramento sine subjecto. Nihil enim inordinatum aut fallax debet esse in hoc sacramento veritatis. Sed accidentia esse sine subjecto est contra rerum ordinem, quem Deus naturæ indidit; videtur etiam ad quamdam fallaciam pertinere, cum accidentia naturaliter sint signa naturæ subjecti. Ergo in hoc sacramento non sunt accidentia sine subjecto.

2. Præterea, fieri non potest etiam miraculose quod definitio rei ab ea separetur, vel quod uni rei conveniat definitio alterius rei, puta quod homo manens homo sit animal irrationale; ad hoc enim sequeretur contradictoria esse simul: hoc enim quod significat nomen, rei est definitio, ut dicitur¹. Sed ad definitionem accidentis pertinet quod sit in subjecto, ad definitionem vero substantiæ quod per se subsistat, non in subjecto. Non ergo potest miraculose fieri quod in hoc sacramento sint accidentia sine subjecto.

3. Præterea, accidens individuatur ex subjecto. Si ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto, non erunt individua, sed universalia, quod patet esse falsum; quia sic non essent sensibilia, sed intelligibilia tantum.

4. Præterea, accidentia per consecrationem huius sacramenti non adipiscuntur aliquam compositionem. Sed ante consecrationem non erant composita neque ex materia et forma, neque ex quo est, et quod est. Ergo etiam post consecrationem non sunt composita altero horum modorum, quod est inconveniens, quia sic essent simpliciora quam angeli, cum tamen hæc accidentia sint sensibilia. Non ergo accidentia remanent in hoc sacramento sine subjecto.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in homilia Pasch.², quod "species sacramentales sunt illarum rerum vocabula quæ ante fuerunt, scilicet panis et vini; et ita cum non remaneat substantia panis et vini, videtur quod huiusmodi species remaneant sine subjecto.

CONCLUSIO. — Remanent accidentia panis et vini in sacramento non in

aliquo subjecto existentia, sed sola diuina virtute sine subjecto existunt.

Respondeo dicendum quod accidentia panis et vini, quæ sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quæ non manet, ut supra habitum est (quæst. lxxv, art. 2 et 6); neque etiam in forma substantiali, quæ non manet, et si remaneret, subjectum esse non posset, ut patet per Boetium³. Manifestum est etiam quod huiusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas huiusmodi qualitates. — Dicunt autem quidam quod sunt sicut in subjecto in aere circumstante. Sed nec hoc esse potest, primo quidem quia aer non est huiusmodi accidentium susceptivus. Secundo quia huiusmodi accidentia non sunt ubi est aer, quinimo ad motum harum specierum aer depellitur. Tertio quia accidentia non transeunt de subjecto in subjectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subjecto, postmodum fiat in alio; accidens enim numerum accipit a subjecto; unde non⁴ potest esse quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subjecto. Quarto quia cum aer non spoliatur accidentibus propriis, simul haberet accidentia propria et aliena. Nec potest dici quod hoc fiat miraculose virtute consecrationis, quia verba consecrationis hoc non significant, quæ tamen non efficiunt nisi suum significatum. Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest⁵: cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiæ et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in *esse* accidens, subtracta substantia per quam conservabatur in *esse* sicut per propriam

S. Thomas (opusc. lvi in officio sacramenti): Accidentia sine subjecto in eodem existunt, ut fides locum habeat dum visibile invisibiliter sumitur sub aliena specie occultatum, et sensus a deceptione immunes redduntur, qui de accidentibus iudicant sibi notis.

(1) Metaph. lib. iv, text. 28.

(2) Id habet Lanfranc. in lib. De corp. et sang. Dom. cap. 20, a princ.

(3) De Trinit. lib. i, parum a princ.

(4) Ita cum Mss. ed. fere omnes. Al. deest non.

(5) Cur autem remaneant, sic rationem reddit

causam; sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis, sicut humanum corpus formavit in utero Virginis sine virili semine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturæ, cuius tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiæ, ut patet in resuscitatione mortuorum, et in illuminatione cæcorum, prout etiam in rebus humanis quædam aliquibus conceduntur ex speciali privilegio præter legem communem. Et ita etiam licet sit secundum communem naturæ ordinem quod accidens sit in subjecto, ex speciali tamen ratione secundum ordinem gratiæ accidentia sunt in hoc sacramento sine subjecto, propter rationes supra inductas (in corp. art.)¹.

Ad *secundum* dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est *esse*, non potest esse essentia substantiæ vel accidentis. Non est ergo definitio substantiæ, ens per se sine subjecto, nec definitio accidentis, ens in subjecto; sed quidditati seu essentiæ substantiæ competit habere *esse* non in subjecto; quidditati autem, sive essentiæ accidentis competit habere *esse* in subjecto.

In hoc autem sacramento non datur accidentibus quod ex vi suæ essentiæ non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quæ est aptitudo ad subjectum, quæ semper manet in iis, non actualis inherens, nec competit eis definitio substantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod huiusmodi accidentia acquisierunt *esse* individuum in substantia panis et vini, quia conversa in corpus et sanguinem Christi, remanent virtute divina accidentia in illo *esse* individuato quod prius habebant; unde sunt singularia et sensibilia.

Ad *quartum* dicendum, quod accidentia huiusmodi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa *esse*, sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant huiusmodi *esse* per ea, sicut nix

est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia, quæ remanent, habent *esse*, unde sunt composita ex *esse* et *quod est*, sicut in prima parte de angelis dictum est (quæst. I, art. 2 ad 3), et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum.

ART. II. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO QUANTITAS DIMENSIVA PANIS VEL VINI SIT ALIORUM ACCIDENTIUM SUBJECTUM².

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. iv, cap. 62 et 64, et I. Cor. xi, lect. 5 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini non sit aliorum accidentium subjectum. Subjectum enim accidentis non est accidens; nulla enim forma potest esse subjectum, cum subijci pertineat ad proprietatem materiæ. Sed quantitas dimensiva est quoddam accidens. Ergo quantitas dimensiva non potest esse subjectum aliorum accidentium.

2. Præterea, sicut quantitas individuatur ex substantia, ita etiam alia accidentia. Si ergo quantitas dimensiva panis aut vini remanet individuata secundum *esse* prius habitum, in quo conservatur, pari ratione et alia accidentia remanent individuata secundum *esse* quod prius habebant in substantia. Non ergo sunt in quantitate dimensiva sicut in subjecto, cum omne accidens induetur per suum subjectum.

3. Præterea, inter alia accidentia panis et vini quæ remanent, deprehenduntur etiam sensu rarum et densum, quæ non possunt esse in quantitate dimensiva, præter materiam existente; quia rarum est quod habet parum de materia sub magnis dimensionibus; densum autem, quod habet multum de materia sub parvis dimensionibus, ut dicitur³. Non ergo videtur quod quantitas dimensiva possit esse subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

4. Præterea, quantitas a subjecto separata videtur esse quantitas mathematica, quæ non est subjectum qualitatum sensibilium. Cum ergo accidentia quæ remanent in hoc sacramento,

mentem illius miraculum est quod quantitas separatur a substantia, sed non est aliud miraculum quod alia accidentia maneant.

(3) Physic. lib. iv, text. 84.

(1) Ad posteriorem argumenti partem respondit S. Doctor, qu. LXXV, art. 5 ad 2, et in Sent. iv, dist. 10, quæst. II ad 2.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et juxta

sint sensibilia, videtur quod non possint esse in hoc sacramento, sicut in subjecto, in quantitate dimensiva panis et vini remanente post consecrationem.

Sed *contra* est quod qualitates non sunt divisibiles nisi per accidens, scilicet ratione subjecti. Dividuntur autem qualitates remanentes in hoc sacramento per divisionem quantitatis dimensionis, sicut patet ad sensum. Ergo quantitas dimensiva est subjectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento.

CONCLUSIO. — Omnia accidentia præter quantitatem dimensionem, quæ remanent in sacramento, quamvis in nulla sint substantia, sunt tamen in quantitate dimensiva panis et vini tanquam in subjecto.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quæ remanent in hoc sacramento, esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente: primo quidem per hoc quod ad sensum apparet aliquid quantum esse ibi coloratum, et aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur; secundo quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiæ *magnum* et *parvum* ¹. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum, mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies, ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur ². Et quia subtracto subjecto remanent accidentia secundum *esse* quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensionem. Tertio quia, cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium. Quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium. Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuatæ; alio modo ex eo quod forma

substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus, quia cum huiusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum est quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accedit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur ³. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in huiusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ; unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei, differentes positione, quæ cadit in ratione huius quantitatis; convenit enim dimensionem quod sit quantitas positionem habens, et ideo potius quantitas dimensiva potest esse subjectum aliorum accidentium, quam e converso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis, quia per se non est; secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, in quantum unum accidens recipitur in subjecto, alio mediante, sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis subjectum esse.

Ad *secundum* dicendum, quod alia accidentia, etiam secundum quod erant in substantia panis, individuabantur mediante quantitate dimensiva, sicut dictum est (in corp. art.). Et ideo potius quantitas dimensiva est subjectum aliorum accidentium remanentium in hoc sacramento, quam e converso.

Ad *tertium* dicendum, quod *rarum* et *densum* sunt quædam qualitates conse-

(1) Ex Arist. Metaph. lib. 1, text. 3.

(2) Metaph. lib. 1, text. 19 et seq.

(3) Physic. lib. 1, text. 15 et 16.

quentes corpora, ex hoc quod habent multum vel parum de materia sub dimensionibus, sicut etiam omnia alia accidentia consequuntur ex principiis substantiæ; et ideo sicut subtracta substantia, divina virtute conservantur accidentia, ita subtracta materia, divina virtute conservantur qualitates materiam consequentes, sicut *rarum* et *densum* ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod quantitas mathematica non abstrahit a materia intelligibili, sed a materia sensibili, ut dicitur ². Dicitur autem materia sensibilis ex hoc quod subicitur sensibilibus qualitatibus. Et ideo manifestum est quod quantitas dimensiva, quæ remanet in hoc sacramento sine subjecto, non est quantitas mathematica ³.

ART. III. — UTRUM SPECIES QUÆ REMANENT IN HOC SACRAMENTO POSSINT IMMUTARE ALIQUID EXTRINSECUM ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, qu. 1, art. 2, quæst. 1 et II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species quæ remanent in hoc sacramento, non possint immutare aliquid extrinsecum. Probatur enim in lib. vii Physic. quod formæ quæ sunt in materia, fiunt a formis quæ sunt in materia, non autem a formis quæ sunt sine materia, eo quod simile agit in sibi simile. Sed species sacramentales sunt species sine materia, quia remanent sine subjecto, ut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Non ergo possunt immutare materiam exterioriorem, inducendo aliquam formam.

2. Præterea, cessante actione principalis agentis, necesse est quod cesset actio instrumenti, sicut quiescente fabro, non movetur martellus. Sed omnes formæ accidentales agunt instrumentaliter in virtute formæ substantialis, tanquam principalis agentis. Cum ergo in hoc sacramento non remaneat forma substantialis panis et vini, sicut supra habitum est (quæst. lxxv, art. 2 et 6), videtur quod formæ accidentales rema-

nentes agere non possint ad immutationem exterioris materiæ.

3. Præterea, nihil agit ultra suam speciem, quia effectus non potest esse potior causâ. Sed species sacramentales omnes sunt accidentia. Non ergo possunt exterioriorem materiam immutare, ad minus ad formam substantialem.

Sed *contra* est quod si non possent immutare exteriora corpora, non possent sentiri; sentitur enim aliquid per hoc quod immutatur sensus a sensibili, ut dicitur ⁵.

CONCLUSIO. — Cum species sacramentales divina virtute remaneant in suo *esse* quod habebant, substantia panis et vini existente, dubium non est, quin exteriora corpora immutare possint.

Respondeo dicendum quod quia unumquodque agit, in quantum est ens actu, consequens est quod unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita se habeat ad *agere*. Quia igitur secundum prædicta (art. 1 hujus quæst.) speciebus sacramentalibus datum est divina virtute ut remaneant in suo *esse* quod habebant, substantia panis et vini existente, consequens est quod etiam remaneant in suo *agere*; et ideo omnem actionem quam poterant agere, substantia panis et vini existente, possunt etiam agere, substantia panis et vini transeunte in corpus et sanguinem Christi. Unde non est dubium quod possunt immutare exteriora corpora ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ sine materia existentes, retinent tamen idem *esse* ⁷ quod habebant prius in materia; et ideo secundum suum *esse* assimilantur formis quæ sunt in materia.

Ad *secundum* dicendum, quod ita actio formæ accidentalis dependet ab actione formæ substantialis, sicut *esse* accidentis dependet ab *esse* substantiæ; et ideo sicut divina virtute datur speciebus sacramentalibus ut possint *esse* sine substantia, ita datur eis ut possint *agere*

(1) Juxta mentem D. Thomæ materia quæ ponitur in definitione raritatis et densitatis non est de essentia illorum, sed est proprietas quædam naturaliter consequens ex eo quod materia sic se habeat. Hanc autem proprietatem potest Deus facere, etiamsi materia non esset.

(2) Metaph. lib. vii, text. 35.

(3) Sed quantitas physica.

(4) Probat in hoc articulo S. Doctor species sa-

cramentales omne illud agere posse quod poterant præsentē substantia panis et vini.

(5) De anima, lib. ii, text. 51, 74 et 121.

(6) Hinc sequitur species posse agere in exteriora, ait Sylvius, alterando et per consequens etiam corrumpendo substantialiter et generando.

(7) Subintellige: cum eodem modo naturali proportionato ad agendum.

sine forma substantiali virtute Dei, a quo sicut a primo agente dependet omnis actio formæ et substantialis et accidentalis.

Ad *tertium* dicendum, quod immutatio quæ est ad formam substantialem, non fit a forma substantiali immediate, sed mediantibus qualitatibus activis et passivis, quæ agunt in virtute formæ substantialis. Hæc autem virtus instrumentalis conservatur in speciebus sacramentalibus divina virtute, sicut et prius erat; et ideo possunt agere ad formam substantialem instrumentaliter, per quem modum aliquid potest agere ultra suam speciem, non quasi virtute propria, sed virtute principalis agentis.

ART. IV. — UTRUM SPECIES SACRAMENTALES POSSINT CORRUMPI.

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. iv, dist. 12, quæst. 1, art. 2, quæst. iii, et Cont. gent. lib. iv, cap. 66.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales corrumpi non possint. Corruptio enim accidit per separationem formæ a materia. Sed materia panis non remanet in hoc sacramento, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxv, art. 2). Ergo hujusmodi species non possunt corrumpi.

2. Præterea, nulla forma corrumpitur nisi per accidens, corrupto subjecto; unde formæ per se subsistentes incorruptibiles sunt, sicut patet in substantiis spiritualibus. Sed species sacramentales sunt formæ sine subjecto. Ergo corrumpi non possunt.

3. Præterea, si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter, quia non est ibi assignare aliquid corruptionis subjectum quod maneat, corruptione terminata: similiter etiam nec miraculose, quia miracula quæ sunt in hoc sacramento, fiunt virtute consecrationis, per quam species sacramentales conservantur: non est autem idem causa conservationis et corruptionis. Ergo nullo modo species sacramentales corrumpi possunt.

Sed *contra* est quod sensu deprehenditur hostias consecratas putrefieri et corrumpi.

CONCLUSIO. — Species sacramentales cum idem esse, quod ante consecrationem habebant, retineant, sicut

ante, ita et post consecrationem vel per se, vel per accidens possunt corrumpi.

Respondeo dicendum quod corruptio est motus ex *esse* in *non esse*. Dictum est autem supra (art. præc.), quod species sacramentales retinent idem *esse* quod prius habebant, substantia panis et vini existente. Et ideo sicut *esse* horum accidentium poterat corrumpi, substantia panis et vini existente, ita etiam potest corrumpi, illa substantia abeunte. — Poterant autem hujusmodi accidentia primo corrumpi dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, sicut per alterationem qualitatum, et augmentum vel diminutionem quantitatis, non quidem per modum augmenti vel diminutionis, qui invenitur in solis corporibus animatis, qualia non sunt substantia panis et vini, sed per additionem vel divisionem; nam, sicut dicitur ¹, per divisionem una dimensio corrumpitur, et fiunt duæ; per additionem autem e converso ex duabus fit una. Et per hunc modum manifeste possunt corrumpi hujusmodi accidentia post consecrationem, quia et ipsa quantitas dimensiva remanens potest divisionem et additionem suscipere; et cum sit subjectum qualitatum sensibilium, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), potest etiam esse subjectum alterationis earum, puta si alteretur color aut sapor panis aut vini. — Alio modo poterant corrumpi per accidens per corruptionem subjecti, et hoc modo possunt corrumpi etiam post consecrationem; quamvis enim subjectum non remaneat, remanet tamen *esse* quod habebant hujusmodi accidentia in subjecto, quod quidem est proprium et conforme subjecto; et ideo hujusmodi *esse* potest corrumpi a contrario agente, sicut corrumpebatur substantia panis vel vini, quæ etiam non corrumpebatur, nisi præcedente alteratione circa accidentia. — Distinguendum tamen est inter utrumque modum prædictarum corruptionum, quia, cum corpus Christi et sanguis succedant in hoc sacramento substantiæ panis et vini, si fiat talis immutatio ex parte accidentium, quæ non suffecisset ad corruptionem panis et vini, propter talem immutationem non desinit corpus et sanguis Christi

(1) Metaph. lib. iii, text. 17.

esse sub hoc sacramento, sive fiat immutatio ex parte qualitatis, puta cum modicum immutatur color aut sapor panis vel vini; sive ex parte quantitatis, sicut cum dividitur panis aut vinum in tales partes quod adhuc in eis possit salvari natura panis aut vini. Si vero fiat tanta immutatio quod fuisset corrupta substantia panis aut vini, non remanent corpus et sanguis Christi sub hoc sacramento; et hoc sive ex parte qualitatum, sicut cum ita immutatur color, et sapor, et aliæ qualitates panis et vini, quod nullo modo possint compati naturam panis aut vini; sive etiam ex parte quantitatis, puta si pulverizetur panis, vel vinum in tam minutas partes dividatur, ut jam non remaneant species panis vel vini.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad corruptionem per se pertinet quod auferat *esse* rei. Unde inquantum *esse* alicujus formæ est in materia, consequens est quod per corruptionem separetur forma a materia. Si vero hujusmodi *esse* non esset in materia, simile tamen ei quod est in materia, posset per corruptionem auferri, etiam materia non existente, sicut accidit in hoc sacramento, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod species sacramentales, licet sint formæ non in materia, habent tamen *esse* quod prius in materia habebant.

Ad *tertium* dicendum, quod corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; præsupponit tamen miraculum quod est factum in consecratione, scilicet quod illæ species sacramentales retineant *esse* sine subjecto, quod prius habebant in subjecto, sicut et cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt.

**ART. V. — UTRUM
EX SPECIEBUS SACRAMENTALIBUS
ALICQUID POSSIT GENERARI¹.**

De his etiam infra, art. 8 ad 2, et Sent. iv, dist. 12, quæst. 1, art. 2, quæst. iv, et Cont. gent. lib. iv, cap. 66, et quod. ix, art. 5 ad 2, et I. Cor. xi, lect. 4 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari. Quod enim generatur, ex aliqua materia generatur;

ex nihilo enim nihil generatur, quamvis ex nihilo fiat aliquid per creationem. Sed speciebus sacramentalibus non subest aliqua materia, nisi corporis Christi, quod est incorruptibile. Ergo videtur quod ex speciebus sacramentalibus nihil possit generari.

2. Præterea, ea quæ non sunt unius generis, non possunt ex se invicem fieri; non enim ex albedine fit linea. Sed accidens et substantia differunt genere. Cum ergo species sacramentales sint accidentia, videtur quod ex eis non possit aliqua substantia generari.

3. Præterea, si ex eis generetur aliqua substantia corporea, illa substantia non erit sine accidente. Si ergo ex speciebus sacramentalibus generetur aliqua substantia corporea, oportet quod ex accidente generetur substantia et accidens, duo scilicet ex uno, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod ex speciebus sacramentalibus aliqua substantia corporea generetur.

Sed *contra* est quod ad sensum videri potest ex speciebus sacramentalibus aliquid generari, vel cineres, si comburantur, vel vermes, si putrefiant, vel pulveres, si conterantur.

CONCLUSIO. — Potest ex sacramentalibus speciebus, quanquam nulla adsit materia, aliquid generari, quantitate dimensiva vicem materiæ gerente.

Respondeo dicendum quod "cum corruptio unius sit generatio alterius, ut dicitur², necesse est quod ex speciebus sacramentalibus aliquid generetur, cum corrumpantur, ut dictum est (art. præc.); non enim sic corrumpuntur ut omnino dispereant, quasi in nihilum redigantur; sed manifeste aliquid sensibile eis succedit. Quomodo autem ex eis aliquid generari possit, difficile est videre. Manifestum est enim quod ex corpore et sanguine Christi, quæ ibi veraciter sunt, non generatur aliquid, cum sint incorruptibilia. Si autem substantia panis aut vini remaneret in hoc sacramento, vel eorum materia, facile esset assignare quod ex eis generatur illud sensibile quod succedit, ut quidam posuerunt. Sed hoc est falsum, ut supra habitum est (quæst. lxxv, art. 2 et 6). Et ideo quidam dixerunt quod ea

(1) Experimento constat ex speciebus sacramentalibus aliquid generari posse; difficultas

autem est in modo quem varii varie explicant.
(2) De generatione, lib. 1, text. 17.

quæ generantur, non fiunt ex speciebus sacramentalibus, sed ex aere circumstante. Quod quidem multipliciter apparet esse impossibile; primo quia ex eo generatur aliquid quod prius alteratum et corruptum apparet; nulla autem alteratio vel corruptio prius apparuit in aere circumstante; unde ex eo vermes vel cineres non generantur. Secundo quia natura aeris non est talis quod ex eo per tales alterationes talia generentur. Tercio quia potest contingere, in magna quantitate hostias consecratas comburi vel putrefieri, nec esset possibile tantum de corpore terreno ex aere generari, nisi magna et valde sensibili inspissatione aeris facta. Quarto quia idem potest accidere corporibus solidis circumstantibus, puta ferro aut lapidibus, quæ integra remanent post prædictorum generationem. Unde hæc positio stare non potest, quia contrariatur ei quod ad sensum apparet. Et ideo alii dixerunt quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum, et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed hæc positio videtur esse impossibilis; primo quidem quia si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, ut supra habitum est (qu. lxxv, art. 2 et 4), non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile¹; sicut si aer sit conversus in ignem, non potest aer redire, nisi iterum ignis convertatur in aerem. Si vero substantia panis aut vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia quod in nihilum decidit, non redit idem numero²; nisi forte dicatur redire prædicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primæ. Secundo videtur hoc esse impossibile, quia non est dare quando substantia panis redeat. Manifestum est enim ex supra dictis (art. præc. et quæst. præc., art. 6 ad 3), quod manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi,

quæ non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento, secundum præhabita (quæst. lxxv, art. 2 et 6). Unde substantia panis et vini non potest redire, speciebus sacramentalibus manentibus; similiter etiam nec eis cessantibus, quia jam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. — Nisi forte dicatur quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est in quo primo habent *esse* substantiæ generatæ ex speciebus, sed materia panis et vini; quæ magis de novo creata diceretur quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri prædicta positio³. Verum quia non rationabiliter videtur dici quod miraculose aliquid accidat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat, melius videtur dicendum quod in ipsa consecratione miraculose datur quantitati dimensionis panis et vini, quod sit primum subjectum subsequantium formarum. Hoc autem est proprium materiæ; et ideo ex consequenti datur prædictæ quantitati dimensionis omne illud quod ad materiam pertinet; et ideo quidquid posset generari ex materia panis vel vini, si adesset, totum potest generari ex prædicta quantitate dimensionis panis vel vini, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi prius facti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen dimensionis supplet vicem materiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod illæ species sacramentales sunt quidem accidentia, habent tamen actum et vim substantiæ, ut dictum est (ibid. et art. 1 huius quæst. ad 4).

Ad tertium dicendum, quod quantitas dimensionis panis et vini retinet naturam propriam, et accipit miraculose vim et proprietatem substantiæ; et ideo potest transire in utrumque, id est, in substantiam et dimensionem.

(1) Saltem seclusis miraculis quæ non habent coherentiam vel connexionem aliquam cum sacramento; alioquin, ut ait Sylvius, materiam posse de novo creari certum est.

(2) Similiter secluso miraculo quod cum consecratione non habet necessariam connexionem;

nam certum est id quod est annihilatum posse idem numero reproduci, ut confitetur ipse S. Doctor.

(3) Soto, Vasquez et nonnulli alii admittunt novam novarum substantiarum creationem.

ART. VI. — UTRUM SPECIES SACRAMENTALES POSSINT NUTRIRE ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. v, et Cont. gent. lib. iv, cap. 66, et I. Cor. xi, lect. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non possint nutrire. Dicit enim Ambrosius ²: "Non iste panis est qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit." Sed omne quod nutrit vadit in corpus. Ergo panis iste non nutrit, et eadem ratio est de vino.

2. Præterea, sicut dicitur in lib. ii De generatione ³, "ex eisdem nutrimur ex quibus sumus." Species autem sacramentales sunt accidentia, ex quibus homo non constat; non enim accidens est pars substantiæ. Ergo videtur quod species sacramentales nutrire non possint.

3. Præterea, Philosophus ⁴ dicit quod "alimentum nutrit, prout est substantia quædam; auget autem, prout est aliquid quantum." Sed species sacramentales non sunt substantia. Ergo non possunt nutrire.

Sed contra est quod Apostolus ⁵, loquens de hoc sacramento, dicit: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*; ubi dicit Glossa ordin. quod "notat illos qui post celebrationem sacri mysterii, et consecrationem panis et vini, suas oblationes vendicabant, et aliis non communicantes soli sumebant, ita ut inde etiam inebriarentur; " quod quidem non posset contingere, si sacramentales species non nutrent. Ergo species sacramentales nutriunt.

CONCLUSIO. — Quemadmodum ex sacramentalibus speciebus aliquid generari potest, ita et nutriri quippiam ex eisdem potest.

Respondeo dicendum quod hæc quæstio difficultatem non habet, præcedenti quæstione soluta. Ex hoc enim, ut dicitur ⁶, cibus nutrit, quod convertitur in substantiam nutriti. Dictum est autem (art. præc.) quod species sacramentales possunt converti in substantiam

aliquam, quæ ex eis generatur; per eandem autem rationem possunt converti in corpus humanum per quam possunt converti in cineres vel in vermes. Et ideo manifestum est quod nutriunt. — Quod autem quidam dicunt quod non vere nutriunt, quasi in corpus humanum convertantur, sed reficiunt et confortant quadam sensuum immutatione (sicut homo confortatur ex odore cibi, et inebriatur ex odore vini), ad sensum patet esse falsum; talis enim refectio non diu sufficit homini, cujus corpus propter continuam deperditionem restauratione indiget, et tamen homo diu sustentari posset, si hostias et vinum consecratum sumeret in magna quantitate. Similiter etiam non potest stare quod quidam dicunt, quod species sacramentales nutriunt propter formam substantialem panis et vini quæ remanet, tum quia non remanet, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 6), tum quia non est actus formæ nutrire, sed magis materiæ, quæ accipit formam nutriti, recedente forma nutrimenti; unde dicitur ⁷, quod "nutrimentum in principio est dissimile, in fine autem simile ⁸."

Ad primum ergo dicendum, quod, facta consecratione, dupliciter potest dici panis in hoc sacramento esse: uno modo ipsæ species panis quæ retinent nomen prioris substantiæ, ut Gregorius dicit ⁹; alio modo potest dici panis ipsum corpus Christi, quod est panis mysticus de cælo descendens. Ambrosius ergo, cum dicit quod "iste panis non transit in corpus," accepit panem secundo modo, quia scilicet corpus Christi non convertitur in corpus hominis, sed reficit mentem ejus; non autem loquitur de pane primo modo dicto.

Ad secundum dicendum, quod species sacramentales, etsi non sint ea ex quibus corpus hominis constat, tamen in ea convertuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod species sacramentales, quamvis non sint substantia, habent tamen virtutem substantiæ, sicut dictum est (ibid.).

(1) De anima, lib. ii, text. 45.

(2) Unde, ait Sylvius, quod quidam inveniuntur dicere eas non proprie nutrire, intelligi potest, quia non ipsæ, sed substantia quædam alia quæ per generationem ex illis prius oritur, convertitur in substantiam aliti.

(3) In hom. Paschali, loc. cit. art. 1 huj. quæ.

(4) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc solutio ex præcedenti evidenter fluit.

(5) De sacramentis, lib. v, cap. 4, in med.

(6) Text. 50.

(7) De anima, lib. ii, text. 47.

(8) I. Cor. xi, 21.

(9) De anima, lib. ii, text. 45 et 46.

ART. VII. — UTRUM

SPECIES SACRAMENTALES

FRANGANTUR IN HOC SACRAMENTO ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 10, art. 1 ad 1, et dist. 12, quæst. 1, artic. 3, quæstiunc. 1 et 11. et Cont. gent. lib. iv, cap. 67, et Opusc. II, cap. 8, et I. Cor. xi, lect. 5, col. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species sacramentales non frangantur in hoc sacramento. Dicit enim Philosophus ², quod corpora dicuntur frangibilia propter determinatam dispositionem pororum, quod non potest attribui sacramentalibus speciebus. Ergo sacramentales species non possunt frangi.

2. Præterea, fractionem sequitur sonus. Sed species sacramentales non sunt sonabiles; dicit enim Philosophus ³, quod "sonabile est corpus durum, habens superficiem lenem." Ergo species sacramentales non franguntur.

3. Præterea, ejusdem videtur esse manducari, frangi et masticari. Sed verum corpus Christi est quod manducatur, secundum illud Joan. vi, 57: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem*. Ergo corpus Christi est quod frangitur et masticatur; unde et in confessione Berengarii ⁴ dicitur: "Consentio sanctæ Romanæ Ecclesiæ, et corde et oro profiteor, panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem verum corpus et sanguinem Christi esse, et in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri." Non ergo fractio debet attribui sacramentalibus speciebus.

Sed *contra* est quod fractio fit per divisionem quanti. Sed nullum quantum ibi dividitur, nisi species sacramentales, quia neque corpus Christi, quod est incorruptibile, neque substantia panis, quæ non manet ⁵. Ergo species sacramentales franguntur.

CONCLUSIO. — Species sacramentales frangi possunt in sacramento secundum quantitatem dimensionem illarum; non autem frangitur Christi corpus, sed in quavis particula integrum manet.

(1) Docet in hoc articulo species sacramentales frangi, sed propterea corpus Christi proprie frangi non esse concedendum, ut in officio venerabilis sacramenti cecinit ipse S. Doctor: «Nulla rei (contentæ scilicet) fit scissura, signi tantum fit fractura, quæ nec status, nec statuta signati minuitur.»

(2) Meteor. lib. iv, summa 3, c. 11, ante me l.

Respondeo dicendum quod apud antiquos circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod non erat in hoc sacramento fractio secundum rei veritatem, sed solum secundum aspectum intuentium. Sed hoc non potest stare, quia in hoc sacramento veritatis, sensus non decipitur circa ea quorum iudicium ad ipsum pertinet, inter quæ est fractio per quam ex uno fiunt multa: quæ quidem sunt sensibilia communia ⁶, ut patet in lib. II De anima ⁷. — Unde alii dixerunt quod erat quidem ibi vera fractio sine subjecto existente. Sed hoc etiam sensui contradicit; apparet enim in hoc sacramento aliquid quantum, prius unum existens, postea in multa partitum, quod quidem oportet esse subjectum fractionis. Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile; secundo quia est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est (quæst. LXXVI, art. 3), quod quidem est contra rationem ejus quod frangitur. — Unde relinquitur quod fractio sit, sicut in subjecto, in quantitate dimensionis panis, sicut et alia accidentia; et sicut species sacramentales sunt sacramentum corporis Christi veri, ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicæ passionis, quæ fuit in corpore Christi vero.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in speciebus sacramentalibus remanet *rara* et *densum*, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 3), ita etiam remanet ibi porositas, et per consequens frangibilitas.

Ad secundum dicendum, quod densitatem sequitur duritia: et ideo ex quo in speciebus sacramentalibus remanet densitas, consequens est quod remaneat ibi duritia, et per consequens sonabilitas.

Ad tertium dicendum, quod illud quod manducatur in propria specie, ipsum et frangitur et masticatur in sua specie; corpus autem Christi non manducatur in sua specie ⁸, sed in specie sacramen-

(3) De anima, lib. II, text. 77.

(4) Quæ habetur cap. Ego Berengarius, De consecrat. dist. 2.

(5) Ita cum Mss. Alc., Tarrac., Camer., Paris., editi passim. Al. additur, *neque substantia vini*.

(6) Sensibilia communia ea sunt quæ a pluribus sensibus percipi possunt, ut figura quæ ab oculis et tactu percipi potest. (7) Text. 64.

(8) Hinc quoque cecinit in officio Sacramenti:

tali. Unde et super illud Joan. vi: *Caro non prodest quidquam*, dicit Augustinus ¹: "Hoc est intelligendum secundum illos qui carnaliter intelligebant: carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur." Et ideo ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem. Et hoc modo intelligenda est confessio Berengarii, ut fractio et attritio dentium referatur ad speciem sacramentalem, sub qua vere est corpus Christi.

ART. VIII. — UTRUM ALIQUIS LIQUOR POSSIT VINO CONSECRATO COMMISERI.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. 1, art. 2, quæst. vi, et quod. x, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vino consecrato non possit aliquis liquor misceri. Omne enim quod permiscetur alicui, recipit qualitatem ipsius. Sed nullus liquor potest recipere qualitatem sacramentalium specierum, quia accidentia illa sunt sine subjecto, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo videtur quod nullus liquor possit permisceri speciebus sacramentalibus vini.

2. Præterea, si aliquis liquor permisceatur illis speciebus, oportet quod ex his fiat aliquid unum. Sed non potest fieri aliquid unum neque ex liquore, qui est substantia, et speciebus sacramentalibus, quæ sunt accidentia; neque ex liquore et sanguine Christi, qui ratione suæ incorruptibilitatis neque additionem recipit, neque diminutionem. Ergo nullus liquor potest admisceri vino consecrato.

3. Præterea, si aliquis liquor admisceatur vino consecrato, videtur quod etiam ipsum efficiatur consecratum; sicut aqua quæ admiscetur aquæ benedictæ, efficitur benedicta. Sed vinum consecratum est vere sanguis Christi. Ergo etiam liquor permixtus esset sanguis Christi, et ita aliquid fieret sanguis Christi aliter quam per consecrationem, quod est inconveniens. Non ergo vino consecrato potest aliquis liquor permisceri.

4. Præterea, si duorum unum totaliter corrumpatur, non erit mixtio, ut dicitur ². Sed ad permixtionem cujuscumque liquoris videtur corrumpi totalis species sacramentalis vini, ita quod sub

ea desinat esse sanguis Christi, tum quia magnum et parvum sunt differentiæ quantitatis, et diversificant ipsam, sicut album et nigrum colorem; tum etiam quia liquor permixtus, cum non habeat obstaculum, videtur undique diffundi per totum, et ita desinit ibi esse sanguis Christi, qui non est ibi simul cum alia substantia. Non ergo aliquis liquor potest permisceri vino consecrato.

Sed *contra* est quod ad sensum patet alium liquorem vino permisceri posse post consecrationem, sicut et ante.

CONCLUSIO. — Potest vino consecrato permisceri liquor, nonnunquam in tanta quantitate ut vini species mutetur in aliam, et desinat ibi esse sanguis Christi: aut etiam in tam modica quantitate, ut non varietur species, et ibi adesse possit sanguis Christi.

Respondeo dicendum quod istius quæstionis veritas manifesta est ex præmissis. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst. ad 4, et art. 5 ad 2), quod species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiæ, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia, si ibi præsens existeret. Manifestum est autem quod si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri. — Hujus tamen permixtionis diversus esset effectus et secundum formam liquoris, et secundum quantitatem. Si enim permisceretur aliquis liquor in tanta quantitate quod posset diffundi per totum vinum, totum fieret permixtum; quod autem est commixtum ex duobus, neutrum miscibile est, sed utrumque transit in quoddam tertium ex his compositum: unde sequeretur quod vinum prius existens non remaneret. Sed si liquor permixtus esset alterius speciei, puta si permisceretur aqua, solveretur species vini, et esset liquor alterius speciei. Si autem esset ejusdem speciei liquor adjunctus, puta si vinum permisceretur vino, remaneret quidem eadem species, sed non remaneret idem numero vinum, quod declarat diversitas accidentium: puta si unum vinum esset album, et aliud rubeum. Si vero liquor adjunctus esset tam parvæ quantitatis,

• A sumente non concisus (Christus), non fractus, non divisus, integer accipitur. •

(1) Tract. 27 in Joan. inter princ. et med.
(2) De generatione, lib. 1, text. 32 et seq.

quod non posset perfundi per totum, non fieret totum vinum permixtum, sed aliqua pars ejus; quæ quidem non remaneret eadem numero propter permixtionem extraneæ materiæ, remaneret tamen eadem specie non solum si parvus liquor permixtus esset ejusdem speciei, sed etiam si esset alterius speciei, quia gutta aquæ multo vino permixta transit in speciem vini, ut dicitur¹. — Manifestum est autem ex prædictis (art. 4 huj. quæst. et quæst. LXXVI, art. 6 ad 3), quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illæ species manent eadem numero; consecratur enim hic panis, et hoc vinum. Unde si fiat tanta permixtio liquoris cujuscunque quod pertingat ad totum vinum consecratum, et fiat permixtum, erit aliud numero, et non remanebit ibi sanguis Christi; si vero fiat tam parva alicujus liquoris adjunctio quod non possit diffundi per totum, sed usque ad aliquam partem specierum, desinet esse sanguis Christi sub illa parte vini consecrati, remanebit tamen sub alia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Innocentius III dicit in quadam Decretali², quod "ipsa accidentia vinum appositum videntur afficere, quia si aqua fuerit apposita, vini saporem assumit. Contingit igitur accidentia mutare subiectum, sicut et subiectum contingit accidentia permutare; cedit quippe natura miraculo, et virtus supra consuetudinem operatur." Hoc tamen non est sic intelligendum, quasi idem numero accidens quod prius fuit in vino ante consecrationem, postmodum fiat in vino appposito, sed talis permutatio fit per actionem; nam accidentia vini remanentia retinent actionem substantiæ, secundum prædicta (in corp. art.), et ita immutando efficiunt liquorem appositum.

Ad *secundum* dicendum, quod liquor appositus vino consecrato nullo modo miscetur substantiæ sanguinis Christi; miscetur tamen speciebus sacramentalibus, ita tamen quod permixtione facta, corrumpuntur prædictæ species vel in toto vel in parte, secundum modum quo

supra dictum est (art. 5 hujus quæst.). quod ex speciebus illis potest aliquid generari; et si quidem corrumpantur in toto, nulla jam remanet quæstio, quia totum erit uniforme; si autem corrumpantur in parte, erit quidem una dimensio secundum continuitatem quantitatis, non tamen una secundum modum essendi, quia una pars ejus crit sine subiecto, alia erit in subiecto; sicut si aliquod corpus constituatur ex duobus metallis, erit unum corpus secundum rationem quantitatis, non tamen unum secundum speciem materiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Innocentius III dicit in Decretali prædicta, "si post consecrationem calicis aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, neque sanguini commiscetur, sed accidentibus prioris vini commixtum, corpori quod sub eis latet undique circumfunditur, non madidans circumfusum." Quod quidem intelligendum est quando non fit tanta permixtio liquoris extranei, quod sanguis Christi desinat esse sub toto; tunc enim dicitur undique circumfundi, non quia tangat sanguinem Christi secundum ejus proprias dimensiones, sed secundum dimensiones sacramentales, sub quibus continetur. Nec est simile de aqua benedicta³, quia illa benedictio nullam immutationem facit circa substantiam aquæ, sicut facit consecratio vini.

Ad *quartum* dicendum, quod quidam posuerunt quod quantumcumque parva fiat extranei liquoris permixtio, substantia sanguinis Christi desinit esse sub toto, et hoc ratione inducta, quæ tamen non cogit, quia magnum et parvum diversificant quantitatem dimensionum, non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad determinationem mensuræ. Similiter etiam liquor appositus adeo potest esse parvus, quod sua parvitate impeditur ne diffundatur per totum, et non solis dimensionibus⁴; quæ licet sint siue subiecto, tamen obstant alteri liquori, sicut et substantia, si ibi adesset, secundum ea quæ præmissa sunt.

(1) De generatione lib. 1, text. 34. 39 et 88.

(2) Quæ habetur cap. Cum Martia, De celebr. missar.

(3) Attamen etiam pro aqua benedicta probabilius videtur quod aqua adjuncta minor esse debeat quam aqua sancta, et quod si sancta ad-

deretur major vel æqualis, neutra esset sancta. Quod et S. Bonaventura significavit requirens (dist. 12, art. 2, qu. II) ut aqua non benedicta apponatur *proportionaliter* benedictæ.

(4) Al., et non solum dimensionibus.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE FORMA SACRAMENTI EUCHARISTIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de forma hujus sacramenti; et circa hoc queruntur sex: 1. Quæ sit forma hujus sacramenti. — 2. Utrum sit conveniens forma consecrationis panis. — 3. Utrum sit conveniens forma consecrationis sanguinis. — 4. De virtute utriusque formæ. — 5. De veritate locutionis. — 6. De comparatione unius formæ ad aliam.

ART. I. — UTRUM HÆC SIT FORMA HUIUS SACRAMENTI: HOC EST CORPUS MEUM; ET: HIC EST CALIX SANGUINIS MEI.

De his etiam Sent. iv, dist. 8, quæst. ii, art. 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit forma hujus sacramenti: *Hoc est corpus meum*; et: *Hic est calix sanguinis mei*. Illa enim verba videntur pertinere ad formam hujus sacramenti, quibus Christus corpus suum et sanguinem consecravit. Sed Christus ante benedixit panem acceptum, et postea dixit: *Accipite et comedite; hoc est corpus meum*, ut habetur Matth. xxvi, vers. 26; et similiter fecit de calice. Ergo prædicta verba non sunt forma hujus sacramenti.

2. Præterea, Eusebius Emissenus dicit¹, quod "invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit, dicens: *Accipite et comedite; hoc est corpus meum*. " Ergo totum hoc videtur pertinere ad formam hujus sacramenti, et eadem ratio est de verbis pertinentibus ad sanguinem.

3. Præterea, in forma baptismi exprimitur persona ministri et actus ejus, cum dicitur: *Ego te baptizo*. Sed in præmissis verbis nulla fit mentio de persona ministri, nec de actu ejus. Ergo non est conveniens forma sacramenti.

4. Præterea, forma sacramenti sufficit ad perfectionem sacramenti; unde sacramentum baptismi quandoque perfici potest solis verbis formæ prolatis, omnibus aliis prætermisissis. Si ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti, videtur quod aliquando possit hoc sacramentum perfici his solis verbis prolatis, et omnibus aliis prætermisissis quæ in missa dicuntur; quod tamen vi-

detur esse falsum, quia ubi verba alia prætermitterentur, prædicta verba acciperentur ex persona sacerdotis proferentis, in cuius corpus et sanguinem panis et vinum non convertuntur. Non ergo prædicta verba sunt forma hujus sacramenti.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit²: "Consecratio fit verbis et sermonibus Domini Jesu: nam per reliqua omnia quæ dicuntur, laus Deo defertur, oratio præmittitur pro populo, pro regibus, pro cæteris; ubi autem venit ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos utitur, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. "

CONCLUSIO. — Conveniens est forma sacramenti Eucharistiæ, quam Christus expressit: *Hoc est corpus meum*, et: *Hic est calix sanguinis mei*.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus: primo quidem, quantum ad hoc quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ; alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiæ consecratæ. Secundo quia in aliis sacramentis consecratio materiæ consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quamdam spiritualem virtutem, quæ per ministrum, qui est instrumentum animatum, potest ad instrumenta inanimata procedere; sed in hoc sacramento consecratio materiæ consistit in quadam miraculosa conversione substantiæ, quæ a solo Deo perfici potest; unde minister in hoc sacramento perficiendo non habet alium actum nisi prolationem verborum. Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma hujus sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus: primo quidem, quia formæ aliorum sacramentorum important usum materiæ, puta baptismationem vel consignationem; sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiæ, quæ in transubstantiatione consistit, puta cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Hic est calix sanguinis mei*. Secundo quia formæ alio-

secratoria. Hos errores varios profligarunt concil. Florent. et concil. Tridentinum.

(2) Rom. v de Pascha, quæ incipit: *Magnitudo celest.*, a princ.

(3) De sacramentis, lib. iv, cap. 4, a princ.

(1) Circa Eucharistiæ formam varie erraverunt hæretici. Bucerus vult nulla verba esse proferenda, Calvinus esse proferenda recitative tantum ad fidem excitandam, Lutherus contendit hæc etiam verba: *Qui pridie*, etc. esse con-

rum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur: *Ego te baptizo*, vel: *Ego te confirmo*, etc.; sive per modum imperantis, sicut cum in sacramento ordinis dicitur: *Accipe potestatem*, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremæ unctionis dicitur: *Per istam unctionem et nostram intercessionem*, etc. Sed forma hujus sacramenti proferitur quasi ex persona ipsius Christi loquentis¹, ut detur intelligi quod minister in perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod proferat verba Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Christus qui habebat potestatem excellentiæ in sacramentis, absque omni forma verborum hoc sacramentum perfecit et postea verba protulit, sub quibus alii postmodum consecrarent. Quod videntur sonare verba Innoc. III, dicentis²: "Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit, sub qua posterius benedicerent." Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus benedixit, quæ quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde prædicta verba Innocentii sunt opinative magis dicta quam determinative³. Quidam autem dixerunt quod benedictio illa facta est quibusdam aliis verbis vobis ignotis. Sed nec hoc stare potest, quia benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum quæ tunc acta sunt; unde si tunc per hæc verba non est facta consecratio, nec modo fieret. Et ideo alii dixerunt quod illa benedictio eisdem etiam verbis facta est quibus modo fit; sed Christus ea bis protulit, primo quidem secrete ad consecrandum, secundo manifeste ad iustruendum. Sed nec hoc stare potest, quia sacerdos consecrat, proferens hæc verba, non ut a Christo in occulta benedictione dicta, sed ut publice prolata. Unde cum non habeant

vim hujusmodi verba, nisi ex Christi prolatione, videtur quod etiam Christus manifeste ea proferens consecraverit. Et ideo alii dixerunt quod Evangelistæ non semper eundem ordinem in recitando servaverunt, quo res sunt gestæ, ut patet per Augustinum⁴. Unde intelligendum est ordinem rei gestæ sic exprimi posse: *Accipiens panem benedixit, dicens: Hoc est corpus meum, et deinde fregit, et dedit discipulis suis*. Sed idem sensus haberi potest etiam verbis Evangelii non mutatis. Nam hoc participium, *dicens*, concomitantiam quamdam importat verborum prolatorum ad ea quæ præcedunt. Non autem oportet quod hæc concomitantia intelligatur solum respectu ultimi verbi prolatis, quasi Christus tunc ista verba protulerit, quando dedit discipulis suis; sed potest intelligi concomitantia respectu totius præcedentis, ut sit sensus: Dum benediceret, frangeret, et daret discipulis suis, hæc verba dixit: *Accipite*, etc.

Ad secundum dicendum, quod in his verbis: *Accipite et comedite*, intelligitur usus materiæ consecratæ, qui non est de necessitate hujus sacramenti, ut supra habitum est (quæst. LXXIV, art. 7). Et ideo nec hæc verba sunt de substantia formæ. Quia tamen ad quamdam perfectionem sacramenti pertinet materiæ consecratæ usus, sicut operatio non est prima, sed secunda perfectio rei, ideo per omnia ista verba exprimitur tota perfectio hujus sacramenti: et hoc modo Eusebius intellexit his verbis confici sacramentum quantum ad primam et secundam perfectionem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramento baptismi minister aliquem actum exercet circa usum materiæ, qui est de essentia sacramenti; quod non est in hoc sacramento; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt hoc sacramentum perfici non posse prædictis verbis prolatis, et aliis prætermisissis, præcipue quæ sunt in canone missæ⁵. Sed hoc patet esse falsum,

(1) Itaque consecratio nulla foret, si sacerdos diceret: *Hoc est corpus Christi, hic est calix sanguinis Christi*. Quia necesse est ut ex persona ipsius Christi verba proferat.

(2) De myster. missæ, lib. IV, cap. 6 in fin.

(3) Hanc opinionem deinde ut certe veram propugnavit Ambrosius Catharinus duobus opusculis quæ ab Concilio Trid. misit; sed huic opinioni nonnulli tantum subscripserunt.

(4) De consensu Evangel. lib. II, cap. 30, 31 et 44.

(5) Græci schismatici dicunt Eucharistiam confici precibus, quas post prolata hæc verba: *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*, fundunt secundum suas liturgias. Hujus erroris patrones præcipui fuerunt Cebesilas, Marcus Ephesinus et Simeon Thessalonicensis, quos confutarunt

tum ex verbis Ambrosii supra inductis (in arg. *Sed cont.*), tum etiam quia canou missæ non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a diversis apposita. Unde dicendum est quod si sacerdos sola verba prædicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut hæc verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis præcedentibus hoc non recitaretur; graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiæ non servans ¹. Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis; defectum autem hujus sacramenti potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit ².

ART. II. — UTRUM HÆC SIT CONVENIENS FORMA CONSECRATIONIS PANIS: HOC EST CORPUS MEUM ³.

De his etiam supra, quæst. LX, art. 8 corp. et quæst. LXXV, art. 2 corp. et infra, qu. LXXXIII, art. 4 ad 1, et quæst. LXXXIV, art. 3 corp. et Sent. IV, dist. 8, quæst. II, art. 1, quæstiunc. I et II, et art. 4, quæst. III, et I. Cor. XI, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis panis: *Hoc est corpus meum*. Per formam enim sacramenti debet exprimi sacramenti effectus. Sed effectus qui fit in consecratione panis, est conversio substantiæ panis in corpus Christi, quæ magis exprimitur per hoc verbum *fit*, quam per hoc verbum *est*. Ergo in forma consecrationis deberet dici: *Hoc fit corpus meum*.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁴: "Sermo Christi hoc conficit sacramentum; quis sermo Christi? hic quo facta sunt omnia. Jussit Dominus, et facta sunt cæli et terra." Ergo et forma hujus sacramenti convenientior esset per verbum imperativum, ut si diceretur: *Hoc sit corpus meum*.

3. Præterea, per subjectum hujus locutionis importatur illud quod convertitur, sicut per prædicatum importatur

conversionis terminus. Sed sicut est determinatum id in quod fit conversio, non enim fit conversio nisi in corpus Christi, ita est determinatum id quod convertitur, non enim convertitur in corpus Christi nisi panis. Ergo sicut ex parte prædicati ponitur nomen, ita ex parte subjecti debet poni nomen, ut dicatur: *Hic panis est corpus meum*.

4. Præterea, sicut id in quod terminatur conversio, est determinatæ naturæ (quia est corpus), ita etiam est determinatæ personæ. Ergo sicut ad determinandam naturam dicitur *corpus*, ita ad determinandam personam deberet dici: *Hoc est corpus Christi*.

5. Præterea, in verbis formæ non debet poni aliquid quod non sit de substantia ejus. Inconvenienter ergo additur in quibusdam libris hæc conjunctio *enim*, quæ non est de substantia formæ.

Sed *contra* est quod Dominus hac forma in consecrando est usus, ut patet Matth. xxvi ⁵.

CONCLUSIO. — Cum forma sacramentalis significare debeat id quod in sacramento efficitur, convenientissima consecrationis forma est, qua usus est Christus: *Hoc est corpus meum*.

Respondeo dicendum quod hæc est conveniens forma consecrationis panis. Dictum est enim (art. præc.), quod hæc consecratio consistit in conversione substantiæ panis in corpus Christi. Oportet autem formam sacramenti significare id quod in sacramento efficitur. Unde et forma consecrationis panis debet significare ipsam conversionem panis in corpus Christi, in qua tria considerantur: scilicet ipsa conversio, et terminus a quo, et terminus ad quem. Conversio autem potest considerari dupliciter: uno modo ut *in fieri*; alio modo ut *in facto esse*. Non autem debuit significari conversio in hac forma ut *in fieri*, sed ut *in facto esse*: primo quidem quia hæc conversio non est successiva, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 7), sed instantanea; in hujusmodi autem mutationibus *fieri* non est nisi *factum esse*.

(4) De sacramentis, lib. IV, cap. 4, a princ.

(5) De illis tantum verbis, *Hoc est corpus meum*, vers. 26, quæ similiter Marc. XIV, 22 exprimuntur; tametsi Luc. XXII, 19 subjungitur etiam *quod pro vobis datur*, sicut et I. Cor. II, 24 quod *pro vobis tradetur*; græce autem *χλῶμενον*, id est, *quod pro vobis frangitur*.

cardinalis Bessarion, opusc. de Eucharistia, et Allatius, lib. III De consensu Orient. et Occident. Eccles., c. 15.

(1) Ita quoque Missale Romanum in rubricis generalibus, cap. De defectibus.

(2) Tract. 26 in Joan.

(3) Hæc verba: *Hoc est corpus meum*, communiter ut sola essentialia formæ consecrationis panis habentur

Secundo quia ita se habent formæ sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formæ artificiales ad representandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis; sicut forma artis in mente ædificatoris est forma domus ædificatæ principaliter, ædificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut *in facto esse*, ad quod fertur intentio. Et quia ipsa conversio exprimitur in hac forma ut *in facto esse*, necesse est quod extrema conversionis significantur, ut se habent *in facto esse* conversionis. Tunc autem terminus *ad quem* habet propriam naturam suæ substantiæ; sed terminus *a quo* non manet secundum suam substantiam, sed solum secundum accidentia quibus sensui subjacet, et ad sensum determinari potest. Unde convenienter terminus conversionis *a quo* exprimitur per pronomen demonstrativum¹ relatum ad accidentia sensibilia, quæ manent; terminus autem *ad quem* exprimitur per nomen significans naturam ejus in quod fit conversio, quod quidem est totum corpus Christi, et non sola caro ejus, ut dictum est (qu. LXXVI, art. 1 ad 2, et art. 2). Unde hæc forma est convenientissima: *Hoc est corpus meum*.

Ad primum ergo dicendum, quod fieri non est ultimus effectus hujus consecrationis, sed *factum esse*, ut dictum est (in corp. art.), et ideo hoc potius exprimi debet in forma.

Ad secundum dicendum, quod sermo Dei operatus est in creatione rerum, qui etiam operatur in hac consecratione, aliter tamen et aliter; nam hic operatur effective et sacramentaliter, id est, secundum vim significationis, et ideo oportet in hoc sermone significari ultimum effectum consecrationis per verbum substantivum indicativi modi et præsentis temporis. Sed in creatione rerum operatus est solum effective, quæ quidem efficientia est per imperium suæ

sapientiæ; et ideo in creatione rerum exprimitur sermo divinus per verbum imperativi modi, secundum illud Gen. 1, vers. 3: *Fiat lux, et facta est lux*.

Ad tertium dicendum, quod terminus *a quo* in ipso facto esse conversionis non retinet naturam suæ substantiæ, sicut terminus *ad quem*. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod per hoc pronomen *meum*, quod includit demonstrationem primæ personæ, quæ est persona loquentis, sufficienter exprimitur persona Christi, ex cujus persona hæc proferuntur, ut dictum est (art. præc.).

Ad quintum dicendum, quod hæc conjunctio *enim* apponitur in hac forma secundum consuetudinem Romanæ Ecclesiæ, a B. Petro apostolo derivatam; et hoc propter continuationem ad verba præcedentia; et ideo non est de forma, sicut nec verba præcedentia formam².

ART. III. — UTRUM HÆC SIT CONVENIENS FORMA CONSECRATIONIS VINI: HIC EST CALIX SANGUINIS MEI, ETC.³

De his etiam Sent. IV, dist. 8, quæst. II, art. 3, quæstiunc. I et III.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit conveniens forma consecrationis vini: *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Sicut enim panis convertitur in corpus Christi ex vi consecrationis, ita et vinum in sanguinem Christi, sicut ex prædictis patet (quæst. LXXVI, art. 1, 2 et 3). Sed in forma consecrationis panis ponitur in recto corpus Christi, nec aliquid aliud additur. Inconvenienter ergo in hac forma ponitur sanguis Christi in obliquo, et additur calix in recto, cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*.

2. Præterea, non sunt majoris efficacæ verba quæ proferuntur in consecratione panis, quam ea quæ proferuntur in consecratione vini, cum utraque sint verba Christi. Sed statim dicto: *Hoc est corpus meum*, est perfecta consecratio panis. Ergo statim cum dictum est: *Hic est calix sanguinis mei*, est per-

(1) Quod si quis, ait Sylvius, loco pronominis *hoc* diceret *istud*, forma valeret, non vero si diceret *illud*, quia *istud* demonstrat rem præsentem, non autem *illud*. Si diceret hoc adverbialiter, nihil fieret, quia non significaretur mutatio substantialis.

(2) Attamen qui illum aut verba præcedentia voluntarie omitteret graviter peccaret, contra

Ecclesiæ ritum præceptumque. Nam in re tam gravi, ait S. Alphonsus, non videtur levis materia quæcumque levis mutatio deliberate apposta (Theolog. moral. lib. VI, n. 220).

(3) Ea est forma consecrationis vini: *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

fecta consecratio sanguinis; et ita ea quæ sequuntur non videntur esse de substantia formæ, præsertim cum pertineant ad proprietates hujus sacramenti.

3. Præterea, testamentum novum pertinere videtur ad internam inspirationem, ut patet ex hoc quod Apostolus ¹ introducit verba quæ habentur Jerem. cap. xxxi, 31: *Consummabo super domum Israel testamentum novum.... dando leges meas in mentem eorum*. Sacramentum autem exterius visibiliter agitur. Inconvenienter ergo in forma sacramenti dicitur, *novi Testamenti*.

4. Præterea, novum dicitur aliquid ex eo quod est prope principium sui *esse*. Æternum autem non habet principium sui *esse*. Ergo inconvenienter dicitur, *novi et æterni*, quia videtur contradictionem implicare.

5. Præterea, occasiones erroris sunt hominibus subtrahendæ, secundum illud Isa. lvii, 14: *Auferte offendicula de via populi mei*. Sed quidam erraverunt, æstimantes mystice solum esse corpus et sanguinem Christi in hoc sacramento. Ergo in hac forma inconvenienter ponitur, *Mysterium fidei*.

6. Præterea, supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 3 ad 3), quod sicut baptismus est sacramentum fidei, ita Eucharistia est sacramentum charitatis. Ergo in hac forma magis debet poni charitas quam fides.

7. Præterea, totum hoc sacramentum, et quantum ad corpus, et quantum ad sanguinem, est memoriale dominicæ passionis, secundum illud I. Cor. xi, 26: *Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis*. Non ergo magis debuit in forma consecrationis sanguinis fieri mentio de passione Christi et ejus fructu quam in forma consecrationis corporis, præsertim cum ² Dominus dixerit: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* ³.

8. Præterea, passio Christi, ut supra habitum est (qu. xlviii et xlix, art. 2),

ad sufficientiam profuit omnibus; quantum vero ad efficientiam profuit multis. Debit ergo dici: *Qui effundetur pro omnibus*, aut *pro multis*, sine hoc quod adderetur, *pro vobis*.

9. Præterea, verba quibus hoc sacramentum conficitur, efficaciam habent ex institutione Christi. Sed nullus Evangelista recitat, Christum hæc omnia verba dixisse. Ergo hæc non est conveniens forma consecrationis vini.

Sed *contra* est quod Ecclesia ab apostolis instructa utitur hac forma in consecratione vini ⁴.

CONCLUSIO. — Conveniens forma consecrationis vini ea est, qua usus est Christus, videlicet, *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

Respondeo dicendum quod circa hanc formam est duplex opinio: quidam enim dixerunt quod de substantia formæ hujus est hoc solum quod dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, non autem ea quæ sequuntur. Sed hoc videtur inconvenienti, quia ea quæ sequuntur sunt quedam determinationes prædicati, id est, sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem ejusdem locutionis ⁵. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod *omnia sequentia sunt de substantia formæ usque ad hoc quod postea sequitur: Hæc quotiescumque feceritis*, quod pertinet ad usum hujus sacramenti; unde non est de substantia formæ. Et inde est quod sacerdos eodem ritu et modo, scilicet tenendo calicem in manibus, omnia hæc verba profert. Lucæ etiam xxii interponunt verba sequentia verbis præmissis, cum dicitur: *Hic calix novum testamentum est in meo sanguine*. Dicendum est ergo quod omnia prædicta verba sunt de substantia formæ, sed per prima verba, cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, significatur ipsa conversio vini in sanguinem, eo modo quo dictum est (art. præc.), in forma consecrationis panis; per verba

(1) Hebr. viii, 8.

(2) Luc. xxii, 19.

(3) Vulgata, *datur*.

(4) Matth. xxvi, 27 sic tantum: *Hic est sanguis meus novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Ut et Marci xiv, 24 *in sanguine meo qui pro vobis fundetur*; ut et I. Cor. cap. xi, 25: *Hic calix novum Testamentum est in meo sanguine*.

(5) Circa hanc quæstionem controversia est inter theologos. Partem affirmativam tenent plures et insignes Thomistæ: negativam alii etiam Thomistæ, et inter se do mente S. Thomæ, qui videtur utrique sententiæ favere, contendunt. Sed nobis videtur probabilius, hæc sola verba: *Hic est calix sanguinis mei*, vel *Hic est sanguis meus*, esse formæ calicis essentialia.

autem sequentia designatur virtus sanguinis effusi in passione, quæ operatur in hoc sacramento, quæ quidem ad tria ordinatur: primo quidem et principaliter ad adipiscendam æternam hæreditatem, secundum illud Hebr. x, 19: *Habentes fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi*; et ad hoc designandum dicitur: *Novi et æterni Testamenti*. Secundo ad justitiam gratiæ, quæ est per fidem, secundum illud Rom. iii, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius; ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi*; et quantum ad hoc subditur, *Mysterium fidei*. Tertio autem ad removendum impedimenta utriusque prædictorum, scilicet peccata, secundum illud Hebr. ix, 14: *Sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis*, id est a peccatis; et quantum ad hoc subditur: *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*¹.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur: *Hic est calix sanguinis mei*, est locutio figurativa, et potest dupliciter intelligi: uno modo secundum metonymiam, qua ponitur continens pro contento, ut sit sensus: "Hic est sanguis meus contentus in calice, de quo fit hic mentio, quia sanguis Christi in hoc sacramento consecratur, inquantum est potus fidelium, quod non importatur in ratione sanguinis; et ideo oportuit hoc designari per vas huic usui accommodatum. Alio modo potest intelligi secundum metaphoram, prout per calicem similitudinarie intelligitur passio Christi, quæ ad similitudinem calicis inebriat, secundum illud Thren. iii, 15: *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absinthio*; unde et ipse Dominus passionem suam calicem nominat², dicens: *Transeat a me calix iste*; ut sit sensus: *Hic est calix passionis meæ, de qua fit mentio in sanguine seorsum a corpore consecrato*; quia separatio sanguinis a corpore fuit per passionem.

Ad secundum dicendum, quod quia, ut dictum est (in solut. præc. et qu. lxxvi, art. 2 ad 1), sanguis seorsum consecratus expresse passionem Christi repræsentat, ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de effectu passionis, quam in

consecratione corporis, quod est passionis subjectum, quod etiam designatur in hoc quod Dominus dicit: *Quod pro vobis tradetur*; quasi diceret: "quod pro vobis passioni subjicietur."

Ad tertium dicendum, quod testamentum est dispositio hæreditatis. Hæreditatem autem cælestem disposuit Deus hominibus dandam per virtutem sanguinis Jesu Christi; quia, ut dicitur Hebr. ix, 16, *ubi est testamentum, mors necesse est intercedat testatoris*. Sanguis autem Christi dupliciter est hominibus exhibitus: primo quidem in figura, quod pertinet ad vetus Testamentum; et ideo Apostolus ibidem concludit: *Unde nec primum Testamentum sine sanguine dedicatum est*, quod patet ex hoc quod, sicut dicitur Exodi xxiv, *lecto omni mandato legis a Moyse, omnem populum aspersit, dicens: Hic est sanguis Testamenti quod mandavit ad vos Deus*. Secundo autem est exhibitus in rei veritate, quod pertinet ad novum Testamentum; et hoc est quod Apostolus ibidem præmittit dicens: *Ideo novi Testamenti mediator est (Christus), ut, morte intercedente, repromissionem accipiant, qui vocati sunt, æternæ hæreditatis*. Dicitur ergo: *Hic sanguis novi Testamenti*, quia jam non in figura, sed in veritate exhibetur; unde subditur: *Qui pro vobis effundetur*. Interna autem inspiratio ex hujus sanguinis virtute procedit, secundum quod passione Christi justificamur.

Ad quartum dicendum, quod hoc Testamentum est novum ratione exhibitionis; dicitur autem æternum tam ratione æternæ Dei præordinationis, quam etiam ratione æternæ hæreditatis, quæ per hoc Testamentum disponitur: ipsa etiam persona Christi, cujus sanguine Testamentum disponitur, est æterna.

Ad quintum dicendum, quod *mysterium* hic ponitur, non quidem ad excludendam rei veritatem, sed ad ostendendam occultationem, quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento, et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri Testamento.

Ad sextum dicendum, quod dicitur *mysterium fidei*, quasi fidei objectum, quia quod sanguis Christi secundum veritatem sit in hoc sacramento, sola fide

(1) In praxi, ait S. Alphonsus, certum est quod sacerdos graviter peccaret, si non proferret omnia illa quæ in consecratione calicis habentur;

et si forte tantum prima verba dixisset, deberet utique sub conditione integram repetere formam. (2) Matth. xxvi, 39.

tenetur. Ipsa etiam Christi passio per fidem justificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei, quia est quædam fidei protestatio. Hoc autem est sacramentum charitatis, quasi figurativum et effectivum.

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut dictum est (in respons. ad 2), sanguis scorum consecratus a corpore expressius repræsentat passionem Christi; et ideo potius in consecratione sanguinis fit mentio de passione Christi et fructu ipsius, quam in consecratione corporis.

Ad *octavum* dicendum, quod sanguis passionis Christi non solum habet efficaciam in Judæis electis, quibus exhibitus est sanguis veteris Testamenti, sed etiam in gentilibus; nec solum in sacerdotibus, qui hoc faciunt sacramentum, vel aliis qui sumunt, sed etiam in illis pro quibus offertur. Et ideo signanter dicit, *pro vobis*, Judæis, et *pro multis*, scilicet gentilibus; vel *pro vobis* manducantibus, et *pro multis*, pro quibus offertur.

Ad *nonum* dicendum, quod Evangelistæ non intendebant tradere formas sacramentorum, quas in primitiva Ecclesia oportebat esse occultas, ut dicit Dionysius¹; sed intenderunt historiam de Christo texere. Et tamen hæc omnia fere verba ex diversis Scripturæ locis accipi possunt. Nam quod dicitur: *Hic est calix*, habetur Luc. xxii, et I. Cor. xxi; Matth. autem xxvi dicitur: *Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Quod autem additur *æterni*, et iterum, *mysterium fidei*, ex traditione Domini habetur², quæ ad Ecclesiam per Apostolos pervenit, secundum illud I. Cor. xi, 23: *Ego accepi a Domino, quod et tradidi vobis*; ut et I. Timoth. iii, 9: *Habentes mysterium fidei*.

(1) In fine ecclesiast. Hierarch.

(2) « Sarebbe un grandissimo errore, ait DD. Gousset, sostituire un'altra forma encaristica a quella del Messale romano, sotto pretesto che questa non è interamente tratta dalla S. Scrittura, di sopprimere, ad esempio, le parole *æterni* e *mysterium fidei*, che abbiamo dalla tradizione. »

(3) Affirmative respondet S. Doctor; quod est consentaneum opinioni qua docuit sacramenta novæ legis gratiam producere non tantum moraliter, sed physice. Cf. quod dictum est qu. lxii, art. 1.

(4) Orth. fid. lib. iv, cap. 14 circa med.

(5) De sacramentis, lib. iv, cap. 4, ante med.

(6) Ibid.

ART. IV. — UTRUM PRÆDICTIS VERBIS FORMARUM INSIT ALIQUA VIS CREATA EFFECTIVA CONSECRATIONIS³.

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 4, quæst. ii, dist. 8, qu. ii, art. 3. et dist. 10, in Expos. litt. ad 6 et 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictis verbis formarum non insit aliqua vis creata effectiva consecrationis. Dicit enim Damascenus⁴: « Sola virtute Spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. » Sed virtus Spiritus sancti est virtus increata. Ergo nulla virtute creata horum verborum conficitur hoc sacramentum.

2. Præterea, opera miraculosa non fiunt aliqua virtute creata, sed sola virtute divina, ut in prima parte habitum est (quæst. cx, art. 4). Sed conversio panis et vini in corpus et sanguinem Christi est opus non minus miraculosum quam creatio rerum, vel etiam formatio corporis Christi in utero virginali; quæ quidem nulla virtute creata fieri potuerunt. Ergo neque hoc sacramentum consecratur aliqua virtute creata dictorum verborum.

3. Præterea, prædicta verba non sunt simplicia, sed ex multis composita; nec simul, sed successive proferuntur. Conversio autem prædicta, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 7), fit in instanti; unde oportet quod fiat per simplicem virtutem. Non ergo fit per virtutem horum verborum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit⁵: « Si tanta est vis in sermone Domini Jesu, ut inciperent esse quæ non erant, quanto magis operatorius est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur? » Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, « quia sermo Christi in aliud creaturam mutat, » ut⁶ subjungit.

CONCLUSIO. — Cum Eucharistiæ sacramentum cæteris sit dignius, verba formalia hujus sacramenti necesse est habere virtutem quamdam creatam consecrationis effectivam.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt nullam virtutem creatam esse nec in prædictis verbis ad transubstantiationem faciendam, nec etiam in aliis sacramentorum formis, vel etiam in ipsis sacramentis ad inducendos sacramentorum effectus; quod, sicut supra habitum est (quæst. lxii, art. 1, 3 et 4), et

dictis sanctorum repugnat, et derogat dignitati sacramentorum novæ legis. — Unde cum hoc sacramentum sit præ cæteris dignius, sicut supra dictum est (quæst. LXV, art. 3), consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quædam virtus ¹ creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est (qu. LXII, art. 1, 3 et 4). Cum enim hæc verba ex persona Christi proferantur, ex ejus mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cætera ejus facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra dictum est (ibid.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur sola virtute Spiritus sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in forma hujus sacramenti; sicut cum dicitur: "Solus faber facit cultellum,," non excluditur virtus martelli.

Ad *secundum* dicendum, quod opera miraculosa nulla creatura potest facere quasi agens principale; potest tamen ea facere instrumentaliter, sicut ipse tactus manus Christi sanavit leprosum. Et per hunc modum verba Christi convertunt panem in corpus Christi. Quod quidem fieri non potuit in conceptione corporis Christi, qua corpus Christi formabatur, ut aliquid a corpore Christi procedens haberet instrumentalem virtutem ad ipsius corporis formationem. In creatione etiam non fuit aliquod extremum, in quod instrumentalis actio creaturæ posset terminari. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod prædicta verba, quibus fit consecratio, sacramentaliter operantur; unde vis conversiva, quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia; et hæc virtus est simplex ratione simplicis significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quædam compositio.

(1) Quæ virtus non intelligenda est per modum habitus, sed per modum usus et ministerii, ut dictum est (art. 1 et 4 qu. LXII).

ART. V. — UTRUM PRÆDICTÆ LOCUTIONES SINT VERÆ ².

De his etiam Sent. IV, dist. 13, quæst. II, art. 1, quæst. IV.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ locutiones non sint veræ. Cum enim dicitur: *Hoc est corpus meum*, ly *hoc* est demonstrativum substantiæ. Sed secundum prædicta (art. 2 hujus quæst.), quando profertur hoc pronomen *hoc*, adhuc est ibi substantia panis, quia transubstantiatio fit in ultimo instanti prolationis verborum. Sed hæc est falsa: *Panis est corpus Christi*. Ergo et hæc est falsa: *Hoc est corpus meum*.

2. Præterea, hoc pronomen, *hoc*, facit demonstrationem ad sensum. Sed species sensibiles, quæ sunt in hoc sacramento, neque sunt ipsum corpus Christi, neque accidentia corporis Christi. Ergo hæc locutio non potest esse vera: *Hoc est corpus meum*.

3. Præterea, hæc verba, sicut dictum est (art. præc.), sua significatione efficiunt conversionem panis in corpus Christi. Sed causa effectiva præintelligitur effectui. Ergo significatio horum verborum præintelligitur conversioni panis in corpus Christi. Sed ante conversionem hæc est falsa: *Hoc est corpus meum*. Ergo simpliciter est judicandum quod sit falsa; et eadem ratio est de hac locutione: *Hic est calix sanguinis mei*, etc.

Sed *contra* est quod hæc verba proferuntur ex persona Christi, qui de se dicit ³: *Ego sum veritas*.

CONCLUSIO. — Cum verba consecrationis virtutem habeant efficiendi id quod significant, et hæc dictio, *hoc*, substantiam demonstret absque determinatione propriæ naturæ, ipsa verissima esse credendum est.

Respondeo dicendum quod circa hoc multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod in hac locutione: *Hoc est corpus meum*, hæc dictio *hoc* importat demonstrationem ut conceptam, et non ut exercitam, quia tota ista locutio sumitur materialiter, cum recitative proferatur: recitat enim sacerdos Christum dixisse: *Hoc est corpus meum*. Sed hoc stare non potest, quia secundum hoc verba hæc non applicarentur ad mate-

(2) Affirmative respondet S. Doctor; quod patet ex dictis art. 2 et 3. (3) Joan. XIV, 6.

riam corporalem præsentem, et ita non perficeretur sacramentum. Dicit enim Augustinus ¹: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum." Et præterea ex hoc totaliter non evitatur difficultas hujus quæstionis, quia eadem rationes manent circa primam prolationem, qua Christus hæc verba protulit. Quare manifestum est quod non materialiter, sed significative sumebantur. Et ideo dicendum est quod etiam quando proferuntur a sacerdote, significative ², et non tautum materialiter sumuntur. Nec obstat quod sacerdos ea recitative profert quasi a Christo dicta, quia propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu caruis suæ vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quæ Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia futura sæcula, ita etiam ex prolatione ipsius Christi hæc verba virtutem consecrativam sunt consecuta, a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea præsentialiter proferret. — Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio *hoc* in hac locutione facit demonstrationem non ad sensum, sed ad intellectum, ut sit sensus: *Hoc est corpus meum*, id est, significatum per hoc, *est corpus meum*. Sed nec hoc stare potest, quia cum in sacramentis hoc efficiatur quod significatur, non fieret per hanc formam ut corpus Christi sit in hoc sacramento secundum veritatem, sed solum sicut in signo, quod est hæreticum ³, ut supra dictum est (q. lxxv, art. 1). Et ideo alii dixerunt quod hæc dictio *hoc* facit demonstrationem ad sensum; sed intelligitur hæc demonstratio non pro illo instanti locutionis quo profertur hæc dictio, sed pro ultimo instanti locutionis; sicut cum aliquis dicit: *Nunc taceo*, hoc adverbium *nunc* facit demonstrationem pro instanti immediate sequenti locutionem; est enim sensus: *Statim his verbis dictis taceo*. Sed nec hoc stare potest, quia secundum hoc hujus locutionis esset sensus: *Corpus meum est corpus meum*, quod prædicta locutio non facit, quia hoc fuit etiam ante prolationem verborum; unde nec hoc prædicta locutio significat. — Et ideo aliter dicendum est quod, sicut præ-

dictum est (art. præc.), hæc locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quæ habent solum vim significativam, et non factivam, sicut comparatur conceptio intellectus practici, quæ est factiva rei, conceptioni intellectus nostri speculativi, quæ est accepta a rebus; nam "voces sunt signa intellectuum," secundum Philosophum ⁴. Et ideo sicut conceptio intellectus practici non præsupponit rem conceptam, sed facit eam, ita veritas hujus locutionis non præsupponit rem significatam, sed facit eam; sic enim se habet verbum Dei ad res factas per Verbum. Hæc autem conversio non fit successive, sed in instanti, sicut dictum est (q. lxxv, art. 7). Et ideo oportet quidem intelligere prædictam locutionem secundum ultimum instans prolationis verborum, non tamen ita quod præsupponatur ex parte subjecti id quod est terminus conversionis, scilicet quod corpus Christi sit corpus Christi; neque etiam illud quod fuit ante conversionem, scilicet panis; sed id quod communiter se habet quantum ad utrumque, scilicet contentum in generali sub istis speciebus. Non enim faciunt hæc verba quod corpus Christi sit corpus Christi, neque quod panis sit corpus Christi, sed quod contentum sub his speciebus, quod prius erat panis, sit corpus Christi. Et ideo signanter non dicit Dominus: *Hic panis est corpus meum*, quod esset secundum intellectum secundæ opinionis; neque: *Hoc corpus meum est corpus meum*, quod esset secundum intellectum tertiæ. Sed in generali: *Hoc est corpus meum*, nullo nomine apposito a parte subjecti, sed solo pronome, quod significat substantiam in communi, sine qualitate, id est, forma determinata.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc dictio *hoc* demonstrat substantiam, sed absque determinatione propriæ naturæ, sicut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *hoc* non demonstrat ipsa accidentia, sed substantiam sub accidentibus contentam, quæ primo fuit panis, postea est corpus Christi, quod licet

(1) Super Joan. tract. 80, a med.

(2) Probabile est quod verba consecratoria operentur nequo ut vera neque ut falsa, sed inquantum significativa,

(3) Quem errorem renovarunt recentiores hæretici qui volunt corpus Christi non esse in Eucharistia, nisi tanquam in signo.

(4) Perih. lib. 1, in princ.

non informetur his accidentibus, tamen sub eis continetur.

Ad *tertium* dicendum, quod significatio hujus locutionis præintelligitur rei significatæ ordine naturæ, sicut causa naturaliter est prior effectui, non tamen ordine temporis, quia hæc causa simul habet secum suum effectum, et hoc sufficit ad veritatem locutionis.

ART. VI. — UTRUM FORMA CONSECRATIONIS PANIS CONSEQUATUR SUUM EFFECTUM, ANTEQUAM PERFICIATUR FORMA CONSECRATIONIS VINI.

De his etiam Sent. iv, dist. 8, quæst. ii, art. 4, quæstionc. ii, et dist. ii, quæst. ii, art. i, quæstionc. i ad 4, et I. Cor. ii, lect. 6, col. i.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod forma consecrationis panis non consequatur suum effectum, quousque perficiatur forma consecrationis vini. Sicut enim per consecrationem panis incipit esse corpus Christi sub hoc sacramento, ita per consecrationem vini incipit esse sanguis. Si ergo verba consecrationis panis haberent suum effectum ante consecrationem vini, sequeretur quod in hoc sacramento inciperet esse corpus Christi sine sanguine, quod est inconveniens.

2. Præterea, unum sacramentum unum habet complementum: unde licet in baptismo sint tres immersiones, non tamen prima immersio consequitur suum effectum, quousque tertia fuerit terminata. Sed totum hoc sacramentum est unum, ut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 2). Ergo verba quibus consecratur panis non consequuntur suum effectum sine verbis sacramentalibus quibus consecratur vinum.

3. Præterea, in ipsa forma consecrationis panis sunt plura verba, quorum prima non consequuntur effectum, nisi prolato ultimo, sicut dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 3). Ergo pari ratione nec verba quibus consecratur corpus Christi, habent effectum, nisi prolatis verbis quibus sanguis Christi consecratur.

Sed *contra* est quod statim dictis verbis consecrationis panis, hostia consecrata proponitur populo adoranda, quod non fieret, si non esset ibi corpus Christi, quia hoc ad idololatriam pertineret. Ergo verba consecrationis panis suum

effectum consequuntur, antequam proferantur verba consecrationis vini.

CONCLUSIO. — Verba consecrationis panis effectum suum consequuntur, non prolatis verbis consecrationis vini.

Respondco dicendum quod quidam antiqui doctores dixerunt quod hæc duæ formæ, scilicet consecrationis panis et vini, se invicem expectant in agendo, ita scilicet quod prima non perficit suum effectum, antequam proferatur secunda. — Sed hoc stare non potest, quia, sicut dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), ad veritatem hujus locutionis: *Hoc est corpus meum*, requiritur propter verbum præsentis temporis quod res significata simul tempore sit cum ipsa significatione locutionis; alioquin si in futurum expectaretur res significata, apponeretur verbum futuri temporis, non autem verbum præsentis, ita scilicet quod non diceretur: *Hoc est corpus meum*, sed: *Hoc erit corpus meum*. Significatio autem hujus locutionis completur statim completa prolatione horum verborum. Et ideo oportet rem significatam statim adesse, quæ quidem est effectus hujus sacramenti; alioquin locutio non esset vera. Est etiam hæc positio contra ritum Ecclesiæ, quæ statim post prolationem verborum corpus Christi adorat¹. Unde dicendum est quod prima forma non expectat secundam in agendo, sed statim habet suum effectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hac ratione videntur fuisse decepti illi qui prædictam positionem posuerunt. Unde intelligendum est quod facta consecratione panis, est quidem corpus Christi ibi ex vi sacramenti, et sanguis ex reali concomitantia; sed postmodum per consecrationem vini fit ibi e converso sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus autem ex reali concomitantia, ita quod totus Christus est sub utraque specie, sicut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod hoc sacramentum est unum perfectione, sicut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 2), inquantum constituitur ex duobus, scilicet cibo et potu, quorum utrumque per se habet suam perfectionem²; sed tres immersiones baptismi ordinantur

(1) Cum scilicet hostia in eum finem per sacerdotem attollitur juxta veterem usum.

(2) Nam in toto morali una pars potest esse perfecta, quamvis alia nondum existat.

ad unum simplicem effectum, et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod diversa verba, quæ sunt in forma consecrationis panis, constituunt veritatem unius locutionis, non autem verba diversarum formarum, et ideo non est simile.

QUÆSTIO LXXIX.

DE EFFECTIBUS SACRAMENTI EUCHARISTIÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus hujus sacramenti; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum hoc sacramentum conferat gratiam. — 2. Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ. — 3. Utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis. — 4. Utrum per hoc sacramentum remittatur peccatum veniale. — 5. Utrum per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur. — 6. Utrum hoc sacramentum homines præservet a peccatis futuris. — 7. Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus. — 8. De impedimento effectus hujus sacramenti.

ART. I. — UTRUM PER HOC SACRAMENTUM CONFERATUR GRATIA¹.

De his etiam infra, art. 4 corp. et Sent. iv, dist. 12, quæstione. ii, art. 2, quæst. i ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non conferatur gratia. Hoc enim sacramentum est nutrimentum spirituale. Nutrimentum autem non datur nisi viventibus. Cum ergo vita spiritualis sit per gratiam, non competit hoc sacramentum nisi habenti gratiam. Non ergo per hoc sacramentum conferatur gratia, ut primo habeatur²; similiter etiam nec ad hoc quod augeatur, quia augmentum spirituale pertinet ad sacramentum confirmationis, ut dictum est (quæst. LXXII, art. 1). Non ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

2. Præterea, hoc sacramentum confertur ut quædam spiritualis refectio. Sed refectio spiritualis magis videtur pertinere ad usum gratiæ quam ad gratiæ collationem. Ergo videtur quod per hoc sacramentum gratia non conferatur.

3. Præterea, sicut supra dictum est

(1) Responsio affirmativa fide certa est, tum ex iis quæ de sacramentis in genere dicta sunt (quæst. LXII), tum ex conciliis Florent. et Trident.

(2) Hæc gratia vocatur prima gratia sanctificationis. (3) Joan. vi, 52.

(4) Hæc enim verba de sacramento Eucharistiæ dicta esse interpretantur passim Patres, ut Chrysostomus (hom. xiv in Joan.), Cyrillus Alexan-

(quæst. LXXIV, art. 1), in hoc sacramento corpus Christi offertur pro salute corporis, sanguis autem pro salute animæ. Sed corpus non est subjectum gratiæ, sed anima, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. cx, art. 4). Ergo ad minus quantum ad corpus per hoc sacramentum gratia non confertur.

Sed *contra* est quod Dominus dicit³: *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*⁴. Sed vita spiritualis est per gratiam. Ergo per hoc sacramentum gratia confertur.

CONCLUSIO. — Sacrosanctum Eucharistiæ sacramentum gratiam conferre necessarium est; cum Christum, qui omnis gratiæ fons et origo est, contineat.

Respondeo dicendum quod effectus hujus sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo quod in hoc sacramento continetur, quod est Christus; qui sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiæ, secundum illud Joan. i, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiæ operatur, secundum illud Joan. vi, 58: *Qui manducat me, vivet propter me*. Unde et Cyrillus dicit⁵: " Vivificativum Dei Verbum uniens seipsum propriæ carni, fecit ipsam vivificativam. Decebat enim cum nostris quodammodo uniri corporibus per sacram ejus carnem et pretiosum sanguinem, quæ accipimus in benedictionem vivificativam in pane et in vino. " Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum representatur, quod est passio Christi, sicut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 1, et quæst. LXXVI, art. 2 ad 1). Et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Joan. xix: *Continuo exivit sanguis et aqua*, dicit Chrysostomus⁶: " Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, ut ab ipsa bibiturus Christi costa ita accedas. " Unde et ipse Dominus dicit⁷: *Hic est*

drinus (lib. iv etiam in Joan.), Cyrillus Hierosolymitanus catochesi martyrologica iv, Epiphanius, hæres. 53, Theodoret. lib. iv Ecclesiast. hist. cap. 10, etc.

(5) Similia his multa habet lib. iv in Joan. cap. 2 et 3; habetur autem express. in Cat. aur. D. Th. sup. hunc loc.

(6) Hom. LXXXIV in Joan. circa med.

(7) Matth. xxvi, 28.

sanguis meus... qui pro vobis¹ effundetur in remissionem peccatorum. Tertio consideratur effectus hujus sacramenti ex modo quo traditur hoc sacramentum, quod traditur per modum cibi et potus. Et ideo omnem effectum quem cibus et potus materialis facit quantum ad vitam corporalem, quod scilicet sustentat, auget, reparat et delectat, hoc totum facit hoc sacramentum quantum ad vitam spiritualem². Unde Ambrosius dicit³: "Iste panis est vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit." Et Chrysostomus dicit⁴: "Præstat se nobis desiderantibus et palpare, et comedere, et amplecti." Unde et ipse Dominus dicit⁵: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* Quarto consideratur effectus hujus sacramenti ex speciebus in quibus traditur hoc sacramentum. Unde Augustinus ibidem⁶ dicit: "Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus⁷ commendavit quæ ad unum aliquid rediguntur ex multis; namque aliud, scilicet panis, "ex multis granis in unum constat; aliud, scilicet vinum, "in unum ex multis acinis confluit." Et ideo ipse alibi dicit⁸: "O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum charitatis!" Et quia Christus et ejus passio est causa gratiæ et spiritualis refectio, et charitas sine gratia esse non potest, ex omnibus præmissis manifestum est quod hoc sacramentum gratiam confert.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi; nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiæ, sicut parvuli, sicut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 3). Unde ex efficacia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur.

(1) Vulgata ibi, *pro multis*.

(2) Hinc concilium Florentinum ait: "Omni effectum quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem (Decret. in armen.)."

(3) De sacramentis, lib. v, cap. 4, circa med.

(4) Super Joan. hom. xlv, a med.

(5) Joan. vi, 56.

(6) Scilicet tract. 26 in Joan. parum ante fin.

(7) Dixit quoque concilium Tridentinum: "Adeo symbolum unius illius corporis, cujus

Restat igitur ut cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur, et vita spiritualis perficiatur; aliter tamen quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi; per hoc autem sacramentum augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per conjunctionem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter cum virtute charitatis. Unde Damascenus⁹ comparat hoc sacramentum carboni quem Isaias vidit¹⁰. Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni; ita et "panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati." Sicut autem Gregorius dicit¹¹, "amor Dei non est otiosus: magna enim operatur, si est." Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiæ et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum, secundum illud II. Cor. v, 14: *Charitas Christi urget nos.* Et inde est quod ex virtute hujus sacramenti anima spiritualiter reficitur, per hoc quod anima spiritualiter delectatur, et quodammodo inebriatur dulcedine bonitatis divinæ, secundum illud Cantic. v, 1: *Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, charissimi.*

Ad tertium dicendum, quod quia sacramenta operantur salutem quam significant, ideo secundum quamdam assimilationem dicitur quod in hoc sacramento corpus offertur pro salute corporis, et sanguis pro salute animæ; quamvis utrumque ad salutem utriusque operetur, cum sub utroque totus sit Christus, ut supra dictum est (qu. lxxv, art. 2). Et licet corpus non sit immediatum subjectum gratiæ, ex anima tamen redundat effectus gratiæ ad corpus¹², dum in præsentī membra nostra

ipse caput existit, cuique nos, tamquam membra, arctissime fidei, spei et charitatis connectione adstrictos esse voluit; ut idipsum omnes diceremus, nec essent in nobis schismata.

(8) Super Joan. loc. cit., a med.

(9) Orth. fid. lib. iv, cap. 14, a med.

(10) Isai. vi.

(11) In hom. Pent., 30 in Evang. parum a princ.

(12) Eucharistia effectum aliquem habet in corpore, partim moderando fomitem, partim alias bonas inclinationes excitando in appetitu sensitivo.

exhibemus *arma justitiæ Deo*; ut habetur Rom. vi, et in futuro corpus nostrum sortietur incorruptionem et gloriam animæ.

**ART. II. — UTRUM
EFFECTUS HUIUS SACRAMENTI
SIT ADEPTIO GLORIÆ ¹.**

De his etiam infra, quæst. lxxx, art. 2 ad 1, et Joan. vi.

Ad secundum sic prædicitur. 1. Videtur quod effectus huius sacramenti non sit adeptio gloriæ. Effectus enim proportionatur suæ causæ. Sed hoc sacramentum competit viatoribus, unde et viaticum dicitur. Cum igitur viatores nondum sint capaces gloriæ, videtur quod hoc sacramentum non causet adeptionem gloriæ.

2. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Sed multi accipiunt hoc sacramentum qui nunquam perveniunt ad gloriam, ut patet per Augustinum ². Non ergo hoc sacramentum est causa adeptionis gloriæ.

3. Præterea, majus non efficitur a minori, quia nihil agit ultra suam speciem. Sed minus est accipere Christum sub specie aliena, quod fit in hoc sacramento, quam frui eo in specie propria, quod pertinet ad gloriam. Ergo hoc sacramentum non causat adeptionem gloriæ.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. vi, 52: *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum* ³. Sed vita æterna est vita gloriæ. Ergo effectus huius sacramenti est adeptio gloriæ.

CONCLUSIO. — Sive in Eucharistia, id ex quo effectum habet, Christus scilicet et passio ejus, sive usus sacramenti consideretur, ejus effectus est æternæ vitæ consecutio.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento potest considerari et id ex quo habet effectum, scilicet ipse Christus contentus, et passio ejus repræsentata, et id per quod habet effectum, scilicet usus sacramenti et species ejus. — Et quantum ad utrumque competit huic sacramento quod causet adeptionem vitæ æternæ. Nam ipse Christus per suam passionem aperuit nobis aditum vitæ

(1) Hunc effectum declaravit concilium Tridentinum his verbis (sess. xiii, cap. 2): « Pignus præterea id esse voluit futuræ nostræ gloriæ et perpetuæ felicitatis. »

(2) De civit. Dei, lib. xxi, cap. 25.

(3) Et infra: *Qui manducat meam carnem et bi-*

æternæ, secundum illud Hebr. ix, 15: *Novi Testamenti mediator est; ut morte intercedente, qui vocati sunt accipiant repromissionem æternæ hereditatis*. Unde et in forma huius sacramenti dicitur: *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti*. Similiter etiam refectio cibi spiritualis et unitas significata per species panis et vini habentur quidem in præsentia, sed imperfecte; perfecte autem in statu gloriæ. Unde Augustinus dicit super illud Joan. vi: *Caro mea vere est cibus* ⁴: « Cum cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit in societate sanctorum, ubi pax erit, et unitas plena atque perfecta. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut passio Christi, in cujus virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriæ, non tamen ita quod statim per ipsam introducatur in gloriam, sed oportet ut prius simul compatiatur, ut postea simul glorificemur, sicut dicitur Rom. viii, ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam, et ideo viaticum dicitur; in cujus figuram legitur III. Regum xix, 8, quod *Elias comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Oreb*.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut passio Christi non habet suum effectum in his qui se ad eam non habent ut debent, ita et per hoc sacramentum non adipiscuntur gloriam qui indecenter ipsum suscipiunt. Unde Augustinus dicit super Joan., exponens illa verba loci cit. ⁵: « Aliud est sacramentum, et aliud virtus sacramenti. Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur. Panem ergo cælestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. » Unde non est mirum, si illi qui innocentiam non servant, effectum huius sacramenti non consequuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod Christus sub aliena specie sumitur, per-

bit meum sanguinem, habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimi die (ibid. 55). *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo* (ibid. 57).

(4) Tract. 26 in Joan. aliquant. ante fin.

(5) Tract. 26.

tinet ad rationem sacramenti, quod instrumentaliter agit. Nihil autem prohibet causam instrumentalem producere potiore effectum, ut ex supra dictis patet (qu. LXXVII, art. 3 ad 3).

ART. III. — UTRUM

EFFECTUS HUIUS SACRAMENTI

SIT REMISSIO PECCATI MORTALIS ¹.

De his etiam Sent. IV, dist. 9, art. 3, quæst. II corp. et dist. 12, quæst. II, art. 2, quæstiunc. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus huius sacramenti sit remissio peccati mortalis. Dicitur enim in quadam collecta ²: " Sit hoc sacramentum ablutio scelerum. „ Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo per hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.

2. Præterea, hoc sacramentum agit in virtute passionis Christi, sicut et baptismus. Sed per baptismum dimittuntur peccata mortalia, ut supra dictum est (qu. LIX, art. 1). Ergo et per hoc sacramentum, præsertim cum in forma huius sacramenti dicatur: *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*.

3. Præterea, per hoc sacramentum gratia confertur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed per gratiam justificatur homo a peccatis mortalibus, secundum illud Rom. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo per hoc sacramentum remittuntur peccata mortalia.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. XI, vers. 29: *Qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*; dicit autem Glossa ³ ibidem, quod *ille manducat et bibit indigne*, " qui in crimine est, vel irreverenter tractat; et talis manducat, et bibit sibi iudicium, id est, damnationem. „ Ergo ille qui est in peccato mortali, per hoc quod accipit hoc sacramentum, magis accumulatur sibi peccatum, quam remissionem sui peccati consequatur.

CONCLUSIO. — Cum hoc sacramentum spirituale nutrimentum sit, quod nisi viventis est, mentem, quæ in affe-

ctu peccati est, magis gravatur quam purificatur, licet ex parte passionis ex qua vim suam habet, quævis peccata remittere valeat, et remissionem peccati etiam mortalis, in eo qui absque peccati conscientia et affectu, devote et reverenter illud suscipit, efficiat.

Respondeo dicendum quod virtus huius sacramenti potest considerari dupliciter: uno modo secundum se; et sic hoc sacramentum habet virtutem ad remittendum quæcumque peccata ex passione Christi, quæ est fons et causa remissionis peccatorum. Alio modo potest considerari per comparisonem ad eum qui recipit hoc sacramentum, prout in eo invenitur vel non invenitur impedimentum percipiendi huius sacramenti effectum. Quicumque autem habet conscientiam peccati mortalis, habet in se impedimentum percipiendi effectum huius sacramenti, eo quod non est conveniens susceptor huius sacramenti; tum quia non vivit spiritualiter, et ita non debet spirituale nutrimentum suscipere, quod non est nisi viventis; tum quia non potest uniri Christo (quod fit per hoc sacramentum), dum est in affectu peccandi mortaliter. Et ideo, ut dicitur in lib. de ecclesiast. dogmatib. ⁴, " si mens in affectu ⁵ peccandi est, gravatur magis Eucharistiæ perceptione, quam purificetur. „ Unde hoc sacramentum in eo qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati ⁶. — Potest tamen hoc sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo non perceptum actu, sed voto ⁷, sicut cum quis prius justificatur a peccato; alio modo etiam perceptum ab eo qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam charitatis, quæ contritionem perficiet, et remissionem peccati ⁸.

(1) Cum Eucharistia sit sacramentum vivorum, supponit in recipiente statum gratiæ; unde non est institutum ad remissionem peccati mortalis, quamvis eam aliquando conferre possit per accidens.

(2) Nimirum Postcommunioris pro vivis et defunctis.

(3) Petri Lomb.

(4) Cap. 53.

(5) Ita cum Gennadio huius libri auctore, ut communis censetur, et Mss. plurimis Nicolajus. Al., in actu.

(6) Sed effectum contrarium operatur juxta illud Apostoli: *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo. ... qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit* (I. Corinth. XI, 27 et seq.)

(7) Hic agitur de voto rei in sacramento contentæ, quale votum habent omnes qui in Christum credentes baptismum petunt.

(8) Ita quoque S. Alphonsus. S. Antoninus,

Ad *primum* ergo dicendum, quod petimus ut hoc sacramentum sit ablutio scelerum, vel eorum quorum conscientiam non habemus, secundum illud Psalmi XVIII, 13: *Ab occultis meis munda me, Domine*; vel ut contritio in nobis perficiatur ad scelerum remissionem; vel etiam ut nobis robur detur ad scelera vitanda.

Ad *secundum* dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio, quæ est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale, et datur per modum abluionis; et ideo, quantum ad utrumque, non inconvenienter accedit ad baptismum qui habet conscientiam peccati mortalis. Sed per hoc sacramentum homo sumit in se Christum per modum spiritualis nutrimenti, quod non competit mortuo in peccatis. Et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod gratia est sufficiens causa remissionis peccati mortalis; non tamen actu remittit peccatum mortale, nisi cum primo datur peccatori. Sic autem non datur in hoc sacramento. Unde ratio non sequitur.

ART. IV. — UTRUM PER HOC SACRAMENTUM REMITTANTUR PECCATA VENIALIA ¹.

De his etiam infra. quæst. LXXXVII, art. 3 corp. et Sent. IV, dist. 12, quæst. II, art. 1, quæst. I corp. et art. II, quæst. I, per tot.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non remittantur peccata venialia. Hoc enim sacramentum, ut Augustinus dicit ², est "sacramentum charitatis." Sed venialia peccata non contrariantur charitati, ut in secunda parte habitum est (1 2, qn. LXXXVIII, art. 1 et 2, et 2 2, qu. XXIV, art. 10). Cum ergo contrarium tollatur per suum contrarium, videtur quod peccata venialia per hoc sacramentum non remittantur.

2. Præterea, si peccata venialia per hoc sacramentum remittantur, qua ratione remittitur unum, remittantur et omnia. Sed non videtur quod omnia remittantur, quia sic frequenter aliquis

esset absque omni peccato veniali ³, contra id quod dicitur I. Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Non ergo per hoc sacramentum remittitur aliquod peccatum veniale.

3. Præterea, contraria mutuo se expellunt. Sed peccata venialia non prohibent a perceptione hujus sacramenti; dicit enim Augustinus super illud Jo. VI: *Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt* ⁴; "Innocentiam ad altare apportate: peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera." Ergo neque peccata venialia per hoc sacramentum tolluntur.

Sed *contra* est quod Innocentius III dicit ⁵, quod hoc sacramentum "venialia delet, et cavet mortalia."

CONCLUSIO. — Cum sacramentum hoc cibus spiritalis sit, quo id restauratur quod ex calore concupiscentiæ per venialia peccata deperditur, ejus virtute peccata venialia remitti perspicuum est.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo possunt considerari, scilicet ipsum sacramentum, et res sacramenti. Et ex utroque apparet quod hoc sacramentum habet virtutem ad remissionem venialium peccatorum. Nam hoc sacramentum sumitur sub specie cibi nutrientis. Nutriminum autem cibi est necessarium corpori ad restaurandum id quod quotidie deperditur per actionem caloris naturalis. Spiritualiter autem quotidie aliquid in nobis deperditur ex calore concupiscentiæ per peccata venialia, quæ diminuant fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. XXIV, art. 10). Et ideo competit huic sacramento ut remittat peccata venialia. Unde et Ambrosius dicit ⁶, quod "iste panis quotidianus sumitur in remedium quotidianæ infirmitatis." Res autem hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur. Unde manife-

(3) Puta qui frequenter Eucharistiam sine culpa mortali perciperet, vel quotidie missam celebraret, sicut plerique sacerdotes; ex frequentia enim talis communionis præsumeretur ab omnibus venialibus expiatus.

(4) Tract. 26 in Joan. parum ante med.

(5) De myster. missæ, lib. IV, cap. 44, ante medium.

(6) De sacramentis, lib. V, cap. 4 implic.

Bellarminus, Suarez, Sylvius, Nat. Alexander, Billuart, et communiter omnes theologi.

(1) His verbis hunc effectum indicat concil. Trident. (sess. XIII, cap. 2): "Salvator noster sumi voluit sacramentum hoc..... tanquam antidotum quo liberemur a culpis quotidianis; nam per has culpas intelligenda sunt peccata venialia.

(2) Super Joan. tract. 26, a med.

stum est quod virtute hujus sacramenti remittuntur peccata venialia¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccata venialia, etsi non contrariantur charitati quantum ad habitum, contrariantur tamen ei quantum ad fervorem actus, qui excitatur per hoc sacramentum, ratione cujus peccata venialia tolluntur.

Ad *secundum* dicendum, quod illud verbum non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam sancti non ducunt sine peccatis venialibus².

Ad *tertium* dicendum, quod major est virtus charitatis, cujus est hoc sacramentum, quam venialium peccatorum. Nam charitas tollit per suum actum peccata venialia, quæ tamen non possunt totaliter impedire actum charitatis. Et eadem ratio est de hoc sacramento.

ART. V. — UTRUM PER HOC SACRAMENTUM TOTA PŒNA PECCATI REMITTATUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, quæst. ii, artic. 1, quæst. ii ad 3, et dist. 11, qu. ii, art. 2, qu. iii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur. Homo enim per hoc sacramentum suscipit in se effectum passionis Christi, ut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), sicut et per baptismum percipit homo remissionem omnis pœnæ virtute passionis Christi, quæ sufficienter³ satisfecit pro omnibus peccatis, ut ex supra dictis patet (qu. lxxix, art. 2). Ergo videtur quod per hoc sacramentum homini remittatur totus reatus pœnæ.

2. Præterea, Alexander I papa dicit in epist. ad omnes Orth., post med. 4: "Nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi." Sed per sacrificia veteris legis homo satisfaciebat pro peccatis suis; dicitur enim Levit. iv et v: *Si peccaverit homo, offeret hoc vel illud pro peccato suo, et remittetur ei*. Ergo multo magis hoc sacramentum valet ad remissionem omnis pœnæ.

(1) Confirmari potest hæc doctrina ex Patribus, Chrysost. hom. xiv in Joan., Bernard. serm. de cena Dom., Cyrill. Alexand. lib. iv in Joan. cap. 17.

(2) Quod his verbis definivit concil. Trident.: "Si quis hominem semel justificatum dixerit, ... posso in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio... anathema sit."

3. Præterea, constat quod per hoc sacramentum aliquid de reatu pœnæ dimittitur; unde et in satisfactionem aliquibus injungitur quod pro se missas faciant celebrari. Sed qua ratione una pars pœnæ dimittitur, eadem ratione et alia, cum virtus Christi, quæ in hoc sacramento continetur, sit infinita. Ergo videtur quod per hoc sacramentum tota pœna tollatur.

Sed *contra* est quod secundum hoc non esset homini alia pœna injungenda, sicut nec baptizato injungitur.

CONCLUSIO. — Non tota deletur pœna ex sacramento Eucharistiæ, sed secundum quantitatem devotionis sumentium, certa pœnæ pars diminuitur, seu remittitur.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum; sed rationem sacrificii habet, inquantum offertur; rationem autem sacramenti, inquantum sumitur. Et ideo effectum sacramenti habet in eo qui sumit⁴, effectum autem sacrificii in eo qui offert, vel in his pro quibus offertur. — Si igitur consideretur ut sacramentum, habet effectum dupliciter: uno modo directe ex vi sacramenti; alio modo quasi ex quadam concomitantia, sicut et circa continentiam sacramenti dictum est (qu. lxxvi, art. 1 et 2). Ex vi quidem sacramenti directe habet illum effectum ad quem est institutum. Non est autem institutum ad satisfaciendum, sed ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum, et ad membra ejus, sicut et nutrimentum unitur nutrito. Sed quia hæc unitas fit per charitatem, ex cujus fervore aliquis consequitur remissionem non solum culpæ, sed etiam pœnæ, inde est quod ex consequenti per quandam concomitantiam ad principalem effectum homo consequitur remissionem pœnæ, non quidem totius, sed secundum modum suæ devotionis et fervoris. — Inquantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam

(3) Imo superabundanter propter pretium infinitum, ut patet ex qu. xliix, art. 2 et 3.

(4) Et habetur De consecrat. cap. 8, dist. 2.

(5) Scilicet cuiusmodi valet in ratione sacramenti, tunc quando sumitur, ne quis hic rationetur sacramentum Eucharistiæ consistere in sumptione, quod falsum esse ostenditur (quæst. lxxiii, art. 1).

quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit ¹ de vidua quæ obtulit duo æra, quod *plus omnibus misit*. Quamvis ergo hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus secundum quantitatem suæ devotionis, et non pro tota pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem pœnæ et culpæ, non autem Eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, Eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod illa sacrificia et oblationes non operabantur remissionem totius pœnæ neque quantum ad quantitatem oblatis, sicut hoc sacrificium, neque quantum ad devotionem hominis, ex qua contingit quod etiam hic non tollitur tota pœna.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod tollitur pars pœnæ, et non tota pœna per hoc sacramentum, non contingit ex defectu virtutis Christi, sed ex defectu devotionis humanæ.

ART. VI. — UTRUM PER HOC SACRAMENTUM PRÆSERVETUR HOMO A PECCATIS FUTURIS ².

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. 11, artic. 2, quæst. 11 ad 1, et dist. 45, quæst. 11, art. 3, quæst. 1 ad 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non præservetur homo a peccatis futuris. Multi enim digne sumentes hoc sacramentum, postea in peccatum cadunt; quod non accideret, si hoc sacramentum præservaret a peccatis futuris. Non ergo effectus hujus sacramenti est a peccatis futuris præservare.

2. Præterea, Eucharistia est sacramentum charitatis, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed charitas non videtur præservare a peccatis futuris, quia semel habita potest amitti per peccatum, ut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. xxiv, art. 2). Ergo vide-

tur quod nec hoc sacramentum præservet hominem a peccato.

3. Præterea, origo peccati in nobis est *lex peccati, quæ est in membris nostris*, ut patet per Apostolum ³. Sed mitigatio fomitis, qui est lex peccati, non ponitur effectus hujus sacramenti, sed magis baptismi. Ergo præservare a peccatis futuris non est effectus hujus sacramenti.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ⁴: *Hic est panis de cælo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur*; quod quidem manifestum est non intelligi de morte corporali. Ergo intelligitur quod hoc sacramentum præservet a morte spirituali, quæ est per peccatum.

CONCLUSIO. — Cum per Eucharistiæ sacramentum, quo Deo conjungimur et passio ipsa Christi significatur, intus in animo homines roborentur, et exterius omnis dæmonum depellatur incursus, eo præservari hominem a futuris criminibus certum est.

Respondeo dicendum quod peccatum est quædam spiritualis mors animæ. Unde hoc modo præservatur aliquis a peccato futuro, quo præservatur corpus a morte futura, quod quidem fit dupliciter: uno modo inquantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic præservatur a morte per cibum, et medicinam; alio modo per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic præservatur per arma quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum præservat a peccato; nam primo quidem per hoc quod Christo conjungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Ps. ciii, vers. 5: *Panis cor hominis confirmat*. Et Augustinus dicit ⁵: "Securus accede; panis est, non venenum." Alio modo inquantum est quoddam signum passionis Christi, per quam victi sunt dæmones, repellit omnem dæmonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit ⁶: "Ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus terribiles effecti diabolo."

(1) Luc. xxi.

(2) "Salvator noster, ait concilium Tridentinum, sumi voluit.... Sacramentum hoc.... tanquam antidotum quo..., a peccatis mortalibus præservemur (sess. xiii, cap. 2)."

(3) Rom. vii. — Ubi sic vers. 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati* (4) Joan. vi, 50.

(5) Super Joan. tract. 26, a med.

(6) Super Joan. hom. 45, a med.

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus hujus sacramenti recipitur in homine secundum hominis conditionem, sicut contingit de qualibet causa activa quod ejus effectus recipitur in materia secundum modum materiæ. Homo autem in statu viæ est hujus conditionis, quod liberum arbitrium ejus potest flecti in bonum et malum. Unde licet hoc sacramentum, quantum est de se, habeat virtutem præservativam a peccato, non tamen aufert homini possibilitatem peccandi.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam charitas, quantum est in se, præservat hominem a peccato, secundum illud Rom. xii, 10: *Dilectio proximi malum non operatur*; sed ex mutabilitate liberi arbitrii contingit quod aliquis post habitam charitatem peccat¹, sicut et post susceptionem hujus sacramenti.

Ad *tertium* dicendum, quod licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, in quantum auget charitatem, quia, sicut Augustinus dicit², "augmentum charitatis est diminutio cupiditatis." Directe autem confirmat cor hominis in bono, per quod etiam præservatur homo a peccato.

ART. VII. — UTRUM HOC SACRAMENTUM PROSIT ALIIS QUAM SUMENTIBUS³.

De his etiam supra, quæst. lxxviii, art. 3 ad 8, et præsentī quæst. art. 5 corp. et Sent. iv, dist. 12, quæst. ii, art. 2, quæst. ii ad 4, et dist. 45, qu. ii, art. 3, quæst. i ad 3, et Joan. vi, lect. 6 fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non prosit nisi sumenti. Hoc enim sacramentum est unius generis cum aliis sacramentis, utpote aliis divisum. Sed alia sacramenta non prosunt nisi sumentibus, sicut effectum baptismi non suscipit nisi baptizatus. Ergo nec hoc sacramentum prodest aliis nisi sumenti.

2. Præterea, effectus hujus sacramenti est adeptio gratiæ et gloriæ, et remissio culpæ ad minus venialis. Si ergo

hoc sacramentum haberet effectum in aliis quam in sumentibus, posset contingere quod aliquis adipisceretur et gratiam, et gloriam, et remissionem culpæ, absque actione et passione propria, alio sumente vel offerente hoc sacramentum.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Si ergo hoc sacramentum prodesset aliis quam sumentibus, sequeretur quod magis prodesset alicui, si multi sumerent hoc sacramentum, multis hostiis in una missa consecratis, quod non habet Ecclesiæ consuetudo, ut scilicet multi communiceant pro alicujus salute. Non ergo videtur quod hoc sacramentum prosit nisi sumenti.

Sed *contra* est quod in celebratione hujus sacramenti fit pro multis aliis deprecatio; quod frustra fieret, nisi hoc sacramentum aliis prodesset. Hoc ergo sacramentum non solum sumentibus prodest.

CONCLUSIO. — Quanquam Eucharistiæ sacramentum sumentibus prosit, non modo ut sacrificium est, verum etiam ut sacramentum, aliis tamen non sumentibus, non nisi per modum sacrificii prodest.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est (art. 5 hujus quæst.), hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. In quantum enim in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, qua Christus *obtulit se hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. v, habet rationem sacrificii; in quantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo hoc sacramentum sumentibus quidem prodest et per modum sacramenti et per modum sacrificii, quia pro omnibus sumentibus offertur. Dicitur enim in canone missæ: *Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione celesti et gratia repleamur.* — Sed aliis qui non sumunt prodest per modum sacrificii⁴,

(1) Quod ita definivit concil. Trident. contra Calvinum (sess. vi, can. 13): "Si quis hominem semel justificatum duxerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum.... anathema sit."

(2) Quæst. lib. lxxiii, quæst. 36, a princ.

(3) Eucharistia juxta mentem D. Thomæ non

prodest aliis quam sumentibus per modum sacramenti ex opere operato, sed aliis prodest ex opere operantis, tum ad satisfaciendum, tum ad impetrandam gratiam.

(4) Illis etiam prodest per modum sacramenti ex opere operantis. Hinc merito sacra congregatio auctoritate apostolica damnavit librum Theophili Renaudi, quo communionem pro mortuis

inquantum pro salute eorum offertur. Unde et in canone missæ dicitur: *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ.* Et utrumque modum proficiendi Dominus expressit, dicens ¹: *Qui pro vobis, scilicet summentibus, et pro multis, scilicet aliis, effundetur in remissionem peccatorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum præ aliis habet quod est sacrificium; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, ad remissionem culpæ et adeptionem gratiæ et gloriæ, sed effectum non habet nisi in illis qui passioni Christi junguntur per fidem et charitatem; ita et hoc sacrificium, quod est memoriale dominicæ passionis, non habet effectum nisi in illis qui junguntur huic sacramento per fidem et charitatem. Unde et Augustinus dicit ad Renatum ²: "Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?" Unde et in canone missæ non oratur pro his qui sunt extra Ecclesiam ³. Illis tamen prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum.

Ad tertium dicendum, quod sumptio pertinet ad rationem sacramenti ⁴; sed oblatio pertinet ad rationem sacrificii. Et ideo ex hoc quod aliquis sumit corpus Christi, vel etiam plures, non accrescit aliis aliquod iuvamentum ⁵. Similiter etiam ex hoc quod sacerdos plures hostias consecrat in una missa, non multiplicatur effectus hujus sacramenti, quia non est nisi unum sacrificium: nihil enim plus est virtutis in multis hostiis consecratis quam in una, cum sub omnibus et sub una non sit nisi totus Christus. Unde nec si aliquis simul in una missa multas hostias consecrat, tanquam errorem popularem, piam fraudem et sordem non ferendam impugnabat.

(1) Matth. xxvi et Luc. xxii.

(2) De anima et ejus orig. lib. i, c. 9 a princ.

(3) Attamen dicit sacerdos calicem offerendo: *Ut pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat* (Cf. Layman, lib. v, tract. v, cap. 2, q. 6).

(4) Hujus loci non est sensus quod sumptio sit de essentiali ratione sacramenti, nam sæpe

tas sumat, participabit majorem effectum sacramenti. In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio, et ideo multiplicatur effectus sacrificii et sacramenti.

ART. VIII. — UTRUM

PER VENIALE PECCATUM

IMPEDIATUR EFFECTUS HUIUS SACRAMENTI.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. ii, art. 1, quæst. iii, et art. 2, quæst. i ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod per veniale peccatum non impediatur effectus hujus sacramenti. Dicit enim Augustinus super illud Joan. vi: *Patres vestri manducaverunt manna* ⁶: "Panem cælestem spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate; peccata, etsi sunt quotidiana, non sint mortifera. „ Ex quo patet quod venialia peccata, quæ quotidiana dicuntur, spiritualement manducationem non impediunt. Sed spiritualiter manducantes effectum hujus sacramenti percipiunt. Ergo peccata venialia non impediunt effectum hujus sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum non est minoris virtutis quam baptismus. Sed effectum baptismi, sicut supra dictum est (qu. lxxix, art. 9), impedit sola fictio, ad quam non pertinent peccata venialia, quia, sicut Sap. i, 5 dicitur, *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum*, qui tamen per peccata venialia non fugatur. Ergo neque effectum hujus sacramenti impediunt peccata venialia.

3. Præterea, nihil quod removetur per actionem alicujus causæ, potest impedire ejus effectum. Sed peccata venialia tolluntur per hoc sacramentum. Ergo non impediunt ejus effectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit ⁷: "Ignis ejus, quod in nobis est, desiderii, assumens eam, quæ ex carbone, id est, ex hoc sacramento, ignitionem, comburat nostra peccata, et illuminet corda nostra, ut participatione divini ignis igniamur et deificemur. „ Sed ignis nostri desiderii vel amoris impeditur per peccata venialia, quæ impediunt

sæpius docet illud sacramentum perfici in consecratione materiæ et non in usu. Cf. quæst. 73, art. 1 ad 3, quæst. 74, art. 2 ad 3, quæst. 80, art. 1 ad 1.

(5) Nisi ex opere operantis, plures enim communioniones magis quam una communio, cæteris paribus, aliis prosunt.

(6) Tract. 26 in Joan. a med.

(7) Orth. fid. lib. iv, cap. 14, a med.

fervorem charitatis, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. LXXXI, art. 4, et 2 2, quæst. XXIV, art. 10). Ergo peccata venialia impediunt effectum hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Quanquam venialia peccata præterita effectum sacramenti minime impediunt, actu tamen exercita possunt ex parte effectum illum impedire.

Respondeo dicendum quod peccata venialia dupliciter accipi possunt: uno modo prout sunt præterita; alio modo prout sunt actu exercita. Primo quidem modo peccata venialia nullo modo impediunt effectum hujus sacramenti ¹. Potest enim contingere quod aliquis post multa peccata venialia commissa devote accedat ad hoc sacramentum, et plenarie hujus sacramenti consequatur effectum. Secundo autem modo peccata venialia non ex toto impediunt hujus sacramenti effectum, sed in parte. Dictum est enim (art. 1^o et 2^o huj. quæst.), quod effectus hujus sacramenti non solum est adeptio habitualis gratiæ vel charitatis, sed etiam quædam actualis refectio spiritualis dulcedinis, quæ quidem impeditur, si aliquis accedat ad hoc sacramentum per peccata venialia mente distractus; non autem tollitur augmentum habitualis gratiæ vel charitatis ².

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui cum actu venialis peccati ad hoc sacramentum accedit, habitualiter quidem manducat spiritualiter, sed non actualiter; et ideo habitualement effectum hujus sacramenti percipit, non autem actualem.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ita ordinatur ad actualem effectum, id est fervorem charitatis, sicut hoc sacramentum. Nam baptismus est spiritualis regeneratio, per quam acquiritur prima perfectio, quæ est habitus vel forma; hoc autem sacramentum est spiritualis manducatio, quæ habet actualem delectationem.

(1) Sententiam contrariam docuerat S. Doctor in Sent. iv, dist. 12, quæst. II, art. 10, et ita nunc etiam Contenson, Cajetanus et alii theologi, quorum opinio non S. Alphonsi videtur improbabilis.

(2) Hæc sententia D. Thomæ est apud theologos longe communior. Cf. Liguori, Theolog. mor. lib. VI, tract. III, n. 270.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de venialibus præteritis, quæ per hoc sacramentum tolluntur.

QUÆSTIO LXXX.

DE USU, SEU SUMPTIONE HUIUS SACRAMENTI IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu sive sumptione hujus sacramenti, et primo quidem in communi; secundo quomodo Christus est usus hoc sacramento. Circa primum quærentur duodecim: 1. Utrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. — 2. Utrum soli homini conveniat manducare spiritualiter hoc sacramentum. — 3. Utrum solius hominis justus sit manducare sacramentaliter. — 4. Utrum peccator manducans sacramentaliter peccet. — 5. De quantitate hujus peccati. — 6. Utrum peccator accedens ad hoc sacramentum sit repellendus. — 7. Utrum nocturna pollutio impediatur hominem a sumptione hujus sacramenti. — 8. Utrum sit solum a jejuniis sumendum. — 9. Utrum sit exhibendum non habentibus usum rationis. — 10. Utrum sit quotidie sumendum. — 11. Utrum liceat omnino abstinere. — 12. Utrum liceat percipere corpus sine sanguine.

ART. I. — UTRUM

DISTINGUI DEBEANT

DUO MODI MANDUCANDI CORPUS CHRISTI ³.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et Sent. iv, dist. 9, art. 2, quæst. I ad 1, et quæst. III, per tot. et Joan. VI, lect. VII, et I. Cor. XI, lect. 7^a fin. et Opusc. LVIII, cap. 17, 18, 19 et 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distingui duo modi manducandi corpus Christi, scilicet sacramentaliter et spiritualiter. Sicut enim baptismus est spiritualis regeneratio, secundum illud Joan. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, etc., ita etiam hoc sacramentum est spiritualis cibus; unde Dominus de hoc sacramento loquens dicit ⁴: *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*. Sed circa baptismum non distinguitur duplex modus sumendi, scilicet sacramentalis et spiritualis. Ergo neque circa hoc sacramentum debet hæc distinctio adhiberi.

2. Præterea, ea quorum unum est propter alterum, non debent ab invicem dividi, quia unum ab alio speciem tra-

(3) De fide est Christum in Eucharistia non solum spiritualiter, verum etiam sacramentaliter et realiter manducari, ut patet ex concilio Trident. (sess. XIII, can. 8): *Si quis dixerit Christum in Eucharistia exhibitum spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter ac realiter, anathema sit.*

(4) Joan. VI, 64.

(1) Manducatio spiritualis ipsa subdividitur in duo; scilicet manducatio spiritualis tantum, et manducatio sacramentalis et spiritualis simul. Hinc, ait concilium Tridentinum, « Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt; quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut peccatores: alios tantum spiritualiter, illos nimirum qui voto propositum illum cælestem panem edentes fide viva.... fructum ejus et utilitatem

(2) Ex his et ex auctoritate conc. Trid. supra laudata patet non omne votum seu desiderium hujus sacramenti esse spirituale manducationem, sed illud solum quod fidei vivæ conjunctum est. Ac proinde peccatores in statu peccati mortalis existentes non pertinent ad spirituale manducationem. (3) 1. Cor. x. 2

et quod *spiritualem escam manducaverunt et spiritualem potum biberunt*. Nec tamen frustra adhibetur sacramentalis manducatio, quia plenius inducit sacramenti effectum ipsa sacramenti susceptio quam solum desiderium, sicut supra circa baptismum dictum est (quæst. LXIX, art. 4 ad 2).

ART. II. — UTRUM SOLIUS HOMINIS SIT HOC SACRAMENTUM SPIRITUALITER SUMERE.

De his etiam Sent. IV, dist. 9, art. 2, qu. III et V, et I. Cor. XI, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere, sed etiam angelorum; quia super illud Ps. LXXVII: *Panem angelorum manducavit homo*, dicit Glossa¹, "id est, corpus Christi, qui est vere cibus angelorum." Sed hoc non esset, si angeli spiritualiter Christum non manducarent. Ergo angeli spiritualiter Christum manducant.

2. Præterea, Augustinus dicit²: "Hunc cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia in prædestinatis." Sed ad istam societatem non solum pertinent homines, sed etiam sancti angeli. Ergo sancti angeli spiritualiter manducant.

3. Præterea, Augustinus³ dicit: "Spiritualiter manducandus est Christus, quoniam ipse dicit: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo*." Sed hoc convenit non solum hominibus, sed etiam sanctis angelis, in quibus per charitatem est Christus, et ipsi in eo. Ergo videtur quod spiritualiter manducare non solum sit hominum, sed etiam angelorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁴: "Panem de altari spiritualiter manducate; innocentiam ad altare apportate." Sed angelorum non est accedere ad altare tanquam aliquid sint inde sumpturi. Ergo angelorum non est spiritualiter manducare.

CONCLUSIO. — Angeli, cum desiderium sumendi Christum sub sacramentalibus speciebus non habeant, sed visionis manifesta eo perfruantur, Christum quidem spiritualiter manducant,

non autem Eucharistiæ sacramentum, sed hoc spiritualiter sumere soli homini convenit.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento continetur ipse Christus, non quidem in specie propria, sed in specie sacramenti. Dupliciter ergo contingit manducare spiritualiter ipsum Christum: uno modo prout in sua specie consistit; et hoc modo angeli manducant spiritualiter ipsum Christum, inquantum ei uniuntur fruitione charitatis perfectæ, et visione manifesta (quem panem expectamus in patria), non per fidem, sicut nos ei hic unimur. Alio modo contingit spiritualiter manducare Christum, prout est sub speciebus hujus sacramenti, inquantum scilicet aliquis credit in Christum cum desiderio sumendi hoc sacramentum; et hoc non solum est spiritualiter manducare Christum, sed etiam spiritualiter manducare hoc sacramentum; quod non competit angelis⁵. Et ideo licet angeli spiritualiter manducant Christum, non tamen convenit eis spiritualiter manducare hoc sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sumptio Christi sub hoc sacramento ordinatur, sicut ad finem, ad fruitionem patriæ, eo modo quo angeli eo fruuntur; et quia ea quæ sunt ad finem derivantur a fine, inde est quod ista manducatio Christi qua cum sumimus sub sacramento, quodammodo derivatur ab illa manducatione qua angeli fruuntur Christo in patria. Et ideo dicitur homo manducare panem angelorum⁶, quia primo et principaliter est angelorum, qui eo fruuntur in specie propria; secundario autem est hominum, qui Christum sub sacramento accipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines et angeli; sed homines per fidem, angeli autem per manifestam visionem. Sacramenta autem proportionantur fidei, per quam veritas videtur in speculo et in ænigmate. Et ideo, proprie loquendo, non angelis, sed hominibus convenit manducare spiritualiter hoc sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus desiderium percipiendi Christum sub aliena specie, quem vident clare in propria.

(6) Panis angelorum in sensu litterali intelligitur de manna Judæorum, quod angelorum opera formabatur; spirituali vero sensu intelligitur de corpore Christi.

(1) Ord. et interl. implic.

(2) Super Joan. tract. 26, inter med. et fin.

(3) In lib. De verbis Domini, serm. 46.

(4) Super Joan. tract. 26, parum a med.

(5) Hoc non illis competit, partim quia sunt incorporei, partim quia non est nec erit in eis

manet in hominibus secundum præsentem statum per fidem, sed in angelis beatis est per manifestam visionem. Et ideo non est simile, sicut dictum est (in solut. præc.).

ART. III. — UTRUM SOLUS HOMO JUSTUS POSSIT CHRISTUM SACRAMENTALITER MANDUCARE¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 9, art. 2, qu. 1 et ii, et art. 3, quæst. ii corp. fin. et dist. 12, qu. 1, art. 2, quæst. ii corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter, nisi homo justus. Dicit enim Augustinus in lib. De remedio penitentiae²: "Ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti; credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare." Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est (2 2, qu. iv, art. 5). Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, quod est panis vivus.

2. Præterea, hoc sacramentum maxime dicitur esse sacramentum charitatis, ut supra dictum est (qu. præc., art. 4). Sed sicut infideles privantur fide, ita omnes peccatores privantur charitate; infideles autem non videntur posse sacramentaliter sumere hoc sacramentum, cum in forma hujus sacramenti dicatur, *Mysterium fidei*. Ergo pari ratione neque aliquis peccator potest corpus Christi sacramentaliter manducare.

3. Præterea, peccator magis est abominabilis Deo quam creatura irrationalis; dicitur enim Psal. xlviii, 21 de homine peccatore: *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Sed animal brutum, puta mus aut canis, non potest sumere hoc sacramentum, sicut etiam non potest sumero sacramentum baptismi. Ergo videtur quod pari ratione neque peccatores hoc sacramentum manducant.

Sed contra est quod super illud Jo. vi:

(1) Hujus questionis solutio fuit ex iis quæ dicta sunt (qu. lxxvi, art. 1, et quæst. lxxvii, art. 4), ut animadvertit ipse S. Doctor.

(2) Habetur tract. 25 in Joan., circa med.

(3) Tract. 26 in Joan. a med.

(4) Ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus Trid. illis quos conscientia peccati mortalis gravat,

Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt, dicit Augustinus³: "Multi de altari accipiunt, et accipiendo moriuntur; unde dicit Apostolus: Judicium sibi manducat et bibit⁴." Sed non moriuntur sumendo nisi peccatores. Ergo peccatores corpus Christi sacramentaliter manducant, et non solum justus.

CONCLUSIO. — Cum corpus Christi in sacramento semper permaneat donec species sacramentales corrumpantur, etiam injustos homines Christi corpus manducare consequitur.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam antiqui erraverunt, dicentes quod corpus Christi nec etiam sacramentaliter a peccatoribus sumitur; sed quam cito labiis peccatoris contingitur, tam cito sub speciebus sacramentalibus desinit esse corpus Christi. — Sed hoc est erroneum; derogat enim veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 6 ad 3), quod manentibus speciebus, corpus Christi sub eis esse non desinat. Species autem manent, quamdiu substantia panis maneret, si ibi adosset, ut supra dictum est (quæst. lxxvii, art. 5 et 8). Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet, quamdiu per calorem naturalem digeratur: unde tamdiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum justus⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa et similia sunt intelligenda de spiritali manducatione, quæ peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur prædictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spiritualement manducationem.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi infidelis sumat species sacramentales, corpus Christi sub sacramento sumit; unde manducat Christum sacramentaliter, si ly sacramentaliter determinat

habita copia confessoris, necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem (sess. xiii, can. 11).

(5) Quod his verbis proclamat S. Doctor in officio venerab. sacramenti: "Sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inæquali, vitæ vel interitus. Mors est malis, vita bonis; vide paris sumptionis quam sit dispar exitus."

verbum ex parte manducati; si autem ex parte manducantis, tunc proprie loquendo non manducat sacramentaliter, quia non utitur eo quod accipit, ut sacramento, sed ut simplici cibo. Nisi forte infidelis intenderet recipere illud quod Ecclesia confert, licet non haberet fidem veram circa alios articulos, vel etiam circa hoc sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam si mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est, quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. Nec hoc vergit in detrimentum dignitatis corporis Christi, qui voluit a peccatoribus crucifigi absque diminutione suæ dignitatis, præsertim cum mus aut canis non tangat ipsum corpus Christi secundum propriam speciem, sed solum secundum species sacramentales. Quidam autem dixerunt quod statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi; quod etiam derogat veritati sacramenti, sicut supra dictum est (in corp. art.). Nec tamen dicendum est quod animal brutum sacramentaliter corpus Christi manducet, quia non est natum uti eo ut sacramento; unde non sacramentaliter, sed per accidens corpus Christi manducat, sicut manducaret ille qui sumeret hostiam consecratam, nesciens eam esse consecratam. Et quia id quod est per accidens, non cadit in divisione alicujus generis, ideo hic modus manducandi corpus Christi non ponitur tertius præter sacramentalem et spirituales.

ART. IV. — UTRUM PECCATOR SUMENS CORPUS CHRISTI SACRAMENTALITER PECCET ¹.

De his etiam infra, art. 7 et 8 corp. et Sent. iv, dist. ix, art. 3, qu. i et ii, et I. Cor. xi, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator sumens corpus Christi sacramentaliter, non peccet. Non enim est majoris dignitatis Christus sub specie sacramenti quam sub specie pro-

pria. Sed peccatores tangentes corpus Christi sub specie propria non peccabant; quin etiam veniam peccatorum consequerentur, sicut legitur Lucæ vii de muliere peccatrice; et Matth. xiv, 36 dicitur: *Quicumque tetigerunt fimbriam vestimenti ejus, salvi facti sunt.* Ergo non peccant, sed magis salutem consequuntur, sacramentum corporis Christi sumendo.

2. Præterea, hoc sacramentum, sicut et alia, est quædam spiritualis medicina. Sed medicina datur infirmis ad salutem, secundum illud Matth. ix, 12: *Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus;* infirmi autem vel male habentes spiritualiter sunt peccatores. Ergo hoc sacramentum absque culpa sumere possunt ².

3. Præterea, hoc sacramentum, cum in se Christum contineat, est de maximis bonis. Maxima autem bona, secundum Augustinum ³, sunt quibus nullus male potest uti. Nullus autem peccat, nisi per abusum alicujus rei. Ergo nullus peccator sumens hoc sacramentum peccat.

4. Præterea, sicut hoc sacramentum sentitur gustu et tactu, ita et visu. Si ergo peccator ex eo quod sumit hoc sacramentum peccet ⁴, videtur etiam quod peccaret videndo, quod patet esse falsum, cum Ecclesia omnibus hoc sacramentum videndum et adorandum proponat. Ergo peccator non peccat ex hoc quod manducat hoc sacramentum.

5. Præterea, contingit quandoque quod aliquis peccator non habet conscientiam sui peccati, nec tamen talis peccare videtur corpus Christi sumendo, quia secundum hoc omnes peccarent qui sumunt, quasi periculo se exponentes, cum Apostolus dicat ⁵: *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justificationem sum.* Non ergo videtur quod peccatori cedat in culpam, si hoc sacramentumumat.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ⁶. *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, id est, condemnatio-*

est lectio Cajetani, et edit. Plantin. et marginalis edit. Rom.

(3) De libero arbitrio, lib. ii, cap. 19.

(4) Ita, Theologis probantibus, editi. Mss. fere omnes: *Hoc sacramentum gustu et tactu peccet*; et mox cod. Alcan., *videtur quod etiam peccaret*, etc., melius.

(5) I. Corinth. iv, 4. (6) I. Corinth. xi, 29.

(1) Peccat graviter, ut patet ex concil. Trident. sess. xiii, cap. 7, et can. 11, ubi contrarium docentes de facto excommunicantur.

(2) Ita edita exempla omnia quæ vidimus. Codd. Tarrac. et Alcan.: *Ergo sacramentum absque culpa sumi potest.* Theologi: *Ergo hoc sacramentum corporaliter absque culpa sumi potest*; quæ

nem. Dicit autem Glossa ¹ ibidem quod "indigne manducat et bibit, qui in crimine est, vel irreverenter tractat. „ Ergo qui est in peccato mortali, si hoc sacramentum accipiat, damnationem acquirit, mortaliter peccans.

CONCLUSIO. — Cum peccatores sumentes hoc sacramentum cum peccato mortali, significant se Christo per fidem formatam unitos esse, falsitatem in sacramento committentes, sacrilegii crimen incurrunt, et mortaliter peccant.

Respondeo dicendum quod in hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum, est signum ejus quod est res sacramenti. Duplex autem est res hujus sacramenti, sicut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 6): una quidem quæ est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum, et membris ejus incorporatum; quod quidem fit per fidem formatam ², quam nullus habet cum peccato mortali. Et ideo manifestum est quod quicumque eum peccato mortali hoc sacramentum sumit, falsitatem in hoc sacramento committit; et ideo incurrit sacrilegium, tanquam sacramenti violator, et propter hoc mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in propria specie apparens non exhibebat se tangendum hominibus in signum spiritualis unionis ad ipsum, sicut exhibetur sumendus in hoc sacramento. Et ideo peccatores cum in propria specie tangentes non incurrerant crimen falsitatis circa divina, sicut peccatores sumentes hoc sacramentum. Et præterea Christus adhuc gerebat similitudinem carnis peccati; et ideo convenienter se peccatoribus tangendum exhibebat; sed remota similitudine carnis peccati per gloriam resurrectionis, se tangi prohibuit a muliere, quæ defectum fidei circa ipsum patiebatur, secundum illud Jo. xx, vers. 17: *Noli me tangere; nondum enim ascendit ad Patrem meum*, scilicet *in corde tuo*, ut Augustinus exponit ³. Et ideo peccatores qui defectum fidei formatæ pa-

tiuntur circa Christum, repelluntur a contactu hujus sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet medicina competit secundum quemlibet statum infirmitatis; nam medicina quæ datur jam liberatis a febre ad confortationem, noceret, si daretur adhuc febricitantibus. Ita etiam baptismus et poenitentia sunt quasi medicinæ purgativæ, quæ dantur ad tollendam febrem peccati; hoc autem sacramentum est medicina confortativa, quæ non debet dari nisi liberatis a peccato.

Ad tertium dicendum, quod maxima bona intelligit Augustinus virtutes animæ, quibus nullus male utitur, quasi principiis mali usus; utitur tamen eis aliquis male, quasi objectis mali usus, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt. Ita et hoc sacramentum, quantum est ex se, non est principium mali usus, sed objectum. Unde Augustinus dicit ⁴: "Multi indigne accipiant corpus Christi, per quod docemur quam cavendum sit male accipere bonum. Eccc enim per bonum factum est malum, dum male accipitur bonum; sicut e contra Apostolo per malum factum est bonum, cum bene accepit malum, „ scilicet cum stimulum Satanæ patienter portavit.

Ad quartum dicendum quod per visum non accipitur ipsum corpus Christi, sed solum sacramentum ejus, quia scilicet non pertingit visus ad substantiam corporis Christi, sed solum ad species sacramentales, ut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 7). Sed ille qui manducat, non solum sumit species sacramentales, sed etiam ipsum Christum, qui est sub eis. Et ideo a visione corporis Christi nullus prohibetur qui sit sacramentum Christi consecutus, scilicet baptismum. Non baptizati autem non sunt admittendi etiam ad inspectionem hujus sacramenti, ut patet per Dionysium ⁵. Sed ad manducationem non sunt admittendi, nisi soli illi qui non solum sacramentaliter, sed etiam realiter, sunt Christo conjuncti.

Ad quintum dicendum quod hoc quod non habet aliquis conscientiam sui peccati, potest contingere dupliciter: uno modo per culpam suam, vel quia per ignorantiam juris, quæ non excusat, re-

(1) Petri Lomb.

(2) Fides formata ea est quæ per charitatem operatur eique conjungitur; fides vero informis ea est quæ sine charitate existit.

(3) Tract. 121 in Joan. circa med.

(4) Tract. 62 in Joan. circa princ.

(5) Eccles. hierarch. cap. 7, ante med.

putat non esse peccatum quod est peccatum, puta si aliquis fornicator reputaret simplicem fornicationem non esse peccatum mortale; vel quia negligens est in examinatione sui ipsius, contra id quod Apostolus dicit ¹: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat.* Et sic nihilominus peccat peccator sumens corpus Christi, licet non habeat conscientiam peccati, quia ipsa ignorantia est ei peccatum. Alio modo potest contingere sine culpa ipsius, puta cum doluit de peccato, sed non est sufficienter contritus; et in tali casu non peccat ² sumendo corpus Christi, quia homo per certitudinem scire non potest utrum sit vere contritus; sufficit enim si in se signa contritionis inveniatur, puta si doleat de præteritis, et proponat cavere de futuris. Si vero ignorat hoc quod fecit esse actum peccati, propter ignorantiam facti quæ excusat, puta si accessit ad non suam quam credebatur esse suam, non est ex hoc dicendus peccator; similiter etiam si totaliter est peccatum oblitus, sufficit ad ejus deletionem generalis contritio, ut infra dicetur (in Suppl. qu. II, art. 3 ad 2); unde jam non est dicendus peccator.

ART. V. — UTRUM ACCEDERE AD HOC SACRAMENTUM CUM CONSCIENTIA PECCATI SIT GRAVISSIMUM OMNIUM PECCATORUM ³.

De his etiam Sent. IV, dist. 9, art. 3, quæst. III, et I. Cor. XI, lect. 5.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum. Dicit enim Apostolus ⁴: *Quicumque manducaverit panem, et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini;* Glossa ⁵ ibidem, "hoc est, ac si Christum occiderit, punietur." Sed peccatum Christum occidentium videtur fuisse gravissimum. Ergo et hoc peccatum, quo aliquis cum conscientia peccati ad mensam Christi accedit, videtur esse gravissimum.

2. Præterea, Hieronymus dicit in qua-

(1) I. Corinth. XI, 28.

(2) Nedom peccat virtus sacramenti in eo casu illi remissionem peccatorum suorum confert, juxta illud S. Doctoris: "Si quis facta diligenti discussione suæ conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad corpus Christi accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod ejus cognitionem præterfugiat, non peccat: imo magis ex vi sacramenti remissionem consequitur (in Sent. IV, dist. 9, qu. 1, art. 3)."

dam epistola ⁶: "Quid tibi cum fœminis, qui ad altare cum Deo fabularis? Dic, sacerdos, dic, clerice, qualiter eisdem labiis Filium Dei oscularis. quibus osculatus es labia meretricis? Cum Juda, osculo Filium hominis tradis? Et sic videtur fornicator ad mensam Christi accedens peccare, sicut Judas peccavit, cujus peccatum fuit gravissimum. Sed multa alia peccata sunt graviora quam peccatum fornicationis, et præcipue peccatum infidelitatis. Ergo cujuslibet peccatoris ad mensam Christi accedentis peccatum est gravissimum.

3. Præterea, magis est abominabilis Deo immunditia spiritualis quam corporalis. Sed si quis projiceret corpus Christi in lutum vel sterquilinum, gravissimum reputaretur ejus peccatum. Ergo gravius peccat si ipsum sumat cum peccato, quod est immunditia spiritualis. Ergo hoc peccatum est gravissimum.

Sed contra est quod super illud Jo. XV: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent*, dicit Augustinus ⁷, hoc intelligendum esse de peccato infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata ⁸, et ita videtur hoc peccatum non esse gravissimum, sed magis peccatum infidelitatis.

CONCLUSIO. — Peccatum accedentium ad sacramentum cum mortalis criminis conscientia, quanquam secundum suam speciem gravius sit plerisque aliis, non est tamen omnium gravissimum.

Répondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (I 2, qu. LXXIII, art. 6, et 22, quæst. LXXIII, art. 3), dupliciter aliquod peccatum potest dici gravius alio: uno modo per se, alio modo per accedens. Per se quidem secundum rationem suæ speciei, quæ attenditur ex parte objecti. Et secundum hoc, quanto id contra quod peccatur est majus, tanto peccatum est gravius. Et quia divinitas Christi est major humanitate ipsius, et ipsa humanitas est potior

(3) De communione indigna conf. Bossuet *Meditazioni sull' Evangelio*, 15º giorno, tomo IX, pag. 592. ediz. di Versailles.

(4) I. Cor. XI.

(5) Interl. implic.

(6) Habetur quoad partem in epist. ad Ocean. de Vita cleric. inter ejus opera ascititia.

(7) Tract. 89 in Joan. a princ.

(8) Veluti quodam generali peccato, ut ibidem appellat, quod omnium remissionem per se impedit, et ad omnia committenda proclives facit.

quam sacramenta humanitatis, inde est quod gravissima peccata sunt quæ committuntur in ipsam divinitatem, sicut est peccatum infidelitatis et blasphemiae¹. Secundario autem sunt gravia peccata quæ committuntur in humanitatem Christi²; unde dicitur: *Qui dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro*. Tertio autem loco sunt peccata quæ committuntur contra sacramenta, quæ pertinent ad humanitatem Christi; et post hæc sunt alia peccata contra puras creaturas. — Per accidens autem unum peccatum est gravius alio ex parte peccantis; puta peccatum quod est ex ignorantia vel infirmitate, est levius peccato quod est ex contemptu, vel ex certa scientia; et eadem ratio est de aliis circumstantiis. Et secundum hoc istud peccatum in quibusdam potest esse gravius, sicut in his qui ex actuali contemptu, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt; in quibusdam vero minus grave, puta in his qui ex quodam timore, ne deprehendantur in peccato, cum conscientia peccati ad hoc sacramentum accedunt. — Sic ergo patet quod hoc peccatum est multis aliis³ gravius secundum suam speciem, non tamen est omnium gravissimum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne sumentium hoc sacramentum comparatur peccato occidentium Christum, secundum similitudinem, quia utrumque committitur contra corpus Christi; non tamen secundum criminis quantitatem. Peccatum enim occidentium Christum fuit multo gravius, primo quidem quia illud peccatum fuit contra corpus Christi in specie propria; hoc autem peccatum est contra corpus Christi in specie sacramenti; secundo quia illud peccatum processit ex intentione nocendi Christo, non autem hoc peccatum.

Ad secundum dicendum, quod fornicator accipiens corpus Christi comparatur Judæ Christum osculanti, quantum ad similitudinem criminis, quia uterque ex

signo charitatis Christum offendit; non tamen quantum ad criminis quantitatem, sicut etiam prius dictum est (in solut. præc.). Hæc tamen criminis similitudo non minus competit aliis peccatoribus quam fornicatoribus. Nam et per alia peccata mortalia agitur contra charitatem Christi, cujus signum est hoc sacramentum; et tanto magis, quanto peccata sunt graviora. Secundum quid tamen peccatum fornicationis magis reddit hominem ineptum ad perceptionem hujus sacramenti, inquantum scilicet per hoc peccatum spiritus maxime carni subicitur, et ita impeditur fervor dilectionis, qui requiritur in hoc sacramento. Plus tamen ponderat impedimentum ipsius charitatis quam fervoris ejus. Unde et peccatum infidelitatis, quod funditus separat hominem ab Ecclesiæ unitate, simpliciter loquendo, maxime hominem ineptum reddit ad susceptionem hujus sacramenti; quod est sacramentum ecclesiasticæ unitatis, ut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 4). Unde et gravius peccat infidelis accipiens hoc sacramentum, quam fidelis peccator; et magis contemnit Christum, secundum quod est sub hoc sacramento, præsertim si non credat Christum vere sub hoc sacramento esse; quia, quantum est in se, diminuit sanctitatem hujus sacramenti, et virtutem Christi operantis in hoc sacramento, quod est contemnere ipsum sacramentum in seipso. Fidelis autem qui cum conscientia peccati sumit, contemnit hoc sacramentum non in seipso, sed quantum ad usum, indigne accipiens. Unde et Apostolus⁴, assignans rationem hujus peccati, dicit: *Non dijudicans corpus Domini*, id est, non discernens ipsum ab aliis cibis: quod maxime facit ille qui non credit Christum esse sub hoc sacramento.

Ad tertium dicendum, quod ille qui projiceret hoc sacramentum in lutum, multo gravius peccaret quam ille qui cum conscientia peccati mortalis ad hoc sacramentum accedit⁵, primo quidem quia ille hoc faceret ex intentione injuriam faciendi huic sacramento, quod non intendit peccator indigne corpus

(1) Et generatim omnia peccata quæ virtutibus theologis opponuntur.

(2) Quatenus existit in propria specie.

(3) Scilicet illis quæ sunt contra virtutes morales; habet enim gravitatem sacrilegii, opponiturque virtuti religionis. (4) I. Cor. xi.

(5) Quamvis in Opusc. quod inscribitur *De sacramento altaris*, cap. 18, quasi ex Augustino dicatur: *Non minus est detestabile in os pollutum quam in lutum mittere Dei Filium*; cæterum apud Augustinum nihil tale occurrit, ut animadvertit Sylvius.

Christi accipiens; secundo quia peccator est capax gratiæ: unde etiam magis est aptus ad suscipiendum hoc sacramentum quam quæcumque alia irrationalis creatura. Unde maxime inordinate uteretur hoc sacramento qui projiceret ipsum canibus ad manducandum, vel qui projiceret in lutum ad conculcandum.

**ART. VI. — UTRUM SACERDOS
DEBEAT DENEGARE CORPUS CHRISTI
PECCATORI PETENTI.**

De his etiam infra, quæst. LXXXI, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. IV, dist. IX, art. 5, quæst. I, per tot. et quæst. II corp. et quol. V, art. 12.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos debeat denegare corpus Christi peccatori petenti. Non enim est faciendum contra Christi præceptum propter vitandum scandalum, vel infamiam alicujus. Sed Dominus præcepit¹: *Nolite sanctum dare canibus*; maxime autem datur sanctum canibus, cum hoc sacramentum peccatoribus exhibetur. Ergo neque propter vitandum scandalum, neque propter vitandam infamiam alicujus, debet hoc sacramentum peccatori petenti dari.

2. Præterea, de duobus malis minus malum est eligendum. Sed minus malum esse videtur si peccator infametur, vel etiam si ei hostia non consecrata detur, quam si sumens corpus Christi mortaliter peccet. Videtur ergo hoc potius esse eligendum quod vel infametur peccator petens corpus Christi, vel etiam quod detur ei hostia non consecrata.

3. Præterea, corpus Christi interdum datur suspectis de crimine ad criminis manifestationem. Legitur enim in Decret. 2, quæst. V²: "Sæpe contingit ut in monasteriis monachorum furta perpetrentur; idcirco statuimus ut quando ipsi fratres de talibus expurgare se debent, missa ab abbate celebretur, vel ab aliquo cui abbas præceperit, præsentibus fratribus; et sic, expleta missa, omnes communicent in hæc verba: *Corpus Christi sit mihi hodie ad probatio-*

nem. „ Et infra³: " Si episcopo aut presbytero aliquod maleficium fuerit imputatum, pro singulis missam celebrare debet et communicare, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere. „ Sed peccatores occultos non oportet manifestari, quia si frontem verecundiæ abjecerint, liberius peccabunt, ut Augustinus dicit⁴. Ergo peccatoribus occultis non est corpus Christi dandum, etiamsi petant.

Sed contra est quod super illud Psalmi XXI: *Manducaverunt, et adoraverunt omnes pingues terre*, dicit Augustinus⁵: " Non prohibeat dispensator pingues terræ, id est, peccatores, in mensa Domini manducare. „

CONCLUSIO. — Divina majestas et evangelica disciplina exigit, ut manifestis ac publicis peccatoribus etiam petentibus sacra denegetur communio, non autem occultis, qui dominicæ mensæ accedendi jus in baptismo acceptum nullo publico scelere amiserunt.

Respondeo dicendum quod circa peccatores distinguendum est: quidam enim sunt occulti, quidam vero manifesti, scilicet per evidentiam facti, sicut publici usurarii, aut publici raptores, vel etiam per aliquod judicium ecclesiasticum vel sæculare⁶. Manifestis ergo peccatoribus non debet etiam petentibus sacra communio dari⁷. Unde Cyprianus scribit ad quemdam⁸: " Pro dilectione tua consulendum me existimasti quid mihi videatur de histrione et mago illo qui apud vos constitutus adhuc in artis suæ dedecore perseverat, an talibus sacra communio cum cæteris christianis debeat dari. Puto nec majestati divinæ, nec evangelicæ disciplinæ congruere, ut pudor et honor Ecclesiæ tam turpi et infami contagione fœdetur. „ — Si vero non sunt manifesti peccatores, sed occulti, non potest eis petentibus sacra communio denegari. Cum enim quilibet christianus, ex hoc ipso quod est baptizatus, sit admissus ad dominicam mensam, non potest ei jus suum tolli, nisi

(1) Matth. VII. (2) Cap. 23. (3) Cap. 26.

(4) In lib. De verbis Domini, serm. 16.

(5) Habetur in Glossa ord. et De consecrat. cap. 67, dist. 2.

(6) Hinc duplex distinguuntur notorietas; notorietas *juris*, quæ spectat ad eos qui in judicio confessi sunt, vel in eo sunt convicti; et notorietas *facti*, quæ existit quando, ut ait ipse S. Doctor, non potest peccatum aliqua tergi-

versatione celari (quæst. LXXXII, art. 9 ad 3).

(7) Quod his verbis docet Rituale romanum: " Arcendi sunt publice indigni, quales excommunicati, interdicti, manifestique infames, ut meretrices, concubinarij, feneratorum, magi, sortilegi, blasphemii et alij ejus generis publici peccatores, nisi de eorum penitentia et emendatione constet, et publico scandalo prius satisfecerint. „ (8) Epist. 10, lib. I.

pro aliqua causa manifesta¹. Unde super illud I. Cor. v: *Si is qui frater nominatur inter vos*, etc., dicit Glossa August.²: „ Nos a communione quemquam prohibere non possumus, nisi aut sponte confessum, aut in aliquo iudicio ecclesiastico vel sæculari nominatum atque convictum³. „ Potest tamen sacerdos, qui est conscius criminis, occulte monere peccatorem occultum, vel etiam in publico generaliter omnes, ne ad mensam Domini accedant, antequam de peccatis pœniteant et Ecclesiæ reconcilientur; nam post pœnitentiam et reconciliationem etiam publicis peccatoribus non est communio deneganda, præcipue in articulo mortis. Unde in concilio Carthaginensi III⁴ legitur: „ Scenicis atque histrionibus, cæterisque hujusmodi personis, vel apostatis conversis ad Deum reconciliatio non negetur. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod sancta prohibentur dari canibus, id est, peccatoribus manifestis; sed occulta non possunt publice puniri, sed sunt divino iudicio reservanda.

Ad *secundum* dicendum, quod licet pejus sit peccatori occulto peccare mortaliter, sumendo corpus Christi, quam inamari, tamen sacerdoti ministranti corpus Christi pejus est peccare mortaliter infamando injuste peccatorem occultum, quam quod ille mortaliter peccet, quia nullus debet peccatum mortale committere, ut alium liberet a peccato. Unde Augustinus dicit⁵: „ Periculosissime admittitur hæc compensatio, ut nos faciamus aliquid mali, ne alius gravius malum faciat. „ Peccator tamen occultus potius deberet eligere infamari, quam indigne ad mensam Domini accedere. Hostia tamen non consecrata nullo modo debet dari loco consecratæ; quia

(1) Cum in facie Ecclesiæ non constet istum amisisse jus suum, ait ipse S. Doctor, non oportet ei in facie Ecclesiæ denegari (Sent. iv, dist. ix, art. 5, qu. 1).

(2) Hom. ult. inter l. inter med. et fin.

(3) „ Occultos peccatores, ait Rituale romanum, si occulte petunt et non eos emundatos agnoverit, repellat; non autem, si publice petunt et sine scandalo nequeat. „ (De sacramento Eucharistiæ).

(4) Can. 35.

(5) In lib. Quæst. super Genes., qu. 42.

(6) In Psal. 158, circa medium.

(7) Cap. De homine.

(8) Cit. ab Alex. III, in epist. 19, ad fin.

(9) Cap. *Ex tuarum*.

(10) Sponte quoque sumere Eucharistiam ad innocentiam suæ declarationem, addit Sylvius, quod de Gregorio VII quidam scribunt, nisi fiat

sacerdos hoc faciens, quantum in se est, facit idololatrare illos qui credunt esse hostiam consecratam, sive alios præsentem, sive etiam ipsum sumentem, quia, ut Augustinus dicit⁶, „ nemo carnem Christi manducet, nisi prius adoret. „ Unde extra De celebratione missarum⁷ dicitur: „ Licet is qui pro sui criminis conscientia reputat se indignum, peccet graviter, si se ingerat irreverenter ad illud; gravius tamen videtur offendere qui fraudulenter illud præsumpserit simulare. „

Ad *tertium* dicendum, quod decreta illa sunt abrogata per contraria documenta Romanorum pontificum. Dicit enim Stephanus papa⁸: „ Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri canones non concedunt; spontanea enim confessio, vel testium approbatione publica delicta commissa sunt regimini nostro judicari; occulta vero et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum. „ Et idem habetur extra De purgationibus⁹. In omnibus enim talibus esse videtur Dei tentatio; unde sine peccato fieri non possunt. Et gravius videretur, si in hoc sacramento, quod est institutum ad remedium salutis, aliquis incurreret iudicium mortis. Unde nullo modo corpus Christi debet dari alicui suspecto de crimine, quasi ad examinationem¹⁰.

ART. VII. — UTRUM NOCTURNA POLLUTIO ALIQUEM IMEDIAT A SUMPTIONE HUIUS SACRAMENTI¹¹.

De his etiam 22. quæst. c. l. v, art. 5, et Sent. iv, dist. 9, art. 4, quæst. ii, et De ver. quæst. xxviii, art. 3 ad 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio non imediat aliquem a sumptione corporis Chri-

peculiari Spiritus sancti instinctu, non videtur licere.

(11) Circa hanc quæstionem ita se habet Rubrica missalis: Si præcesserit pollutio nocturna quæ causata fuerit ex præcedenti cogitatione quæ sit peccatum mortale, vel evenit propter nimiam crapulam, abstinendum est a communionem et celebrationem, nisi aliud confessario videatur. Si dubium est, an in præcedenti cogitatione fuerit peccatum mortale, consulitur abstinendum extra casum necessitatis; si autem certum est non fuisse in illa cogitatione peccatum mortale, vel nullam fuisse cogitationem, sed evenisse ex naturali causa, aut ex diabolica illusionem, potest communicare et celebrare, nisi ex illa corporis commotione tanta evenit perturbatio mentis ut abstinendum videatur (*De defectibus*).

sti. Nullus enim impeditur a sumptione corporis Christi nisi propter peccatum. Sed nocturna pollutio accidit sine peccato; dicit enim Augustinus¹: " Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermoneinantis, cum sic expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram conjunctionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat quam sine peccato a vigilantibus dicitur; quod ut diceretur, procul dubio cogitatum est. „ Ergo nocturna pollutio non impedit hominem ab hujus sacramenti sumptione.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum episcopum Anglorum²: " Si quis sua conjuge non cupidine voluptatis captus, sed tantum procreandorum liberorum gratia utitur, ille profecto sive de ingressu Ecclesiæ, sive de sumendo corporis dominici mysterio suo est iudicio relinquendus; quia prohiberi a nobis non debet accipere qui in igne positus nescit ardere. „ Ex quo patet quod carnalis pollutio etiam vigilantis, si sit sine peccato, non prohibet hominem a sumptione corporis Christi. Multo igitur minus prohibet nocturna pollutio dormientis.

3. Præterea, nocturna pollutio videtur solam immunditiam corporalem habere. Sed aliæ immunditiæ corporales, quæ secundum legem impediabant ab ingressu sanctorum, in nova lege non impediunt a sumptione hujus sacramenti: sicut de muliere pariente vel menstruata, vel fluxum sanguinis patiente scribit B. Gregorius Augustino Anglorum episcopo³. Ergo videtur quod neque etiam nocturna pollutio impediatur hominem a sumptione hujus sacramenti.

4. Præterea, peccatum veniale non impedit hominem a sumptione hujus sacramenti, sed nec etiam peccatum mortale post penitentiam. Sed dato quod nocturna pollutio provenerit ex aliquo peccato præcedenti, sive crapulæ, sive turpium cogitationum, plerumque tale peccatum est veniale; et si aliquando sit mortale, potest contingere quod de mane peniteat, et peccatum suum confiteatur. Ergo videtur quod non debeat impediri a sumptione hujus sacramenti.

(1) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 15, ante med.

5. Præterea, gravius peccatum est homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis de nocte somniet se homicidium perpetrare, aut furtum, aut quodcumque aliud peccatum, non propter hoc impeditur a sumptione corporis Christi. Ergo videtur quod multo minus fornicatio somniata cum pollutione subsequente impediatur a sumptione hujus sacramenti.

Sed contra est quod Levit. xv, 16 dicitur: *Vir de quo egredietur semen coitus, immundus erit usque ad vesperum*. Sed immundis non patet aditus ad sacramenta. Ergo videtur quod propter pollutionem nocturnam aliquis impediatur a sumptione hujus sacramenti, quod est maximum sacramentum.

CONCLUSIO. — Quanquam nocturna pollutio, quam nullum mortale crimen præcessit, vel causavit, non impediatur necessario a sacramenti perceptione: deceret tamen sic indispositum abstinere.

Respondeo dicendum quod circa pollutionem nocturnam duo possunt considerari: unum quidem, ratione cujus ex necessitate impedit hominem a sumptione hujus sacramenti; aliud autem, ratione cujus non ex necessitate impedit hominem ab hujusmodi sacramenti perceptione, sed ex quadam congruentia. Ex necessitate quidem impedit hominem ab hujus sacramenti perceptione solum peccatum mortale. Et quamvis nocturna ipsa pollutio secundum se considerata peccatum mortale esse non possit, nihilominus tamen ratione suæ causæ quandoque habet peccatum mortale annexum. Et ideo consideranda est causa pollutionis nocturnæ. Quandoque enim provenit a causa extrinseca spiritali, scilicet ex dæmonum illusionem, qui, sicut in prima parte habitum est (quæst. cxi, art. 3), phantasmata commovere possunt, ex quorum apparitione pollutio interdum subsequitur. Quandoque vero provenit pollutio ex causa intrinseca spiritali, scilicet ex præcedentibus cogitationibus. Aliquando autem ex causa intrinseca corporali, vel ex superfluitate, sive debilitate naturæ, sive etiam ex superfluitate cibi vel potus. Quælibet autem harum trium causarum potest et sine peccato, et cum peccato veniali vel mortali existere. Et si qui-

(2) Regist. lib. xii, epist. 31, ad interrogat. 10, vers. fin. (3) Loc. cit.

dem sit sine peccato, vel cum peccato veniali, non ex necessitate impedit sumptionem hujus sacramenti, ita scilicet quod homo sumendo sit reus corporis et sanguinis Domini. Si vero sit cum peccato mortali, impedit ex necessitate. — Illusio enim dæmonum quandoque provenit ex præcedenti negligentia præparationis ad devotionem¹; quæ potest esse et mortale et veniale peccatum; quandoque vero provenit ex sola nequitia dæmonum volentium impedire hominem a sumptione hujus sacramenti. Unde legitur in Collationibus Patrum², quod cum quidam frater pateretur pollutionem semper in festis in quibus erat communicandum, seniores comperto quod nulla causa ab ipso præcesserat, decreverunt quod propter hoc a communione non cessaret, et ita cessavit illusio dæmonum. — Similiter etiam præcedentes cogitationes lascivæ quandoque possunt esse omnino sine peccato, puta cum aliquis causa lectionis vel disputationis cogitur de talibus cogitare; et si hoc sit sine concupiscentia et delectatione, non erunt cogitationes immundæ, sed honestæ; ex quibus tamen pollutio sequi potest, sicut patet ex auctoritate Augustini supra inducta (in arg. 1). Quandoque vero præcedentes cogitationes sunt ex concupiscentia et delectatione; et si adsit consensus, erit peccatum mortale; si autem desit, erit veniale. — Similiter etiam et causa corporalis quandoque est sine peccato, puta cum est ex infirmitate naturæ, unde quidam etiam in vigilando absque peccato fluxum seminis patiuntur, vel etiam si sit ex superfluitate naturæ; sicut enim contingit sanguinem fluere absque peccato, ita et semen, quod est superfluitas sanguinis, secundum Philosophum³. Quandoque vero est cum peccato, puta cum provenit ex superfluitate cibi vel potus; et hoc etiam potest esse peccatum veniale vel mortale; licet frequentius peccatum mortale accidat circa

turpes cogitationes, propter facilitatem consensus, quam circa sumptionem cibi et potus. Unde et Gregorius⁴, scribens Augustino Anglorum episcopo, dicit cessandum esse a communione, quando ex turpibus cogitationibus provenit, non autem quando provenit ex superfluitate cibi vel potus, præsertim si necessitas adsit. Sic igitur ex causa pollutionis considerari potest utrum nocturna pollutio impediat ex necessitate sumptionem hujus sacramenti. — Ex quadam vero congruentia impedit quantum ad duo: quorum unum semper accidit, scilicet quædam fœditas corporalis, cum qua, propter reverentiam sacramenti, non decet ad altare accedere (unde et volentes tangere aliquid sacrum, manus lavant); nisi forte talis immunditia sit perpetua vel diuturna, sicut est lepra, vel fluxus sanguinis, vel aliquid hujusmodi. Aliud autem est evagatio mentis, quæ sequitur pollutionem nocturnam, præcipue quando cum turpi imaginatione contingit. Hoc tamen impedimentum, quod ex congruitate provenit, postponi debet propter aliquam necessitatem, puta, ut Gregorius dicit⁵, “ cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhibere ministerium, pro eo quod sacerdos alius deest, ipsa necessitas compellit⁶.”

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex necessitate quidem non impeditur homo a sumptione hujus sacramenti nisi propter peccatum mortale; sed ex quadam convenientia potest homo impediri propter alias causas, sicut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod coitus conjugal, si sit sine peccato (puta si fiat causa prolis generandæ⁷, vel causa reddendi debitum), non alia ratione impedit sumptionem hujus sacramenti, nisi sicut dictum est (in corp. art.) de pollutione nocturna quæ accidit sine peccato, scilicet propter immunditiam corporalem, et mentis distractionem; ratione cujus Hieronymus dicit super Matth. 8: “ Si panes propositionis ab

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *ad devotionem et orationem*. (2) Collat. 22, cap. 6.

(3) De gener. animal. lib. 1, cap. 19, a princ.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Loc. cit., ad interrogat. 11.

(6) Si quis, ait Sylvius, post voluntariam pollutionem eadem die confiteretur et confessus communicaret, absque necessitate quidem, sed vel ex devotione, vel ne quædam suspicio alius ingeratur, probabile est non peccaturum, nequidem venialiter.

(7) Veniale est, ait S. Alphonsus, accedere ad communionem eadem die qua habitus est actus conjugal, si actus ille fiat causa voluptatis; si autem actus conjugal fiat absque culpa, congruum est ut communio differatur ad alteram diem; hoc tamen est consilii tantum sine ulla obligatione (Theolog. mor. lib. vi, n. 272).

(8) Habetur in serm. De esu agni, qui Hieron. adscribitur, sub fin., et cap. *Sciatis*, 33, quæst. 4.

his qui uxores tetigerant, comedi non poterant, quanto magis ille panis qui de cælo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulo ante hæere complexibus ¹, violari atque contingi? Non quod nuptias condemnemus, sed quod eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare carnalibus operibus non debeamus. „ Sed quia hoc secundum congruitatem, et non secundum necessitatem est intelligendum, Gregorius dicit quod „ talis est suo judicio relinquendus. „ Si vero „ non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis, „ ut ibidem Gregorius subdit, tunc prohiberi debet ne accedat ad hoc sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in epistola supra dicta ad Augustinum Auglorum episcopum ², in veteri Testamento aliqui polluti dicebantur figuraliter, quod populus novæ legis spiritualiter intelligit. Unde hujusmodi corporales immunditiæ, si sint perpetuæ vel diuturnæ, non impediunt sumptionem hujus sacramenti salutaris, sicut impediiebant accessum ad sacramenta figuralia; si vero cito transeant, sicut immunditia pollutionis nocturnæ, ex quadam congruentia ³ impediunt sumptionem hujus sacramenti per illum diem quo hoc accidit. Unde et Deuter. xxiii, 10 dicitur: *Si fuerit inter vos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur, priusquam ad vesperam laetetur aqua.*

Ad *quartum* dicendum, quod licet per contritionem et confessionem auferatur reatus culpæ, non tamen aufertur corporalis immunditia, et distractio mentis ex pollutione consecuta.

Ad *quintum* dicendum, quod somnium homicidii non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam distractionem mentis, sicut fornicatio somniata propter delectationis intensiorem; si tamen somnium homicidii proveniat ex causa quæ est peccatum, præsertim mortale, impedit a sumptione hujus sacramenti ratione suæ causæ.

(1) Al., *vacavere amplexibus.*

(2) Loc. cit. in arg. 2.

(3) Probabile est mulieres tempore menstrui posse ad Eucharistiam accedere, etiamsi possint commode communionem differre (Lig. lib. vi, n. 275).

(4) Affirmative respondet S. Doctor; communicaturus enim debet juxta veterem legis eccle-

ART. VIII. — UTRUM CIBUS VEL POTUS PRÆASSUMPTUS IMPEDIAT SUMPTIONEM HUIUS SACRAMENTI ⁴.

De his etiam infra, art. 9 corp. et 2 2, qu. lxxiv, art. 6 ad 2, et Sent. iv, dist. 8, quæst. 1, art. 4, quæst. i et ii, et I. Cor. xi, lect. 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod cibus vel potus præassumptus non impediatur sumptionem hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum est a Domino institutum in cœna. Sed Dominus, postquam cœnavit, hoc sacramentum discipulis suis tradidit, sicut patet Luc. xxii, et I. Cor. xi. Ergo videtur quod etiam post alios cibos assumptos nos debeamus sumere hoc sacramentum.

2. Præterea, I. Cor. xi, 33 dicitur: *Cum convenitis ad manducandum, scilicet corpus Domini, invicem expectate; si quis autem esurit, domi manducet;* et ita videtur quod postquam aliquis domi manducaverit, possit in Ecclesia corpus Christi manducare.

3. Præterea, in conc. Carthaginensi III, can. 29, legitur ⁵: „ Sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cœna Domini celebratur. „ Ergo saltem illa die aliquis potest corpus Christi post alios cibos sumere.

4. Præterea, sumptio aquæ vel medicinæ, vel alterius cibi vel potus in minima quantitate, vel reliquiarum cibi in ore manentium, neque jejunium Ecclesiæ solvit, neque sobrietatem tollit, quæ exigitur ad hoc quod aliquis reverenter sumat hoc sacramentum. Ergo per prædicta non impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti.

5. Præterea, quidam de nocte profunda comedunt aut bibunt, et forte totam noctem insomnem ducentes, de mane percipiunt sacra mysteria nondum plene digesti. Minus autem impediretur sobrietas hominis, si in mane parum comederet, et postea circa nonam sumeret hoc sacramentum, cum etiam sit quandoque major distantia temporis. Ergo videtur quod talis cibi præassum-

ptus consuetudinem esse jejunus, ut patet ex his concil. Constant. verbis (sess. xiii): „ Sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo servavit et servat quod hujusmodi sacramentum non debeat confici post cœnam, neque a fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a jure vel Ecclesia concessa aut admissa. „

(5) Et habetur De cons. dist. 1, cap. 49.

ptio non impediatur hominem ab hoc sacramento.

6. Præterea, non minor reverentia debetur huic sacramento jam sumpto quam ante sumptionem. Sed sumpto sacramento, licet cibum aut potum sumere. Ergo et ante sumptionem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. Responsionum ad Januarium¹: "Placuit Spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti prius in os christiani corpus dominicum intraret quam cæteri cibi."

CONCLUSIO. — Solum mortale crimen impedit secundum se hujus sacramenti sumptionem, cibis vero vel potus præassumptus non nisi ex rationabili Ecclesiæ statuto, tum ob hoc sacramenti honorem et significationem, tum etiam ob vomitus et ebrietatis periculum.

Respondeo dicendum quod aliquid impedit sumptionem hujus sacramenti dupliciter: uno modo secundum se, sicut peccatum mortale, quod habet repugnantiam ad significatum hujus sacramenti, ut supra dictum est (art. præc. et art. 4 huj. quæst.); alio modo propter prohibitionem Ecclesiæ, et sic impeditur aliquis a sumptione hujus sacramenti post cibum et potum assumptum, triplici ratione: primo quidem, sicut Augustinus dicit², "in honorem hujus sacramenti, ut scilicet in os hominis intret nondum aliquo cibo vel potu infectum; secundo propter significationem, ut scilicet detur intelligi quod Christus, qui est res hujus sacramenti, et charitas ejus, debet primo fundari in cordibus nostris, secundum illud Matthæi vi, 33: *Querite primum regnum Dei*; tertio propter periculum vomitus et ebrietatis, quæ quandoque contingunt ex hoc quod homines inordinate cibis utuntur, sicut et Apostolus dicit³: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*. Ab hac tamen generali regula excipiuntur infirmi, qui statim communicandi sunt, etiam post cibum, si de eorum periculo dubitatur ne sine communione decedant,

quia necessitas legem non habet. Unde dicitur De cons. dist. 2⁴: "Presbyter infirmum statim communicet, ne sine communione moriatur⁵."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus⁶ dicit, "neque quia post cibos Dominus dedit, propterea pransi, aut cœnati fratres ad hoc sacramentum accipiendum convenire debent, aut mensis suis miscere, sicut faciebant, quos Apostolus arguit et emendat. Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit arctius infigere cordibus, et memoriæ discipulorum; et ideo non præcepit quo deinceps ordine sumeretur, ut apostolis, per quos ecclesias dispositorus erat, servaret hunc modum."

Ad *secundum* dicendum, quod illud verbum in Glossa (interl.) sic exponitur: "Si quis esurit, et impatiens non vult expectare alios, *manducet domi* cibos suos, id est, pane terreno pascatur, nec post Eucharistiam sumat⁷."

Ad *tertium* dicendum, quod capitulum illud loquitur secundum consuetudinem aliquando apud aliquos observatam, ut in representationem dominicæ cœnæ illo die a non jejunis corpus Christi sumeretur. Sed nunc hoc abrogatum est; nam, sicut Augustinus⁸ dicit, "per universum orbem mos iste⁹ servatur, ut scilicet corpus Christi a jejunis sumatur."

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. cxlvii, art. 6 ad 2), duplex est jejunium: primum est jejunium naturæ, quod importat privationem cujuscumque præassumpti per modum cibi vel potus; et tale jejunium requiritur ad hoc sacramentum propter prædicta (in corp. art.). Et ideo neque post assumptionem aquæ, vel alterius cibi aut potus, vel etiam medicinæ, in quantumcumque parva quantitate, licet hoc sacramentum accipere. Nec refert utrum aliquid hujusmodi nutriat vel non nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo

(1) Epist. 54, al. 118, cap. 6, ante med.

(2) Loc. cit. (3) I. Cor. xi, 21. (4) Cap. 93.

(5) Potest etiam sacerdos non jejunus hostiam sumere, si necessitas illi incumbat sacrificium inceptum perficere, vel si periculum adsit ne Eucharistia pereat, vel male tractetur, potest sumi a non jejunato, etiam laico, si alius desit.

(6) Loc. cit.

(7) Cœna dominica de qua agitur I. Cor. xi.

nihil aliud erat quam commune convivium in quo omnes fideles tam pauperes quam divites reficiebantur, et hæc cœna celebrabatur post Eucharistiam sumptam, ad exemplum cœnæ quam Christus ultimum habuit cum discipulis suis ad vespertinum.

(8) In lib. prædicto, loc. cit.

(9) Insuper mos ille fuit revocatus, tum contrario usu, tum can. 16 conc. I. Bucer.

sumatur per modum cibi vel potus. Reliquiæ tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem hujus sacramenti, quia non trahuntur per modum cibi, sed per modum salivæ, et eadem ratio est de reliquiis aquæ vel vini, quibus os abluatur, dummodo non trahantur in magna quantitate, sed permixtæ salivæ, quod vitari non potest. Aliud autem est jejunium Ecclesiæ, quod instituitur ad carnis macerationem; et tale jejunium per prædicta non impeditur, quia prædicta non multum nutriunt, sed magis ad alterandum sumuntur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur quod hoc sacramentum prius quam alii cibi debet in os christiani intrare, non est intelligendum absolute respectu totius temporis, alioquin qui semel comedisset vel bibisset, nunquam posset postea hoc sacramentum accipere; sed est intelligendum quantum ad eundem diem; et licet principium diei secundum diversos diversimode sumatur (nam quidam a meridie, quidam ab occasu, quidam a media nocte, quidam a ortu solis diem incipiunt), Ecclesia tamen Romana diem a media nocte incipit. Et ideo si post mediam noctem aliquis sumpserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum; potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem præcepti; refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patiuntur homines propter insomnietatem vel indigestionem; ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem hujus sacramenti.

Ad sextum dicendum, quod maxima devotio requiritur in ipsa sumptione hujus sacramenti, quia tunc percipitur sacramenti effectus; quæ quidem devotio magis impeditur per præcedentia quam per sequentia. Et ideo magis est institutum quod homines jejunent ante sumptionem hujus sacramenti, quam

post. Debet tamen esse aliqua mora inter sumptionem hujus sacramenti et reliquos cibos. Unde et in missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et communicantes etiam suas privatas orationes dicunt. Secundum tamen antiquos canones statutum fuit a papa Clemente I^o: "Si mane dominica portio editur, usque ad sextam jejunent ministri qui cam sumpserunt, et si tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperum. . . Antiquitus enim rarius missarum solemnita celebrabantur, et cum majori præparatione. Nunc autem, quia oportet frequentius sacra mysteria celebrare, non posset de facili observari, et ideo per contrariam consuetudinem est abrogatum².

ART. IX. — UTRUM

NON HABENTES USUM RATIONIS

DEBEANT SUSCIPERE HOC SACRAMENTUM³.

De his etiam Sent. IV, dist. 3, art. 5, qu. III et IV, et dist. 23, quest. II, art. 2, quest. IV corp. et Joan. VI, lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non habentes usum rationis non debeant hoc sacramentum suscipere. Requiritur enim quod aliquis ad hoc sacramentum cum devotione et præcedente sui examinatione accedat, secundum illud I. Cor. XI, 28: *Probet seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat*. Sed hoc non potest esse in his qui carent usu rationis. Ergo non debet eis hoc sacramentum dari.

2. Præterea, inter illos qui carent usu rationis, sunt etiam arreptitii, qui *energumeni* dicuntur. Sed tales etiam ab inspectione hujus sacramenti arcentur, secundum Dionysium⁴. Ergo carentibus usu rationis hoc sacramentum dari non debet.

3. Præterea, inter alios carentes usu rationis maxime pueri videntur esse incontinentes. Sed pueris hoc sacramentum non exhibetur. Ergo multo minus aliis carentibus usu rationis.

Sed contra est quod legitur in concilio Arausicano I, can. 13⁵: "Amentibus, quæcumque pietatis sunt, conferenda

carentes nulla necessitate obligari ad sacramentalem Eucharistiæ communionem, juxta illud concil. Trid. (sess. XXI, can. 4): "Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem; anathema sit."

(4) In lib. Eccles. hierarch. cap. 3, ante med.

(5) Et habetur in Decr. 26, q. VI, c. *Qui recedunt*.

(1) Epist. 2, a princ., ut habetur De consecrat. dist. 2, cap. 23.

(2) Consilii est ob reverentiam sacramenti abstinere donec species sint consumptæ, quod saltem intra dimidium quadratum in laico (in sacerdote intra quadratum) fieri certum videtur, ait card. de Lugo (Sent. III, dist. 12, n. 54).

(3) Ad fidem pertinet parvulos usu rationis

sunt, „ et ita est eis conferendum hoc sacramentum, quod est sacramentum pietatis.

CONCLUSIO. — Non quicumque usu rationis carentes arcendi sunt a sumptione Eucharistiæ, sed hi qui nunquam habuerunt usum rationis: his vero qui in principio habuerunt rationis usum et postea caruerunt, si cum rationis compotes erant, devotionem ostenderunt, in articulo mortis exhiberi potest sacramentum, nisi forte vomitus vel expuitionis periculum timeatur.

Respondeo dicendum quod aliqui dicuntur non habere usum rationis dupliciter: uno modo quia habent debilem usum rationis, sicut dicitur non videns, qui male videt; et quia tales possunt aliquam devotionem hujus sacramenti concipere, non est eis hoc sacramentum denegandum ¹. Alio modo dicuntur aliqui non habere totaliter usum rationis. Aut igitur nunquam habuerunt usum rationis, sed sic a nativitate permanserunt; et sic talibus non est hoc sacramentum exhibendum, quia in eis nullo modo præcessit hujus sacramenti devotio: aut non semper caruerunt usu rationis; et tunc, si prius, quando erant compotes suæ mentis, apparuit in eis devotio hujus sacramenti, debet eis in articulo mortis hoc sacramentum exhiberi; nisi forte timeatur periculum vomitus vel expuitionis ². Unde in concilio Carthaginensi IV, can. 76, legitur ³: „ Is qui in infirmitate pœnitentiam petit, si casu dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit; vel in phrenesim conversus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat pœnitentiam; et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus Eucharistia ⁴. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod carentes usu rationis possunt devotionem

(1) „ Se v'ha il henchè menomo motivo a credere che il sacramento sarà utile, sic ait DD. de la Luzerne, è meglio arrischiare il sacramento che l'uomo, eil esporlo ad essere conferito senza frutto piuttostochè privare un cristiano de' salutari effetti del medesimo. (Istruz. sul rituale di Langres, cap. 5, art. 4). „
(2) Ita quoque Catechismus romanus (pars II, n. 68).

(3) Et habetur in Decret. 26, quæst. vi, cap. 8.

(4) Excipitur, ait S. Alphonsus, si certe præsumatur talis in amentiam incidisse penitus impenitens. Extra tamen articulum mortis nullo modo Eucharistia amentibus est concedenda, ut

ad sacramentum habere, quantum ad aliquos quidem præsentem, quantum ad alios autem præteritam.

Ad *secundum* dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de energumenis nondum baptizatis, in quibus scilicet nondum est vis dæmonis extincta, quæ viget in eis per originale peccatum. Sed de baptizatis qui corporaliter ab immundis spiritibus vexantur, est eadem ratio, et de aliis amentibus. Unde Casianus dicit ⁵: „ Eis qui ab immundis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictam. „

Ad *tertium* dicendum, quod eadem ratio est de pueris recenter natis, et de amentibus, qui nunquam habuerunt usum rationis. Unde talibus non sunt sacra mysteria danda. Quamvis quidam Græci contrarium faciant, propter hoc quod Dionysius ⁶ dicit baptizatis esse sacram communionem dandam, non intelligentes quod Dionysius ibi loquitur de baptismo adultorum. Nec tamen per hoc aliquod detrimentum vitæ patiuntur, propter hoc quod Dominus dicit ⁷: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis*; quia, sicut Augustinus scribit Bonifacio (vide sup., qu. LXXIII, art. 3 ad 1), „ tunc unusquisque fidelium corporis et sanguinis Domini particeps fit, „ scilicet spiritualiter, „ quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur. „ Sed quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacramentum conferri ⁸.

ART. X. — UTRUM LICEAT

QUOTIDIE HOC SACRAMENTUM SUSCIPERE ⁹.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. iii, art. 1, et I. Cor. xi, lect. 7.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat quotidie hoc sacra-

Salm. d. n. 11 cum Suar., Laym. et commun. (Theolog. mor. lib. vi, n. 302).

(5) Collat. 7, cap. 30.

(6) Cælest. hierarch. cap. 2, circa med.

(7) Joan. vi, 54.

(8) Quod est præcepti, si puer in morbum incidat et sufficientem usum rationis habeat. „ Haud leviter, ait Benedict. XIV, delinquere credimus qui pueros duodenos et perspicacis ingenii sinunt ex hac vita migrare sine viatico, hanc unam ob causam quia scilicet nunquam antea eucharisticum panem degustarunt (De synod. lib. vii, cap. 12). „

(9) De hac quæstione conferatur Fénelon:

mentum suscipere. Sicut enim baptis-
mus repræsentat dominicam passionem,
ita et hoc sacramentum. Sed non licet
pluries baptizari, sed semel tantum, quia
*Christus semel tantum pro peccatis no-
stris mortuus est*, ut dicitur I. Petri III,
vers. 18. Ergo videtur quod non liceat
hoc sacramentum quotidie suscipere.

2. Præterea, veritas debet respondere
figuræ. Sed agnus paschalis, qui fuit fi-
gura præcipua hujus sacramenti, ut su-
pra dictum est (quæst. LXXIII, art. 6), non
manducabatur nisi semel in anno; se-
mel etiam in anno Ecclesia celebrat
Christi passionem, cujus hoc sacramen-
tum est memoriale. Ergo videtur quod
non liceat quotidie sumere hoc sacra-
mentum, sed solum semel in anno.

3. Præterea, huic sacramento, in quo
totus Christus continetur, maxima re-
verentia debetur. Ad reverentiam autem
pertinet quod aliquis ab hoc sacramento
abstineat; unde et laudatur Centurio
qui dixit¹: *Domine, non sum dignus ut
intres sub tectum meum*; et Petrus qui
dixit²: *Exi a me, Domine, quia homo
peccator sum*. Ergo non est laudabile
quod homo quotidie hoc sacramentum
suscipiat.

4. Præterea, si esset laudabile fre-
quenter hoc sacramentum accipere,
quanto frequentius sumeretur, tanto
esset laudabilius. Sed major esset fre-
quentia, si homo pluries in die sume-
ret hoc sacramentum. Ergo esset lauda-
bile quod homo pluries in die commu-
nicaret, quod tamen non habet Ecclesiæ
consuetudo. Non ergo videtur esse lau-
dabile quod aliquis quotidie hoc sacra-
mentum accipiat.

5. Præterea, Ecclesia intendit suis
statutis fidelium utilitati providere. Sed
ex statuto Ecclesiæ fideles tenentur so-
lum semel communicare in anno; unde
dicitur extra De pœnitentia et remiss.³:
“ Omnis utriusque sexus fidelis susci-
piat reverenter, ad minus in Pascha,
Eucharistiæ sacramentum; nisi forte
de proprii sacerdotis consilio ob aliquam
rationabilem causam ad tempus ab ejus
perceptione duxerit abstinendum. „ Non

ergo est laudabile quod quotidie hoc sa-
cramentum sumatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁴:
“ Iste panis quotidianus est; accipe quo-
tidie, ut quotidie tibi prosit. „

CONCLUSIO. — Cum virtus hujus sa-
cramenti hominibus in primis salutaris
sit, expedit quotidie illud sumere, si
quis se quotidie debita cum devotione
præparatum inveniat, quod propter
multa impedimenta non omnibus con-
tingit.

Respondeo dicendum quod circa usum
hujus sacramenti duo possunt conside-
rari: unum quidem ex parte ipsius sa-
cramenti, cujus virtus est hominibus
salutaris, et ideo utile est quotidie ip-
sum sumere, ut homo quotidie ejus
fructum percipiat. Unde Ambrosius di-
cit⁵: “ Si quotiescumque effunditur san-
guis Christi, in remissionem pecca-
torum effunditur, debeo semper acci-
pere, qui semper pecco⁶, debeo semper
habere medicinam. „ Alio modo potest
considerari ex parte sumentis, in quo
requiritur ut cum magna devotione et
reverentia ad hoc sacramentum acce-
dat. Et ideo si aliquis se quotidie ad
hoc paratum inveniat, laudabile est
quod quotidie sumat. Unde Augustinus
cum dixisset: “ Accipe quotidie, ut quo-
tidie tibi prosit, „ subjungit: “ Sic vive,
ut quotidie merearis accipere. „ Sed
quia multoties in pluribus hominum
multa impedimenta hujus devotionis
occurrunt, propter corporis indisposi-
tionem vel animæ, non est utile omni-
bus hominibus quotidie ad hoc sacra-
mentum accedere; sed quotiescumque
se ad illud homo invenerit præpara-
tum⁷. Unde in lib. De eccles. dogmati-
bus⁸ dicitur: “ Quotidie Eucharistiæ
communione accipere nec laudo, nec
vitupero. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod per
sacramentum baptismi configuratur
homo morti Christi, in se suscipiens e-
jus characterem. Et ideo sicut Christus
semel mortuus est, ita solum semel de-
bet homo baptizari. Sed per hoc sacra-
mentum non recipit homo Christi cha-

Lettera sulla comunione frequente (Opere com-
plete, ediz. di Versailles, tomo XVII, pag. 477 e
segg.).

(1) Matth. VIII, 8.

(2) Luc. V, 8.

(3) Cap. 12.

(4) In lib. De verbis Domini, serm. 23, circa
med.

(5) De sacramentis, lib. IV, cap. 6, a med.

(6) Ita communiter. Nicolaus ex Ambrosio sic:
*Debeo semper accipere, ut semper mihi peccata di-
mittantur qui semper pecco*, etc.

(7) Illic qui prorsus a mundo segregati sunt
et toti spiritualibus intenti, quales debent esse
sacerdotes et religiosi, sæpius communicare pos-
sunt.

(8) Cap. 53.

racterem, sed ipsum Christum, cujus virtus manet in æternum. Unde Hebr. cap. x, 14 dicitur: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Et ideo quia quotidie homo indiget salutifera Christi virtute, quotidie potest laudabiliter hoc sacramentum suscipere. Et quia præcipue baptismus est spiritualis regeneratio, ideo sicut homo semel carnaliter nascitur, ita debet semel spiritualiter renasci per baptismum, ut Augustinus dicit super illud Joan. III: *Quomodo potest homo nasci, cum sit senex* ¹? Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis; unde sicut cibus corporalis quotidie sumitur, ita et hoc sacramentum quotidie sumere laudabile est. Unde Dominus ² docet petere: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; in cujus expositione Augustinus dicit ³: “ Si quotidie accipis (scilicet hoc sacramentum), quotidie tibi est hodie, tibi quotidie Christus resurgit; hodie enim est, quando Christus resurgit ⁴. ”

Ad secundum dicendum, quod agnus paschalis præcipue fuit figura hujus sacramenti quantum ad passionem Christi, quæ repræsentatur per hoc sacramentum; et ideo semel tantum in anno sumebatur, quia Christus semel mortuus est. Et propter hoc etiam Ecclesia celebrat semel in anno memoriam passionis Christi. Sed in hoc sacramento traditur nobis memoriale passionis Christi, per modum cibi, qui quotidie sumitur; et ideo quantum ad hoc significatur per manna, quod quotidie dabatur populo in deserto.

Ad tertium dicendum, quod reverentia hujus sacramenti habet timorem amoris conjunctum: unde timor reverentiæ ad Deum dicitur timor filialis, ut in secunda parte dictum est (1 2, q. LXVII, art. 4 ad 2, et 2 2, qu. XIX); ex amore enim provocatur desiderium sumendi, ex timore autem consurgit humilitas reverendi. Et ideo utrumque pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, et quod quotidie sumatur, et quod aliquando abstinenceatur. Unde Augustinus

dicit ⁵: “ Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam Eucharistiam, alius contra, faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum; neque enim litigaverunt inter se Zachæus et ille Centurio, cum alter eorum gaudens suscepit Dominum, alter dixit: *Non sum dignus ut intres sub tectum meum*; ambo Salvatorem honorificantes, quamvis non uno modo. „ Amor tamen et spes, ad quæ semper Scriptura nos provocat, præferuntur timori. Unde et cum Petrus dixisset: *Exi a me, Domine, quia homo peccator sum*, respondit Jesus: *Noli timere*.

Ad quartum dicendum, quod quia Dominus dicit ⁶: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*, non est pluries in die communicandum, ut saltem per hoc quod aliquis semel in die communicat ⁷, representetur unitas passionis Christi.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversum statum Ecclesiæ diversa circa hoc statuta emanaverunt. Nam in primitiva Ecclesia, quando magna vigeat devotio fidei christianæ, statutum fuit ut quotidie fideles communicarent; unde Anacletus papa ⁸ dicit: “ Peracta consecratione, omnes communicent qui noluerint ecclesiasticis carere liminibus: sic enim et apostoli statuerunt, et sancta Romana tenet Ecclesia. „ Postmodum vero, diminuto fidei fervore, Fabianus papa ⁹ indulsit “ ut si non frequentius, saltem ter in anno omnes communicent, scilicet in Pascha, Pentecoste, et Natali Domini. „ Soter etiam papa, decreto 4, in cœna Domini dicit esse communicandum, ut habetur in Decret. de consecrat. ¹⁰. Postmodum propter iniquitatis abundantiam, refrigerante charitate multorum, statuit Innocentius III ¹¹, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent. Consulitur tamen in lib. De ecclesiasticis dogmatibus ¹², omnibus diebus dominicis esse communicandum ¹³.

cum recipere juxta gravissimorum theologorum sententiam (Liguori, Theol. mor. lib. VI, n. 285).

(8) Epist. 1, in med. et habetur De consecrat. cap. 10, dist. 2.

(9) Decreto 7, et habetur De consecr. cap. 16, dist. 2. (10) Dist. 2, cap. 17.

(11) In concil. Lateran. IV, cap. 21.

(12) Cap. 53.

(13) Optavit quoque conc. Trident. ut in singulis missis fideles adstantes non solum spiri-

(1) Tract. 11 in Joan. aliquant. ante med.

(2) Lucæ XI, 3.

(3) In lib. De verbis Domini, loc. sup. cit.

(4) Ita veteres editi cum Mss. In edit. Patav. deest enim. Nicolaus: *Hodie est enim tibi quicumque dies, quo tibi Christus resurgit*.

(5) Epist. 54, al. 118, cap. 3.

(6) Lucæ XI.

(7) Qui mane communicavit et in eodem die repentino morbo fuit correptus potest viati-

tes tamen qui, ut Innocentius dicit ¹, secundum consilium sacerdotis abstinent, excusantur.

ART. XII. — UTRUM LICEAT

SUMERE CORPUS CHRISTI SINE SANGUINE ².

De his etiam infra, qu. LXXXII, art. 4 et Sent. IV, dist. 12, quæst. III, art. 1, quæst. II.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat sumere corpus Christi sine sanguine. Dicit enim Gelasius papa ³: "Comperimus quod quidam, sumpta tantummodo corporis sacri portione, a calice sacrati cruoris abstinent; qui procul dubio, quoniam nescio qua superstitione docentur adstringi, aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur." Non ergo licet sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

2. Præterea, ad perfectionem hujus sacramenti concurrit et manducatio corporis et potatio sanguinis, ut supra habitum est (quæst. LXXIV, art. 1 et quæst. LXXVI, art. 2 ad 1). Si ergo sumatur corpus sine sanguine, erit sacramentum imperfectum, quod ad sacrilegium pertinere videtur; unde ⁴ Gelasius subdit: "Quia divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio provenire non potest."

3. Præterea, hoc sacramentum celebratur in memoriam dominicæ passionis, ut supra dictum est (loc. cit.), et sumitur pro animæ salute. Sed passio Christi magis exprimitur in sanguine quam in corpore; sanguis etiam pro salute animæ offertur, ut supra habitum est (ibid.). Potius ergo esset abstinendum a sumptione corporis quam a sumptione sanguinis. Ergo accedentes ad hoc sacramentum non debent sumere corpus Christi sine ejus sanguine.

Sed *contra* est multarum Ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis.

CONCLUSIO. — Cum ad sacerdotem pertineat consecrare et perficere hoc sacramentum, cujus perfectio in utroque consistit, nullo modo corpus Christi sine

sanguine sumere debet: aliis vero propter irreverentiæ periculum solum Christi corpus Ecclesiæ quædam exhibere prudenter consueverunt.

Respondeo dicendum quod circa usum hujus sacramenti duo possunt considerari: unum ex parte ipsius sacramenti, aliud ex parte sumentium. Ex parte quidem ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti; et ideo quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine ⁵. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia et cautela, ne aliquid accadat quod vergat ad injuriam tanti mysterii. Quod præcipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia crevit multitudo populi christiani, in qua continentur senes, et juvenes, et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis, ut cautelam debitam circa usum hujus sacramenti adhibeant, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur ⁶, sed solum a sacerdote sumatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gelasius loquitur quantum ad sacerdotes, qui sicut totum consecrant sacramentum, ita etiam toti communicare debent. Ut enim legitur in concilio Toletano XII ⁷, "quale erit sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?"

Ad *secundum* dicendum, quod perfectio hujus sacramenti non est in usu fidelium, sed in consecratione materiæ. Et ideo nihil derogat perfectioni hujus sacramenti, si populusumat corpus sine sanguine, dummodo sacerdos consecransumat utrumque.

Ad *tertium* dicendum quod repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari: potest autem a populo corpus

(1) Loc. cit. art. præc. ad 5.

(2) Id licet ut patet ex usu omnium Ecclesiarum saltem in Occidente; hinc post concilium Constantiense et Basileense definivit Tridentinum (sess. XXI, can. 1) his verbis: "Si quis dixerit ex Dei præcepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem Eucharistiæ sacramenti sumere debere; anathema sit."

(3) Et habetur De consecrat. dist. 2, cap. 12.

(4) Ibidem.

(5) Illud enim requiritur ad integritatem sacrificii (Cf. quæst. LXXIV, art. 1).

(6) Causas ob quas calicis usus laicis prohibitus est Catechismus romanus luculenter perstringit (pars II. De Eucharist. n. 70).

(7) Can. 5.

ART. XI. — UTRUM LICEAT

OMNINO A COMMUNIONE CESSARE ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. iii, art. 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat cessare omnino a communione. Laudatur enim Centurio de hoc quod dicit ²: *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum*; cui comparatur ille qui reputat a communione sibi esse abstinendum, ut dictum est (art. præc. ad 3). Cum ergo nunquam legatur Christum in ejus domum venisse, videtur quod liceat alicui toto tempore vitæ suæ a communione abstinere.

2. Præterea, cuilibet licet abstinere ab his quæ non sunt de necessitate salutis. Sed hoc sacramentum non est de necessitate salutis, ut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 3). Ergo licet a sumptione hujus sacramenti omnino cessare.

3. Præterea, peccatores non tenentur communicare; unde Fabianus papa ³, cum dixisset: „Ter in anno omnes communicent, „ adjunxit: „Nisi forte quis majoribus criminibus impediatur. „ Si ergo illi qui non sunt in peccato tenentur communicare, videtur quod melioris conditionis sint peccatores quam justi, quod est inconveniens. Ergo videtur quod etiam justis liceat a communione cessare.

Sed contra est quod Dominus dicit ⁴: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

CONCLUSIO. — Cum spiritualis Eucharistiæ sumptio quæ ad salutem necessaria est, percipiendi sacramenti votum includat, votum autem frustra sit, nisi, cum adest opportunitas, impleatur, perspicuum est non solum ex statuto Ecclesiæ, sed etiam ex Christi mandato homines ad Eucharistiam sumendam obligari.

tuali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent (sess. xxii, c. 6).

(1) Juxta mentem D. Thomæ fideles ad communionem obligantur non solum ex jure ecclesiastico, verum etiam ex jure divino, ut patet ex verbis Christi (Joan. vi et Luc. xxii).

(2) Matth. viii, 8

(3) Loc. cit. art. præc. ad 5.

(4) Joan. vi, 54. (5) Luc. xxii, 19.

(6) Omnes fideles saltem in Pascha reverenter suscipere sacramentum Eucharistiæ tenentur ex decreto conc. gener. Lateran., quod sic

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), duplex est modus percipiendi hoc sacramentum, scilicet spiritualis et sacramentalis. Manifestum est autem quod omnes tenentur saltem spiritualiter manducare, quia hoc est Christo incorporari, ut supra dictum est (qu. lxxiii, art. 3 ad 1). Spiritualis autem manducatio includit votum seu desiderium percipiendi hoc sacramentum, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo sine voto percipiendi hoc sacramentum non potest homini esse salus. — Frustra autem esset votum, nisi impleretur quando opportunitas adesset. Et ideo manifestum est quod homo tenetur hoc sacramentum sumere, non solum ex statuto Ecclesiæ, sed ex mandato Domini dicentis ⁵: *Hoc facite in meam commemorationem.* Ex statuto autem Ecclesiæ sunt determinata tempora exequendi Christi præceptum ⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastoralis ⁷, „illa est vera humilitas, cum ad respuendum quod utiliter præcipitur pertinax non est. „ Et ideo non potest esse laudabilis humilitas, si contra præceptum Christi et Ecclesiæ aliquis omnino a communione absteineat. Neque enim Centurioni præceptum fuit ut Christum in sua domo reciperet.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum dicitur non esse necessitatis, sicut baptismus, quantum ad pueros ⁸, quibus potest esse salus sine hoc sacramento, non autem sine sacramento baptismi; quantum vero ad adultos, utrumque est necessitatis.

Ad tertium dicendum, quod peccatores magnum detrimentum patiuntur ex hoc quod repelluntur a perceptione hujus sacramenti, unde per hoc non sunt melioris conditionis; et licet in peccatis permanentes non excusentur propter hoc a transgressione præcepti, pœnitent-

renovavit synod. Trident. (sess. xiii, can. 9): „Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad communicandum, juxta præceptum sanctæ matris Ecclesiæ; anathema sit. „

(7) Parte i, cap. 6.

(8) Quod ita definivit concilium Tridentinum (sess. xxix, can. 4): „Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem; anathema sit. „

sine sanguine sumi; nec exinde sequitur aliquod detrimentum ¹, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit; et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est (qu. LXXVI, art. 2).

QUESTIO LXXXI.

DE MODO QUO CHRISTUS USUS EST HOC SACRAMENTO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu hujus Sacramenti, quo Christus usus est in prima sui institutione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem. — 2. Utrum Judæ dederit. — 3. Quale corpus sumpserit, aut dederit, utrum scilicet passibile vel impassibile. — 4. Quomodo se habuisset Christus sub hoc sacramento, si fuisset in tri-duo mortis reservatum aut consecratum.

ART. I. — UTRUM CHRISTUS SUMPSE- RIT SUUM CORPUS ET SANGUINEM ¹.

De his etiam infra, quaest. LXXXIV, art. 7 ad 4, et Sent. IV, dist. II, quaest. III, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit corpus suum et sanguinem. Non enim de factis Christi et dictis asseri debet quod auctoritate sacrae Scripturae non traditur. Sed in Evangeliiis non habetur quod Christus corpus suum manducaverit, aut sanguinem suum biberit. Non ergo est hoc asserendum.

2. Præterea, nihil potest esse in seipso, nisi forte ratione partium, prout scilicet una pars ejus est in alia, ut habetur in lib. IV Physic. ³. Sed illud quod manducatur et bibitur, est in manducante et bibente. Cum igitur totus Christus sit sub utraque specie sacramenti, videtur impossibile fuisse quod ipse sumpserit hoc sacramentum.

3. Præterea, duplex est sumptio hujus sacramenti, scilicet spiritualis et sacramentalis. Sed spiritualis non compete- bat Christo, quia nihil a sacramento accipit; et per consequens nec sacramentalis, quæ sine spirituali est imper- lecta, ut supra habitum est (qu. præc., art. 1). Ergo Christus nullo modo hoc sacramentum sumpsit.

Sed contra est quod Hieronymus dicit ad Hedibiam ⁴: " Dominus Jesus Chri-

(1) Attamen quidam theologi, scilicet Melchior Cano, Antonius Uglia Franciscus docent aliquam majorem conferri gratiam per utramque speciem quam per unam; sed sententia opposita communiter admittitur.

(2) Certum est Christum sumus pise sum

stus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur. ..

CONCLUSIO. — Christus cum quæ aliis observanda instituit, ipse primus observare consueverit, non modo sui corporis sacramentum instituit sumendum aliis; sed ipsum etiam sumpsit.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Christus in cœna corpus et sanguinem suum discipulis suis tradidit, non tamen ipse sumpsit. Sed hoc non videtur convenienter dici, quia Christus ea quæ ab aliis observanda instituit, ipse primitus observavit. Unde et ipse prius baptizari voluit quam aliis baptismum imponeret, secundum illud Act. I, 1: *Cœpit Jesus facere et docere*. Unde et primo ipse corpus suum et sanguinem sumpsit, et postea discipulis sumendum tradidit. Et hoc est quod Ruth cap. III, super illud: *Cumque comedisset et bibisset*, etc., dicit Glossa ordin., quod " Christus comedit et bibit in cœna, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit. Unde quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem ⁵. "

Ad primum ergo dicendum, quod in Evangeliiis legitur quod Christus accepit panem et calicem; non est autem intelligendum quod acceperit solum in manibus, ut quidam dicunt; sed eo modo accepit quo aliis accipiendum tradidit; unde cum discipulis dixerit: *Accipite et comedite*: et iterum, *Accipite et bibite*, intelligendum est quod ipse accipiens comederit et biberit. Unde et quidam metrice dixerunt:

Rex sedet in cœna turba cinctus duodena;
Se tenet iu manibus, se cibatur ipse cibus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. LXXVI, art. 5), Christus secundum quod est sub hoc sacramento, comparatur ad locum non secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones specierum sacramentalium, ita quod in quocumque loco ubi sunt illæ species, est ipse Christus; et quia species illæ potuerunt esse in manibus et in ore Christi, ipse totus Christus potuit esse in suis manibus et in suo ore. Non autem hoc potuisset

corpus et sanguinem; attamen illud non est de fide. (3) Text. 34. (4) Quaest. II, a med.

(5) Potest addi quod si ipse non sumpsisset corpus et sanguinem suum, periculum fuisset ne discipuli scandalizarentur, sicut Capharnaitæ (Joan. VI).

esse, secundum quod comparatur ad locum per proprias dimensiones.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. lxxix, art. 1 ad 2), effectus hujus sacramenti est non solum augmentum habitualis gratiæ, sed etiam quædam actualis delectatio spiritualis dulcedinis. Quamvis autem Christo gratia non fuerit augmentata ex susceptione hujus sacramenti, habuit tamen quamdam spirituales delectationem in nova institutione hujus sacramenti. Unde ipse dicebat ¹: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*; quod Eusebius exponit de novo mysterio novi Testamenti, quod tradebat discipulis ². Et ideo spiritualiter manducavit, et similiter sacramentaliter, inquantum corpus suum sub sacramento sumpsit, quod sacramentum sui corporis intellexit et disposuit; aliter tamen quam cæteri sacramentaliter et spiritualiter sumant; qui augmentum gratiæ suscipiunt, et sacramentalibus signis indigent ³ ad veritatis perceptionem.

ART. II. — UTRUM CHRISTUS

DEDERIT JUDÆ CORPUS SUUM ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. iii, art. 2, quæst. i et ii, et Joan. 13, lect. 3 fin. et lect. 4 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus Judæ non dederit corpus suum. Ut enim legitur Matth. xxvi, vers. 29, postquam dedit Dominus corpus suum et sanguinem discipulis, dixit eis: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* ⁵. Ex quo videtur quod illi quibus corpus suum et sanguinem dederat, cum eo essent iterum bibituri. Sed Judas postea cum ipso non bibit. Ergo non accepit cum aliis discipulis corpus Christi et sanguinem.

2. Præterea, Dominus implevit quod præcepit, secundum illud Act. i, 1: *Cæpit Jesus facere et docere*. Sed ipse præ-

cepit ⁶: *Nolite sanctum dare canibus*. Cum ergo ipse cognosceret Judam esse peccatorem, videtur quod ei corpus suum et sanguinem non dederit.

3. Præterea, Christus specialiter legitur Judæ panem intinctum porrexisse ⁷. Si ergo corpus suum ei dedit, videtur quod sub buccella ei dederit: præcipue cum legatur ⁸ quod *post buccellam introiit in eum Satanas*; ubi Augustinus dicit ⁹: “Hinc nos docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Si enim corripitur qui non dijudicat, id est non discernit corpus Domini a cæteris cibis, quomodo non damnabitur qui ad ejus mensam fingens se amicum, accedit inimicus?” Sed cum buccella intincta non accepit corpus Christi; ut enim Augustinus dicit super illud Joan. xiii: *Cum intinxisset panem, dedit Judæ Simonis Iscariotæ* ¹⁰, “non, ut putant quidam, negligenter legentes, tunc Judas corpus Christi accepit.” Ergo videtur quod Judas corpus Christi non acceperit.

Sed *contra* est quod Chrysostomus dicit ¹¹: “Judas particeps existens mysteriorum conversus non est; unde fit scelus ejus utrinque immanius, tum quia tali proposito imbutus adiit mysteria, tum quia adiens melior factus non fuit nec metu, nec beneficio, nec honore.”

CONCLUSIO. — Tametsi Judas propter suam malitiam sacramento privari merebatur, ipsi tamen Dominus corpus suum et sanguinem tradidit, ne occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione ab aliorum communionem separaret.

Respondeo dicendum quod Hilarius posuit super Matthæum ¹², quod Christus Judæ corpus suum et sanguinem non dedit. Et hoc quidem conveniens fuisset, considerata malitia Judæ. Sed quia Christus nobis debuit esse exemplum justitiæ, non conveniebat ejus magisterio ut Judam occultum peccatorem sine accusatore et evidenti probatione

(1) Luc. xii, 15.

(2) Ilabetur in Cat. S. Thomæ.

(3) Ita cum Mss. Camer. et Alc. Theologi. Ed. Rom., qui augmentum gratiæ suscipiunt sub sacramentalibus signis, quibus indigent, etc. Nostram lectionem retinent Nicolajus et ed. Patav., mutato tantum qui in quia. Al., quia qui augmentum gratiæ suscipiunt, etiam sacramentalibus signis indigent, etc.

(4) Affirmative respondent communiter non solum scholastici cum auctore, sed etiam SS. Patres, excepto uno Hilario, Chrysost. (hom. xlv

in Joan. et lxxxiii in Matth.), Hieron. (lib. ii cont. Jovin. c. 14), August. in pluribus locis, refertur causa 1, quæst. i, cap. *Christus*, Cyrillus (lib. ix in Joan.), Leo (serm. iii et vii De passione) et alii.

(5) Sive in regno Dei, ut exprimitur Marc. xiv, vers. 25, Luc. autem xxii, 18, *Donec regnum Dei veniat*.

(6) Matth. vii, 6. (7) Joan. xiii. (8) Ibidem.

(9) Tract. 62 in Joan. a princ. (10) Loc. cit.

(11) Hom. lxxxiii in Matth. in princ.

(12) Can. 30.

ab aliorum communione separaret; ne per hoc daretur exemplum praelatis Ecclesiae similia faciendi, et ipse Judas exasperatus inde sumeret occasionem peccandi. Et ideo dicendum est quod Judas cum aliis discipulis corpus Domini et sanguinem suscepit, ut dicit Dionysius¹, et Augustinus².

Ad primum ergo dicendum, quod illa est ratio Hilarii (loc. cit.), ad ostendendum quod Judas corpus Christi non sumpsit; non tamen cogit, quia Christus loquitur discipulis, a quorum collegio Judas se separavit. Non autem Christus eum exclusit; et ideo Christus, quantum est in se, etiam cum Juda vinum in regno Dei bibit; sed hoc convivium ipse Judas repudiavit³.

Ad secundum dicendum, quod Christo nota erat Judae iniquitas, sicut Deo; non autem erat ei nota per modum quo hominibus innotescit. Et ideo Christus Judam non repulit a communione, ut daret exemplum, tales peccatores occultos non esse ab aliis sacerdotibus expellendos.

Ad tertium dicendum, quod sine dubio Judas sub pane intincto corpus Christi non sumpsit, sed simplicem panem. "Significatur autem fortassis, ut Augustinus ibidem dicit, per panis intinctionem fictio Judae; ut enim inficiatur nonnulla, intinguntur. Si autem bonum aliquid hic significat tinctio (scilicet dulcedinem bonitatis divinae, quia panis ex intinctione sapidior redditur), eidem bono ingratum non immerito est secuta damnatio. " Et propter hanc ingratitudinem id quod est bonum, factum est ei malum, sicut accidit circa sumentes corpus Christi indigne; et, sicut Augustinus ibidem dicit, "intelligendum est quod Dominus jam antea distribuerat omnibus discipulis suis sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut Lucas narrat; ac deinde ad hoc ventum est, ubi secundum narrationem Joannis Dominus per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit proditorem. "

(1) Lib. Eccl. hier. cap. 3, inter princ. et med.

(2) Super Joan. tract. LXII.

(3) Quidam, ait Billuart, Hilario adjungunt Clementem Romanum, lib. v cont. Apost. cap. 16, sed cum istud opus sit in pluribus adulteratum, nihil certi ex illo erui potest.

(4) Ord. Etych.

(5) De Myster missae, lib. iv, cap. 12, sub fin.

ART. III. — UTRUM CHRISTUS SUMPSE- RET ET DISCIPULIS DEDERIT CORPUS SUUM IM- PASSIBILE.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quaest. III, art. 3, et dist. 12, quaest. I, art. 3, quaest. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sumpserit et discipulis dederit corpus suum impassibile, quia super illud Matth. xvii: *Transfiguratus est ante eos*, dicit quaedam Glossa (ordin.): "Illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in cena, non mortale et passibile. " Et Levit. II, super illud: *Si oblatio tua fuerit de sartagine*, dicit Glossa 4: "Crux super omnia fortis carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit. " Sed Christus dedit corpus suum ut aptum ad manducandum. Ergo dedit tale quale habuit post passionem, scilicet impassibile et immortale.

2. Praeterea, omne corpus passibile per contactum et manducationem patitur. Si ergo corpus Christi erat passibile, per contactum et comestionem discipulorum passum fuisset.

3. Praeterea, verba sacramentalia non sunt modo majoris virtutis quando proferuntur a sacerdote in persona Christi, quam tunc quando fuerunt prolata ab ipso Christo. Sed nunc virtute verborum sacramentalium in altari consecratur corpus Christi impassibile et immortale. Ergo multo magis tunc.

Sed contra est quod, sicut Innocentius III dicit 5, "tale corpus tunc dedit discipulis, quale habuit. " Habuit autem tunc corpus passibile et mortale. Ergo corpus passibile et mortale discipulis dedit.

CONCLUSIO. — Christus, cum idem corpus quod in propria specie a discipulis videbatur, iis sub specie sacramenti dederit, quanquam impassibili modo, passibile tamen corpus suum sumpsit, et discipulis manducandum tradidit.

Respondeo dicendum quod Hugo de Sancto Victore posuit (vide Supplem. quaest. XLV, art. 2) quod Christus ante passionem diversis temporibus quatuor dotes corporis glorificati assumpserit, scilicet subtilitatem in nativitate, quando exivit de clauso utero Virginis; agilitatem, quando ambulavit siccis pedibus super mare; claritatem in transfiguratione; impassibilitatem in cena, quando

corpus suum discipulis tradidit manducandum. Et secundum hoc dedit discipulis suis corpus suum impassibile et immortale. — Sed quidquid sit de aliis, de quibus supra dictum est (qu. xxviii, art. 2 ad 3, et qu. xlv, art. 2, et qu. liv, art. 1 ad 1), quid sentiri debeat, circa impassibilitatem tamen impossibile est esse quod dicitur. Manifestum est enim quod idem verum corpus Christi erat quod a discipulis tunc in propria specie videbatur, et in specie sacramenti sumebatur. Non autem erat impassibile, secundum quod in propria specie videbatur; quinimo erat passioni paratum. Unde nec ipsum corpus Christi, quod in specie sacramenti dabatur, impassibile erat. — Impassibili tamen modo erat sub specie sacramenti, quod in se erat passibile, sicut invisibiliter, quod in se erat visibile. Sicut enim visio requirit contactum corporis quod videtur, ad circumstans medium visionis, ita passio requirit contactum corporis quod patitur, ad ea quæ agunt. Corpus autem Christi, secundum quod est sub sacramento, ut supra dictum est (qu. lxxvi, art. 4, 5 et 6), non comparatur ad ea quæ circumstant, mediantibus propriis dimensionibus, quibus corpora se tangunt, sed mediantibus dimensionibus specierum panis et vini; et ideo species illæ sunt quæ patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus dicitur in cœna non dedisse corpus suum mortale et passibile, quia non dedit mortali et passibili modo. Crux autem fecit carnem Christi aptam manducationi, inquantum hoc sacramentum representat passionem Christi.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus Christi, sicut erat passibile, ita passibili modo fuisset sub hoc sacramento.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 4), accidentia corporis Christi sunt in sacramento ex reali concomitantia, non autem ex vi sacramenti, ex qua est ibi substantia corporis Christi. Et ideo virtus verborum sacramentalium ad hoc se extendit, ut sit sub sacramento corpus Christi¹, scilicet quibuscumque accidentibus realiter in eo existentibus.

(1) Id est, virtute verborum sacramentalium fit ut substantia panis in substantiam corporis

ART. IV. — UTRUM SI HOC SACRAMENTUM TEMPORE MORTIS CHRISTI FUISSET SERVATUM VEL CONSECRATUM, IBI MORERETUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 10, art. 2, qu. 1 corp. et dist. 11, qu. iii, art. 4, et Cont. gent. lib. iv, cap. 64, et quol. v, art. 11 ad 1, et Joan. vi fin. et I. Cor. xi, lect. 6 fin.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum in pyxide, vel ab aliquo apostolorum consecratum, non ibi moreretur. Mors enim Christi accidit per ejus passionem. Sed Christus impassibili modo etiam tunc erat in hoc sacramento. Ergo non poterat mori in hoc sacramento.

2. Præterea, in morte Christi separatus fuit sanguis ejus a corpore. Sed in hoc sacramento simul est corpus Christi et sanguis. Ergo Christus in hoc sacramento non moreretur.

3. Præterea, mors accidit per separationem animæ a corpore. Sed in hoc sacramento continetur tam corpus quam anima Christi. Ergo in hoc sacramento non poterat Christus mori.

Sed *contra* est quod idem Christus, qui erat in cruce, fuisset in sacramento. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in sacramento conservato moreretur.

CONCLUSIO. — Cum idem Christus qui erat in cruce, in sacramento etiam fuisset, si hoc sacramentum tempore mortis ejus servatum fuisset, consequens est Christum etiam in sacramento mortuum futurum fuisse.

Respondeo dicendum quod corpus Christi idem in substantia est in hoc sacramento et in propria specie, sed non eodem modo; nam in propria specie contingit circumstantia corpora per proprias dimensiones; non autem prout est in hoc sacramento, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo quidquid pertinet ad Christum, secundum quod in se est, potest attribui ei et in propria specie, et in sacramento existenti, sicut vivere, mori, dolere, animatum vel inanimatum esse, et cætera hujusmodi; quæcumque vero conveniunt ei per comparisonem ad corpora extrinseca, possunt ei attribui in propria specie existenti, non autem prout est in sacramento, sicut irrideri, conspui, crucifigi, flagellari, et cæc convertatur; sed accidentia corporis Christi non sunt in sacramento, nisi ex concomitantia.

tera hujusmodi. Unde et quidam metricè dixerunt:

Pyxide servato poteris sociare dolorem
Innatum; sed non illatus convenit illi 1.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut dictum est (in corp. art.), passio convenit corpori passo per comparisonem ad agens extrinsecum. Et ideo Christus, secundum quod est sub hoc sacramento, pati ² non potest, potest tamen mori.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. lxxvi, art. 2), sub specie panis est corpus Christi ex vi consecrationis, sanguis autem sub specie vini. Sed nunc quidem, quando realiter sanguis Christi non est separatus ab ejus corpore, ex reali concomitantia, et sanguis Christi est sub specie panis simul cum corpore, et corpus sub specie vini simul cum sanguine. Sed si tempore passionis Christi, quando realiter sanguis fuit separatus a corpore Christi, fuisset hoc sacramentum consecratum, sub specie panis fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 1 ad 1), anima Christi est in hoc sacramento ex reali concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo si tunc fuisset hoc sacramentum consecratum vel peractum, quando anima erat a corpore realiter separata, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei.

QUÆSTIO LXXXII.

DE MINISTRO HUIUS SACRAMENTI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministro hujus sacramenti; et circa hoc queruntur decem: 1. Utrum consecrare hoc sacramentum sit proprium sacerdotis. — 2. Utrum plures sacerdotes simul

possint eandem hostiam consecrare. — 3. Utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat ad solum sacerdotem. — 4. Utrum liceat sacerdoti consecranti a communione abstinere. — 5. Utrum sacerdos peccator possit conficere hoc sacramentum. — 6. Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam boni. — 7. Utrum hæretici, schismatici vel excommunicati possint conficere hoc sacramentum. — 8. Utrum degradati. — 9. Utrum peccent a talibus communionem recipientes. — 10. Utrum liceat sacerdoti omnino a celebratione abstinere.

ART. I. — UTRUM

CONSECratio HUIUS SACRAMENTI SIT PROPRIA SACERDOTIS 3.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, art. 1, quæst. 1, et dist. 17, quæst. ii, art. 3, qu. i corp. et dist. 14, quæst. ii, art. 1, qu. ii corp. et art. 2 ad 2.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod consecratio hujus sacramenti non sit propria sacerdotis. Dictum est enim supra (quæst. lxxviii, art. 4), quod hoc sacramentum consecratur virtute verborum, quæ sunt forma hujus sacramenti. Sed illa verba non mutantur, sive dicantur a sacerdote, sive a quocumque alio. Ergo videtur quod non solus sacerdos, sed etiam quilibet alius possit hoc sacramentum consecrare.

2. Præterea, sacerdos hoc sacramentum conficit in persona Christi. Sed laicus sanctus est unitus Christo per charitatem. Ergo videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conficere; unde et Chrysostomus dicit super Matth. 4 quod "omnis sanctus est sacerdos."

3. Præterea, sicut baptismus ordinatur ad hominum salutem, ita et hoc sacramentum, sicut ex supra dictis patet (quæst. lxxix). Sed etiam laicus potest baptizare, ut supra dictum est (qu. lxxvii, art. 3). Non ergo est proprium sacerdotis conficere hoc sacramentum.

4. Præterea, hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ. Sed alias materias consecrare, scilicet chrisma, et oleum sanctum, et oleum benedictum, pertinet ad solum episcopum; quarum tamen consecratio non est tantæ dignitatis, sicut consecratio Eucha-

bat, sed de fide est solos sacerdotes esse hujus sacramenti ministros. • Hoc sacramentum, ait concil. Lateranense, nemo potest conficere, nisi sacerdos qui rite fuerit ordinatus. — • Si quis dixerit, ait concil. Trid. illis verbis: *Hoc facite in meam commemorationem*, Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse ut ipsi alique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem sacrum; anathema sit (sess. xxii, can. 2).

(4) Alius auctor, hom. xliii in Op. imperf., a princ.

(1) Huic doctrinæ consentit Scot. (Sent. iv, dist. 10, quæst. vi, § *ad rationes*); sed manifestus Bonav. (d. 11 in fine), Richard. (dist. 10, qu. v, art. 2), Altissiod. (lib. iv et v, qu. 6).

(2) Scilicet per comparisonem ad corpora extrinseca, alioquin enim corpus Christi in sacramento dolere poterat, ut ait ipse S. Doctor (in corp.). Unde ait S. Bonaventura, si fuisset reservatum corpus illud, habuisset plagas sub sacramento, sicut extra.

(3) Hanc potestatem valdenses agnoscebant in quolibet laico, modo esset vir probus. Lutherus eandem facultatem cuivis laico concede-

ristiæ, in qua est totus Christus. Ergo non est proprium sacerdotis, sed solius episcopi hoc sacramentum conficere.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit in quadam epistola ¹: "Ad presbyterum pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere."

CONCLUSIO. — Cum Eucharistiæ sacramentum non nisi in persona Christi conficiatur, sacerdotum, quibus hæc potestas concessa est, proprium munus est illud conficere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 1 et 4), hoc sacramentum est tantæ dignitatis quod non conficitur nisi in persona Christi. Quicumque autem aliquid agit in persona alterius, oportet hoc fieri per potestatem ab illo concessam. Sicut autem baptizato conceditur a Christo potestas sumendi hoc sacramentum; ita sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum consecrandi in persona Christi. Per hoc enim ponitur in gradu eorum quibus dictum est a Domino ²: *Hoc facite in meam commemorationem*. — Et ideo dicendum est quod proprium est sacerdotum conficere hoc sacramentum ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus sacramentalis in pluribus consistit, et non in uno tantum, sicut virtus baptismi consistit in ipsis verbis et in aqua. Unde et virtus consecrativa non solum consistit in ipsis verbis, sed etiam in potestate sacerdoti tradita in sua consecratione et ordinatione, cum ei dicitur ab episcopo: *Accipe potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis*. Nam et virtus instrumentalis in pluribus instrumentis consistit, per quæ agit principale agens.

Ad *secundum* dicendum, quod laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur Ps. I, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, et Rom. XII, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*. Unde et

I. Petri II, 5 dicitur: *Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias*.

Ad *tertium* dicendum, quod perceptio hujus sacramenti non est tantæ necessitatis, sicut perceptio baptismi, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXIII, art. 3, et quæst. LXXX, art. 11 ad 2). Et ideo licet in necessitatis articulo laicus possit baptizare, non tamen potest hoc sacramentum conficere.

Ad *quartum* dicendum, quod episcopus accipit potestatem ut agat in persona Christi super corpus ejus mysticum, id est, super Ecclesiam: quam quidem potestatem non accipit sacerdos in sua consecratione, licet possit eam habere ex episcopi commissione. Et ideo ea quæ non pertinent ad dispositionem corporis mystici, non reservantur episcopo, sicut consecratio hujus sacramenti. Ad episcopum vero pertinet tradere non solum populo, sed etiam sacerdotibus ea ex quibus possunt propriis officiis uti. Et quia benedictio chrismatis, et olei sancti, et olei infirmorum, et aliorum quæ consecrantur, puta altaris, Ecclesiæ, vestium et vasorum, præstat quamdam idoneitatem ad sacramenta perficienda, quæ pertinent ad officium sacerdotum; ideo tales consecrationes episcopo reservantur, tanquam principi totius ecclesiastici ordinis.

ART. II. — UTRUM PLURES SACERDOTES POSSINT UNAM ET EAMDEM HOSTIAM CONSECRARE.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, qu. 1, art. 2, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plures sacerdotes non possint unam et eandem hostiam consecrare; dictum est enim supra (qu. LXVII, art. 6), quod plures non possunt simul unum baptizare. Sed non minor vis est sacerdotis consecrantis quam hominis baptizantis. Ergo etiam non possunt simul plures unam hostiam consecrare.

2. Præterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem nihil debet esse superfluum. Cum ergo unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possint unam hostiam consecrare.

inungere; Epiphanius (hæres. 79) refert diacōnis non ab ecclesiastica regula concredidum esse sacrificii mysteria peragere; Hieronymus adversus luciferianos ea de re quoque invehitur (epist. CI), et ita omnes SS. Patres.

(1) Ad Laudefred. quæ habetur post concil. Tolet. VIII, et habetur in Decret. dist. 25, c. *Perlectis*. (2) Luc. XXII, 19.

(3) Tertullianus (lib. De præscript. cap. XI) conqueritur hæreticos laicis sacerdotalia munia

3. Præterea, sicut dicit Augustinus ¹, hoc sacramentum est *sacramentum unitatis*. Sed contrarium unitati esse videtur multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eandem hostiam consecrent.

Sed *contra* est quod secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum sacerdotes, cum de novo ordinantur, concelebrant episcopo ordinanti.

CONCLUSIO. — Possunt plures sacerdotes simul eandem hostiam consecrare, dummodo simul eadem verba proferant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a Domino acceperunt potestatem consecrandi in cœna. Et ideo secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut apostoli Christo cœnanti concelebraverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant ². — Nec propter hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit ³, “omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.”

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus non legitur simul baptizasse cum apostolis, quando injunxit eis officium baptizandi, et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum aut per multos hoc sacramentum consecratur, nisi quod oportet ritum Ecclesiæ servari.

Ad *tertium* dicendum, quod Eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticæ, quæ attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.

(1) Super Joan. tract. 26, inter med. et fin.

(2) Hinc in Pontificali romano monetur episcopus • ut bene advertat quod secretas morose dicat et aliquantulum alte, ita ut ordinati sacerdotes possint secum omnia dicere, et præsertim verba consecrationis quæ dici debent eodem momento per ordinatos quo dicuntur per pontificem. • Ibidem dicitur quod neomystis • non datur absolutio, quia concelebrant pontifici. •

(3) De myst. missæ, lib. iv, cap. 25, in med.

(4) Minister ordinarius et ex officio dispensationis Eucharistiæ est sacerdos, ut patet ex concil. Trid. (sess. xiii, cap. 8), ubi dicitur • sem-

ART. III. — UTRUM

DISPENSATIO HUIUS SACRAMENTI PERTINEAT SOLUM AD SACERDOTEM ⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 11, quæst. ii, art. 1, quæst. i ad 3, et dist. 13, qu. i, art. 3, qu. i et ii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non pertineat solum ad sacerdotem dispensatio huius sacramenti. Sanguis enim Christi non minus pertinet ad hoc sacramentum quam corpus. Sed sanguis Christi dispensatur per diaconos; unde et beatus Laurentius dixit beato Sixto: “Experire utrum idoneum ministrum elegeris, cui commisisti dominici sanguinis dispensationem.” Ergo et pari ratione dispensatio corporis Christi non pertinet ad solos sacerdotes.

2. Præterea, sacerdotes constituuntur ministri sacramentorum. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione materiæ, non in usu, ad quem pertinet dispensatio. Ergo videtur quod non pertineat ad sacerdotem corpus Domini dispensare.

3. Præterea, Dionysius dicit ⁵, quod hoc sacramentum habet perfectivam virtutem, sicut et chrisma. Sed signare chrismate baptizatos non pertinet ad sacerdotem, sed ad episcopum. Ergo etiam dispensare hoc sacramentum pertinet ad episcopum, non ad sacerdotem.

Sed *contra* est quod dicitur De consecrat. dist. 12 ⁶: “Pervenit ad notitiam nostram quod quidam presbyteri laico aut fœminæ corpus Domini tradunt ad deferendum infirmis. Igitur interdicat synodus ne talis præsumptio ulterius fiat, sed presbyter per semetipsum infirmos communicet.”

CONCLUSIO. — Cum sacerdotes in Christi persona perficiant sacramentum, et mediū sint inter Deum et populum, ad eos maxime tanti sacramenti dispensatio pertinet.

Respondeo dicendum quod ad sacerdotem pertinet dispensatio corporis Christi, propter tria: primo quidem quia, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), ipse consecrat in persona Christi. Ipse autem Christus sicut consecravit corpus suum in cœna ⁷, ita et aliis sumendum

per in Ecclesia Dei hunc morem fuisse, tanquam ex apostolica traditione descendente, ut laici Eucharistiam a sacerdotibus acciperent. •

(5) Eccles. hier. cap. 3, a princ. et cap. 4.

(6) Cap. 27.

(7) Nec tantum consecravit, sed panes ipse

dedit. Unde sicut ad sacerdotem pertinet consecratio corporis Christi, ita ad eum pertinet dispensatio. Secundo quia sacerdos constituitur medius inter Deum et populum; unde sicut ad eum pertinet dona populi Deo offerre ¹, ita ad eum pertinet dona sanctificata divinitus populo tradere ². Tertio quia in reverentiam hujus sacramenti, a nulla re contingitur nisi consecrata; unde et corporale et calix consecrantur, et similiter manus sacerdotis, ad tangendum hoc sacramentum; unde nulli alii tangere licet, nisi in necessitate, puta si caderet in terram, vel in aliquo alio necessitatis casu ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod diaconus quasi propinquus ordinis sacerdotali aliquid participat de ejus officio, ut scilicet dispenset sanguinem, non autem corpus, nisi in necessitate, jubente episcopo vel presbytero: primo quidem quia sanguis Christi continetur in vase, unde non oportet quod tangatur a dispensante, sicut tangitur corpus Christi; secundo quia sanguis designat redemptionem a Christo in populum derivatam; unde et sanguini admiscetur aqua, quæ significat populum. Et quia diaconi sunt inter sacerdotem et populum, magis convenit diaconis dispensatio sanguinis ⁴, quam dispensatio corporis.

Ad *secundum* dicendum, quod ejusdem est hoc sacramentum dispensare et consecrare, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum quod sicut diaconus in aliquo participat illuminativam virtutem sacerdotis, in quantum dispensat sanguinem, ita sacerdos participat perfectivam dispensationem episcopi, in quantum dispensat hoc sacramentum, quo perficitur homo secundum se per comparisonem ad Christum. Aliæ autem perfectiones, quibus homo perficitur per comparisonem ad alios, episcopo reservantur.

sumpsit, ut art. 1 supra quæst. ex professo dictum est.

(1) Sic ad Hebr. v, 1: *Omnis pontifex in iis que sunt ad Deum constitui dicitur ut offerat pro hominibus dona*, etc.

(2) Unde Ecclesia ex S. Doctore canit: *Cujus officium committi voluit solis presbyteris, quibus sic congruit, ut sumant et dent cæteris*.

(3) Puta cum olim propter persecutionum frequens discrimen sumptum de manu sacerdotis hostiam domum deferrebant, ut si aliquod mortis periculum urgerot, ad sumendam Eucharistiam

ART. IV. — UTRUM SACERDOS CONSECRANS TENEATUR SUMERE HOC SACRAMENTUM.

De his etiam supra, qu. LXXX, art. 12, et Sent. IV, dist. 12, quæst. III, art. 1, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos consecrans non teneatur sumere hoc sacramentum. In aliis enim consecrationibus ille qui consecrat materiam, non utitur ea, sicut episcopus consecrans chrisma non linitur eodem. Sed hoc sacramentum consistit in consecratione materiæ. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non necesse habet uti eodem, sed potest licite a sumptione ejus abstinere.

2. Præterea, in aliis sacramentis minister non præbet sacramentum sibi ipsi; nullus enim baptizare potest seipsum, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 5 ad 4). Sed sicut baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Ergo sacerdos perficiens hoc sacramentum non debet ipsum sumere a seipso.

3. Præterea, contingit quandoque quod miraculose corpus Christi in altari appareat sub specie carnis, et sanguis sub specie sanguinis; quæ non sunt apta cibo et potui; unde, sicut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 5), propter hoc sub alia specie traduntur, ne sint horrori sumentibus. Ergo sacerdos consecrans non semper tenetur sumere hoc sacramentum.

Sed *contra* est quod in concilio Tolitano XII, can. 5, legitur ⁵: " Modis omnibus tenendum est ut quotiescumque sacrificans corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi in altari immolat, toties perceptionis corporis et sanguinis Christi participem se præbeat. "

CONCLUSIO. — Sacerdos consecrans, cum sacrificium Deo offerat et populo dispenset, sacramentum hoc sumere debet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 5 et 7), Eucharistia non solum est sacramentum.

et animum per illam roborandum parati semper essent.

(4) Usus ille omnino exolevit, sed omnes conveniunt, ut ait S. Alphonsus, quod in necessitate extrema, absente sacerdote, diaconus poterit et tenebitur viaticum ministrare, adhuc sine commissione (Theolog. mor. pars VI, numer. 287).

(5) Et habetur De consecrat. dist. 2, cap. *Relatum*.

sed etiam sacrificium. Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia exterius sacrificium, quod offertur, signum est interioris sacrificii, quo quis seipsum offert Deo, ut Augustinus dicit ¹. Unde per hoc quod participat sacrificio, ostendit ad se sacrificium interius pertinere. Similiter etiam per hoc quod sacrificium populo dispensat, ostendit se esse dispensatorem divinorum, quorum ipse primo debet esse particeps, sicut Dionysius dicit ². Et ideo ipse ante sumere debet quam populo dispenset. Unde et in prædicto cap. legitur: "Quale est sacrificium, cui nec ipse sacrificans particeps esse dignoscitur?" Per hoc autem fit particeps quod de sacrificio sumit, secundum illud Apostoli ³: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Et ideo necesse est quod sacerdos, quotiescumque consecrat, sumat integre ⁴ hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio chrismatis vel cujuscumque alterius materiæ, non est sacrificium, sicut consecratio Eucharistiæ; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum baptismi perficitur in ipso usu materiæ, et ideo nullus potest baptizare seipsum, quia in sacramento non potest esse idem agens et patiens. Unde nec in hoc sacramento sacerdos consecrat seipsum, sed panem et vinum, in qua consecratione perficitur sacramentum. Usus autem sacramenti est consequenter se habens ad hoc sacramentum, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si miraculose corpus Christi in altari sub specie carnis appareat, aut sanguis sub specie sanguinis, non est sumendum. Dicit c-

nim Origenes super Levit. ⁵: "De hac quidem hostia, quæ in Christi commemoratione mirabiliter fit, edere licet; de illa vero quam Christus in ara crucis obtulit, secundum se nulli edere licet." Nec propter hoc sacerdos transgressor efficitur, quia ea quæ miraculose fiunt, legibus non subduntur. Consulendum tamen esset sacerdoti quod iterato corpus et sanguinem Domini consecraret et sumeret ⁶.

ART. V. — UTRUM MALUS SACERDOS EUCHARISTIAM CONSECRARE POSSIT ⁷.

De his etiam Sent. iv, dist. 18, quæst. 11, art. 2, quæstiunc. 1 ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malus sacerdos Eucharistiam consecrare non possit. Dicit enim Hieronymus super Sôphon. ⁸: "Sacerdotes, qui Eucharistiæ serviunt, et sanguinem Domini populis dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes Eucharistiam precantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem, et non ⁹ sacerdotis merita; de quibus dicitur: *Sacerdos in quacumque fuerit macula, non accedat offerre oblationes Domino.*" Sed sacerdos peccator, cum sit maculosus, nec vitam habet, nec merita huic convenientia sacramento. Ergo sacerdos peccator non potest consecrare Eucharistiam.

2. Præterea, Damascenus dicit ¹⁰, quod "panis et vinum per adventum sancti Spiritus supernaturaliter transit in corpus et sanguinem Domini." Sed Gelasius papa dicit ¹¹: "Quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus comprobetur?" Ergo per malum sacerdotem non potest Eucharistia consecrari.

tegre sacrificium compleret, siquidem de utraque specie consecrata non foret particeps.

(7) De fide est, contra donatistas, valdenses, hussitas, wicleffistas aliosque hæreticos, malum sacerdotem posso valide Eucharistiam consecrare. Si quis dixerit, ait concil. Trident., ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum; anathema sit.

(8) Super illud cap. iii: *Sacerdotes polluerunt.*

(9) Ita cum Mss. Alcan. aliisque Nicolajus, et editiones plurimæ. Al. deest non.

(10) Orth. fid. lib. iv, cap. 14, a med.

(11) Sicut habetur in decreto 1, quæst. 1, cap. Sacrosancta.

(1) De civit. Dei, lib. x, cap. 5.

(2) Eccles. hier. cap. 3, vers. fin.

(3) I. Cor. x, 18.

(4) Observandum est per illud verbum B. Thomam non velle quod sacerdos dobeat sumere totum quod consecrat, sed quod utranque speciem. Hoc enim vocat integre sumi, quia tunc sumitur integra essentia sacrificii. Unde huic doctrinæ non adversatur quod Vasquez, Sa et antea Paludanus docent sacerdotem, si necesse sit, posse communicaturo dare partem suæ hostiæ.

(5) Implic. hom. vii in Lev. a med., et habetur De consecrat. cap. 76, dist. 2.

(6) Ex dictis in hoc articulo sequitur quod sacerdos graviter peccaret, si hostiam unicam in sua missa consecratam pro processione servaret, et ejus loco veterem sumeret, quia tum non in-

3. Præterea, hoc sacramentum sacerdotis benedictione consecratur. Sed benedictio sacerdotis peccatoris non est efficax ad consecrationem hujus sacramenti, cum scriptum sit ¹: *Maledicam benedictionibus vestris*; et Dionysius dicit ²: “ Perfecte cecidit a sacerdotali ordine, qui non est illuminatus; et audax quidem nimium mihi videtur talis, sacerdotalibus manum apponens, et audet immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina symbola christiformiter enuntiare. „

Sed contra est quod Augustinus ³ dicit ⁴: “ Intra Ecclesiam catholicam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito conscrant, sed in verbo perficitur Creatoris, et virtute Spiritus sancti. „

CONCLUSIO. — Cum sacerdotes non in propria, sed in Christi persona consecrant, possunt, etiamsi mali fuerint, Eucharistiam consecrare.

Et spondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), sacerdos consecrat hoc sacramentum non virtute propria, sed sicut minister Christi, in cujus persona consecrat hoc sacramentum. Non autem ex hoc ipso desinit aliquis minister esse Christi, quod est malus; habet enim Dominus bonos et malos ministros, seu servos. Unde ⁵ Dominus dicit: *Quis putas est fidelis servus, et prudens?* etc., et postea subdit: *Si autem dixerit malus iste servus in corde suo*, etc. Et Apostolus dicit ⁶: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi*; et tamen postea subdit: *Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justificatus sum*. Erat ergo certus se esse ministrum Christi; tamen non erat certus se esse justum. Potest ergo aliquis esse minister Christi, etiamsi justus non sit ⁷. Et hoc ad excellentiam Christi pertinet, cui, sicut vero Deo, serviunt non solum bona, sed etiam mala, quæ per ipsius providentiam in ejus gloriam ordinantur. Unde manifestum est quod sacer-

dotes, etiamsi non sint just, sed peccatores, possunt Eucharistiam consecrare.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus per illa verba improbat errorem sacerdotum qui credebant se digne posse Eucharistiam consecrare ex hoc solo quod sunt sacerdotes, etiamsi sint peccatores; quod improbat Hieronymus per hoc quod maculosi ad altare accedere prohibentur; non tamen removeatur quin, si accesserint, sit verum sacrificium quod offerunt.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba Gelasius papa præmittit: “ Sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet, nisi pura conscientia, non audeat pervenire. „ Ex quo manifeste apparet ejus intentionem esse quod peccator sacerdos non debeat ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit, “ quomodo cælestis Spiritus advocatus adveniet? „ intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed ex virtute Christi, cujus verba profert sacerdos.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem actio, in quantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala; bona autem, in quantum fit ex bona intentione Domini; ita benedictio sacerdotis peccatoris, in quantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia, sive blasphemia, et non oratio reputatur; in quantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax ad sanctificandum. Unde signanter dicitur: *Maledicam benedictionibus vestris* ⁸.

ART. VI. — UTRUM MISSA MALI SACERDOTIS MINUS VALEAT QUAM MISSA SACERDOTIS BONI.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. 1, art. 1, quæst. v.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missa sacerdotis mali non minus valeat quam missa sacerdotis boni. Dicit enim Gregorius in Registro ⁹: “ Heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt, cum

(1) Malach. ii, 2.

(2) In opist. ad Demophilum monachum 8, circa med.

(3) Paschasius. — Ita cum Mss. edit. passim. Edit. Patav. delcto, *Augustinus*, substituere, *Paschasius*, quod D. Thomas non scripserat.

(4) In lib. De corpore Domini. cap. 12, vide cap. 78, 1, quæst. 1. (5) Matth. xxvi, 45.

(6) 1. Corinth. iv, 1

(7) Ea de re confer quod jam dictum est (quæst. Lxiv, art. 5).

(8) Notandum est hujus loci sensum litteralem esse: *Maledicam proventibus vestris* temporalibus; nec infrequens est in Scripturis bona temporalia vocari *benedictiones* (1. Reg. xxv, 27, et xxx, 22, et 11. Cor. ix).

(9) Habetur cap. *Multi secularium*, 1, qu. 1.

unus idemque Spiritus sanctus ea mysteria occulte atque invisibiliter operando sanctificet! „ Sed hæc occulta mysteria celebrantur in missa. Ergo missa mali sacerdotis non minus valet quam missa boni.

2. Præterea, sicut baptismus traditur a ministro in virtute Christi, qui baptizat, ita et hoc sacramentum in persona Christi consecratur. Sed non melior baptismus datur a meliori ministro, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 5, et qu. LXVII, art. 5). Ergo etiam neque melior missa est, quæ celebratur a meliori sacerdote.

3. Præterea, sicut merita sacerdotum differunt per bonum et melius, ita etiam differunt per bonum et malum. Si ergo missa melioris sacerdotis est melior, sequitur quod missa mali sacerdotis sit mala, quod est inconveniens, quia „ malitia ministrorum non potest redundare in Christi mysteria, „ sicut Augustinus dicit¹. Ergo neque missa melioris sacerdotis est melior.

Sed *contra* est quod habetur in decret. 1²: „ Quanto sacerdotes fuerint digniores, tanto facilius in necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur. „

CONCLUSIO. — Quoad sacramentum, mali sacerdotis missa non minus valet quam boni; quoad orationes tamen melioris sacerdotis magis est fructuosa: quanquam fructu non careant sacerdotis etiam mali orationes in persona Ecclesiæ prolatae.

Respondeo dicendum quod in missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes quæ in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam quæ fit in missa potest considerari dupliciter: uno modo inquantum habet

(1) De Baptismo, lib. IV, scilicet cont. Donatist. cap. 12, ad fin. et Cont. epist. Parmen. lib. II, cap. 11, et Cont. litt. Petil. lib. II, cap. 47.

(2) Quæst. I, cap. 91.

(3) Unde cum res considerari soleant secundum omnes suas circumstantias, dici potest absolute quod missa boni sacerdotis sit melior quam mali, ut ait ipse S. Doctor (Sent. IV, dist. 13, quæst. I, art. I, qu. V).

(4) Secundum se consideratum, nam ex majoris devotionis affectu unus sacerdos magis obtinere potest quam alius. Unde Alexander (*Sacerdotes*, I, quæst. I, 6) ait de presbyteris quod „ quanto digniores fuerunt, tanto facilius pro

efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa³; alio modo inquantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiæ, cujus sacerdos est minister; quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra dictum est (art. præc.) de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiæ; licet orationes ejus privatæ non sint fructuosæ, secundum illud Prov. XXVIII, vers. 9: *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi quantum ad sanctitatem divini sacramenti⁴.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento baptismi non fiunt solemnes orationes pro omnibus fidelibus, sicut in missa. Et ideo quantum ad hoc non est simile; est autem simile quantum ad effectum sacramenti⁵.

Ad tertium dicendum, quod per virtutem Spiritus sancti, qui per unitatem charitatis communicat invicem bona membrorum Christi, fit quod bonum privatum, quod est in missa sacerdotis boni, est fructuosum aliis; malum autem privatum unius hominis non potest alteri nocere, nisi per aliquem consensum, ut Augustinus dicit⁶.

ART. VII. — UTRUM HÆRETICI, SCHISMATICI ET EXCOMMUNICATI POSSINT CONSECRARE⁷.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, qu. I, art. I, qu. III, et in Exp. litt. in princ. et dist. 18, quæst. I, art. 2, quæst. III ad 2, et dist. 19, qu. I, art. 2, quæst. III ad 1, et quol. 12, art. 16.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici, schismatici et excommunicati Eucharistiam consecrare non possent necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur.

(5) Quod scilicet effectus ille prout est sacramenti considerati secundum se, non sit in uno major quam in alio, etc.

(6) Contra Parmenianum, lib. II, seu contra epist. Parm. cap. 12.

(7) Affirmative respondet S. Doctor; nam de fide est characterem ordinationis esse inamissibilem, juxta illud concil. Trident. (sess. XXII, can. 4): „ Si quis dixerit per sacram ordinationem non imprimi characterem, vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; anathema sit. „

sint. Dicit enim Augustinus¹, quod "extra Ecclesiam catholicam non est locus veri sacrificii; „ et Leo papa dicit², et habetur in Decretis³: "Aliter, scilicet quam in Ecclesia, quæ corpus Christi est, nec rata sunt sacerdotia, nec vera sacrificia. „ Sed hæretici, schismatici et excommunicati sunt ab Ecclesia separati. Ergo non possunt verum sacrificium conficere.

2. Præterea, sicut ibidem legitur⁴, Innocentius I papa⁵ dicit: "Arianos cæterasque ejusmodi pestes, quia laicos eorum sub imagine penitentiae suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii, aut cujuspiam ministerii suscipi debere dignitate, quibus solum baptismum ratum esse permittimus. „ Sed non potest aliquis consecrare Eucharistiam, nisi sit cum sacerdotii dignitate. Ergo hæretici et cæteri hujusmodi non possunt Eucharistiam consecrare.

3. Præterea, ille qui est extra Ecclesiam, non videtur aliquid posse agere in persona totius Ecclesiæ. Sed sacerdos consecrans Eucharistiam hoc agit in persona totius Ecclesiæ, quod patet ex hoc quod omnes orationes proponit in persona Ecclesiæ. Ergo videtur quod illi qui sunt extra Ecclesiam, scilicet hæretici, schismatici, et excommunicati, non possint consecrare Eucharistiam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁶: "Sicut baptismus in eis, scilicet hæreticis, schismaticis et excommunicatis, ita ordinatio mansit integra. „ Sed ex vi ordinationis sacerdos potest consecrare Eucharistiam. Ergo hæretici, schismatici et excommunicati, cum in eis maneat ordinatio integra, videtur quod possint consecrare Eucharistiam.

CONCLUSIO. — Cum consecratio sit actus consequens ordinis potestatem, possunt schismatici atque excommunicati, dummodo sint ordinati, hostiam consecrare, quanquam non recte, nec sine mortali crimine id faciant.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hæretici, schismatici et excommunicati, quia sunt extra Ecclesiam, non possunt conficere hoc sacramentum. Sed in hoc decipiuntur, quia, sicut Augustinus dicit⁷, "aliud est aliquid omnino non habere, aliud autem

non recte habere; „ et similiter etiam "est aliud non dare, et aliud non recte dare. „ Illi igitur qui intra Ecclesiam constituti receperunt potestatem consecrandi Eucharistiam in ordinatione sacerdotii, recte quidem habent potestatem, sed non recte ea utuntur, si postmodum per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem ab Ecclesia separantur. Qui autem sic separati ordinantur, nec recte habent potestatem, nec recte utuntur. Quod tamen utrique potestatem habeant, patet per hoc quod, sicut Augustinus⁸ dicit, cum redeunt ad unitatem Ecclesiæ, non reordinantur, sed recipiuntur in suis ordinibus. Et quia consecratio Eucharistiæ est actus consequens ordinis potestatem, illi qui sunt ab Ecclesia separati per hæresim, aut schisma, vel excommunicationem, possunt quidem consecrare Eucharistiam, quæ ab eis consecrata verum corpus et sanguinem Christi continet; non tamen hoc recte faciunt, sed peccant facientes; et ideo fructum sacrificii non percipiunt, quod est sacrificium spirituale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritates illæ et similes intelligendæ sunt quantum ad hoc quod non recte extra Ecclesiam sacrificium offertur. Unde extra Ecclesiam non potest esse spirituale sacrificium, quod est verum veritate fructus, licet sit verum veritate sacramenti; sicut etiam supra dictum est (qu. lxxx, art. 3), quod peccator sumit corpus Christi sacramentaliter, sed non spiritualiter.

Ad *secundum* dicendum, quod solus baptismus permittitur esse ratus hæreticis et schismaticis, quia possunt licite baptizare in articulo necessitatis; in nullo autem casu licite possunt Eucharistiam consecrare, vel alia sacramenta conferre.

Ad *tertium* dicendum, quod sacerdos in missa, in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo si sacerdos ab unitate Ecclesiæ præcisus missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, conse-

(1) Prosper. in lib. Sent. August., cap. 16.

(2) Epist. 40, cap. 2.

(3) Quæst. i, cap. 68.

(4) Cap. 73, l, quæst. i. (5) Epist. 18, a med.

(6) Cont. Parmenianum, lib. iii, c. 13, ante med.

(7) Contra Parmen., lib. ii, loc. cit.

(8) Ibidem.

erat verum corpus et sanguinem Christi; sed quia est ab Ecclesiæ unitate separatus, orationes ejus efficaciam non habent.

ART. VIII. — UTRUM

SACERDOS DEGRADATUS

POSSIT HOC SACRAMENTUM CONFICERE¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. 1, art. 1, quæst. iv, et quol. xii, art. 16

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos degradatus non possit hoc sacramentum conficere. Nullus enim conficit hoc sacramentum nisi per potestatem consecrandi quam habet. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, licet habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon 1². Ergo videtur quod presbyter degradatus non possit Eucharistiam consecrare.

2. Præterea, ille qui aliquid dat, potest etiam auferre. Sed episcopus dat presbytero potestatem consecrandi, ordinando ipsum. Ergo etiam potest ei auferre degradando eum.

3. Præterea, sacerdos per degradationem aut amittit potestatem consecrandi, aut solam executionem. Sed non solam executionem, quia sic non plus amitteret degradatus quam excommunicatus, qui etiam executione caret. Ergo videtur quod amittat potestatem consecrandi; et ita videtur quod non possit conficere hoc sacramentum.

Sed *contra* est quod Augustinus³ probat quod apostatæ a fide non carent baptismate, per hoc quod per pœnitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur. Sed similiter degradatus, si reconcilietur, non est iterum ordinandus. Ergo non amisit potestatem consecrandi; et ita sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

CONCLUSIO. — Potest sacerdos degradatus sacramentum conficere, cum per degradationem characterem non amiserit.

Respondeo dicendum quod potestas consecrandi Eucharistiam pertinet ad

(1) Degradatio, depositio et suspensio inter se differunt. *Degradatio* est ablatio gradus, id est, honoris, dignitatis et loci congruentis ordini; *depositio* autem est ablatio executionis ministerii absque ulla spe restitutionis in illud; *suspensio* vero est inhibitio executionis cum spe restitutionis.

(2) Qu. 1, cap. *Quod quidam*, in appendice Gratiani ad can. illum.

characterem sacerdotalis ordinis. Character autem quilibet, quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est, ut supra dictum est (quæst. lxiii, art. 5), sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuæ sunt, nec amitti, nec reiterari possunt. Unde manifestum est quod potestas consecrandi non amittitur per degradationem. Dicit enim Augustinus⁴: “ Utrumque, scilicet baptismus et ordo, sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur; illud, cum baptizatur; istud, cum ordinatur: ideoque non licet a catholicis utrumque iterari. ” Et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod canon ille non loquitur assertive, sed inquisitive, sicut ex circumstantia litteræ haberi potest.

Ad *secundum* dicendum, quod episcopus non dat potestatem sacerdotalis ordinis propria virtute, sed instrumentaliter, sicut minister Dei, cujus effectus per hominem tolli non potest, secundum illud Matth. xix, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Et ideo episcopus non potest hanc potestatem auferre, sicut nec ille qui baptizat, potest auferre characterem baptismalem.

Ad *tertium* dicendum, quod excommunicatio est medicinalis⁵. Et ideo excommunicatis non aufertur executio sacerdotalis potestatis, quasi in perpetuum, sed ad correctionem usque ad tempus; degradatis autem aufertur executio, quasi in perpetuum condemnatis.

ART. IX. — UTRUM LICEAT AB EXCOMMUNICATIS VEL HÆRETICIS, SEU PECCATORIBUS, COMMUNIONEM RECIPERE ET EORUM MISSAM AUDIRE⁶.

De his etiam supra, quæst. lxiv, art. 2 ad 2 et 3, et Sent. iv, dist. 13, quæst. 1, art. 3, quæst. iii.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit communionem recipere a sacerdotibus hæreticis vel excommunicatis, vel etiam peccatoribus, et ab eis missam audire. Sicut enim

(3) Contra Parmen., lib. ii, cap. 13.

(4) Contra Parmenianum, lib. ii, cap. 13, ante med.

(5) Hinc, ut ait S. Alphonsus, non sunt excommunicandi ii de quibus correctio desperatur, nisi fiat ad terrorem aliorum (Theolog. mor. lib. vii, 4, 1).

(6) Ea de re confer quod jam dictum est (quæst. lxiv, art. 6).

Augustinus contra Petilianum¹ dicit, "neque in homine bono, neque in homine malo aliquis Dei fugiat sacramenta. „ Sed sacerdotes, quamvis sint peccatores et hæretici, vel excommunicati, verum conficiunt sacramentum. Ergo videtur quod non sit vitandum ab eis communionem accipere, vel eorum missam audire.

2. Præterea, corpus Christi verum figurativum est corporis mystici, sicut supra dictum est (qu. lxxx, art. 4). Sed a prædictis sacerdotibus verum corpus Christi consecratur. Ergo videtur quod illi qui sunt de corpore mystico, possint eorum sacrificiis communicare.

3. Præterea, multa peccata sunt graviora quam fornicatio. Sed non est prohibitum audire missas sacerdotum aliter peccantium. Ergo etiam non debet esse prohibitum audire missas sacerdotum fornicariorum.

Sed *contra* est quod canon dicit²: "Nullus missam audiat sacerdotis quem indubitanter concubinam novit habere; „ et Gregorius dicit³, quod "pater perfidus arianum episcopum misit ad filium, ut de ejus manu sacrilegæ consecrationis communionem perciperet. Sed vir Deo deditus ariano episcopo venienti exprobravit, ut debuit. „

CONCLUSIO. — Cum excommunicati, hæretici et schismatici per sententiam Ecclesiæ consecrandi executione privati sint, ab iis sacramentum suscipientes vel eorum missam audientes, peccatis eorum communicant, et peccant.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 7 et 8 præc.), sacerdotes, si sint hæretici, vel schismatici, vel excommunicati, vel etiam peccatores, quamvis habeant potestatem consecrandi Eucharistiam, non tamen ea recte utuntur, sed peccant utentes. Quicumque autem communicat alieni in peccato, ipse particeps peccati efficitur. Unde et in II Canonica Jo. 11 dicitur quod *qui dixerit ei, Ave, scilicet hæretico, communicat operibus illius malignis*. Et ideo non licet a prædictis communio-

nem accipere⁴, aut eorum missam audire. — Differt tamen inter prædictas sectas: nam hæretici, et schismatici, et excommunicati, sunt per sententiam Ecclesiæ executione consecrandi privati. Et ideo peccat quicumque eorum missam audit, vel ab eis accipit sacramenta. Sed non omnes peccatores sunt per sententiam Ecclesiæ executione hujus potestatis privati. Et sic quamvis sint suspensi quantum ad se ex sententia divina, non tamen quantum ad alios ex sententia Ecclesiæ. Et ideo usque ad sententiam Ecclesiæ licet ab eis communionem accipere, et eorum missam audire⁵. Unde super illud I. Corinth. v: *Cum hujusmodi nec cibum sumere*, dicit Glossa Augustini⁶: "Hoc dicendo noluit hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato iudicio, sed potius ex lege Dei, secundum ordinem Ecclesiæ, sive ultro confessum, sive accusatum et convictum. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc quod refugimus audire missas talium sacerdotum, aut ab eis communionem recipere, non refugimus Dei sacramenta, sed potius ea veneramus (unde hostia a talibus sacerdotibus consecrata est adoranda, et si reservetur, licite potest sumi a sacerdote legitimo); sed refugimus culpam indigne ministrantium.

Ad *secundum* dicendum, quod unitas corporis mystici est fructus corporis veri percepti. Illi autem qui indigne percipiunt vel ministrant, privantur fructu, ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst. et quæst. lxxx, art. 4). Et ideo non est sumendum ex eorum dispensatione sacramentum ab eis qui sunt⁷ in unitate Ecclesiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod licet fornicatio non sit gravior cæteris peccatis, tamen ad eam proniores sunt homines propter carnis concupiscentiam. Et ideo specialiter hoc peccatum sacerdotibus prohibitum est ab Ecclesia, et ne aliquis audiat missam concubinarij sacerdotis.

(1) Lib. III, cap. 9, in fin., vide cap. *Neque in homine*, 1, quæst. 1. (2) Dist. 32, cap. 5.

(3) Dialog. 3, cap. 31, parum a princ.

(4) Multi opinantur licere communionem accipere a ministro etiam non tolerato in mortis periculo, si non alius adsit bonus minister. Ita Soto, Navarrus, Nugno, Suarez, Bonacina, et alii.

(5) Quamdiu minister ab Ecclesia toleratur, ait ipse S. Doctor, ille qui ab eo sacramentum suscipit, non communicat peccato ejus, sed communicat Ecclesiæ, quæ eum tanquam ministrum exhibet (qu. lxiy, art. 6).

(6) Hom. ult. inter 50, a med.

(7) Ita Mss. et editi passim. Al. *perperam, qui non sunt*.

Sed hoc intelligendum est de notorio, vel per sententiam quæ fertur in convictum, vel per confessionem in jure factam, vel per evidentiam facti, quando non potest peccatum aliqua tergiversatione celari.

ART. X. — UTRUM LICEAT SACERDOTI OMNINO A CONSECRATIONE EUCHARISTIÆ ABSTINERE¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. ii, art. 2, qu. iii, et dist. 13, quæst. i, art. 3, qu. i.

Ad decimum sic præceditur. 1. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiæ abstinere. Sicut enim ad officium sacerdotis pertinet Eucharistiam consecrare, ita etiam baptizare, et in aliis sacramentis ministrare. Sed sacerdos non tenetur ministrare in aliis sacramentis, nisi propter curam animarum susceptam. Ergo videtur quod nec etiam teneatur Eucharistiam consecrare, si curam non habeat animarum.

2. Præterea, nullus tenetur facere quod sibi non licet, alioquin esset perplexus. Sed sacerdoti peccatori vel etiam excommunicato non licet Eucharistiam consecrare, ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst.). Ergo videtur quod tales non teneantur ad celebrandum, et ita nec alii; alioquin ex sua culpa commodum reportarent.

3. Præterea, dignitas sacerdotalis non perditur per subsequentem infirmitatem; dicit enim Gelasius papa²: "Sicut præcepta canonica non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore, ita si quis in eo fuerit constitutus, ac tunc fuerit sauciatus, amittere non potest quod tempore suæ sinceritatis accepit. Contingit autem quandoque quod ordinati in sacerdotes incurrunt aliquos defectus, ex quibus a celebratione impediuntur, sicut est lepra vel morbus caducus, vel aliquid aliud hujusmodi. Non ergo videtur quod sacerdotes ad celebrandum teneantur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in quadam oratione: "Grave est quod ad mensam tuam mundo corde et mani-

bus innocentibus non venimus; sed gravius est si dum peccata metuimus, etiam sacrificium non reddamus. "

CONCLUSIO. — Cum quivis, concessa sibi gratia, opportuno tempore uti debeat, non licet sacerdoti, etsi curam non habeat animarum, omnino a consecratione abstinere, sed saltem diebus festivis, quibus maxime Christi fideles communicare consueverunt, celebrare tenetur.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod sacerdos potest omnino a consecratione licite abstinere, nisi teneatur ex cura sibi commissâ celebrare, et populo sacramenta præbere. — Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia unusquisque tenetur uti gratia sibi data, cum fuerit opportunum, secundum illud II. Corinth. vi, 1: *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*. Opportunitas autem sacrificium offerendi non solum attenditur per comparisonem ad fideles Christi, quibus oportet sacramenta ministrari, sed principaliter per comparisonem ad Deum, cui consecratione hujus sacramenti sacrificium offertur. Unde sacerdoti, etiamsi non habeat curam animarum, non licet omnino a celebratione cessare; sed saltem videtur quod celebrare teneatur in præcipuis festis³, et maxime in illis diebus in quibus fideles communicare consueverunt. Et hinc est quod II. Machab. iv, vers. 14 contra quosdam sacerdotes dicitur quod *jam non circa altaris officia dediti erant, contempto templo et sacrificiis neglectis*.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta perficiuntur in usu fidelium, et ideo in illis ministrare non tenetur nisi ille qui super fideles suscipit curam⁴. Sed hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucharistiæ, in qua sacrificium Deo offertur, ad quod sacerdos obligatur Deo ex ordine jam suscepto.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos peccator, si per sententiam Ecclesiæ sit executione ordinis privatus, vel simpli-

(1) Sacerdotes tenentur celebrare tam ex præcepto divino quam ecclesiastico juxta sententiam quæ est communior et probabilior. *Omnis namque pontifex*, ait Apostolus, *ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (Hebr. v).

(2) Et habetur in Decr., dist. 55, cap. 12.

(3) Hinc concilium Trident. ait: "Curet episcopus ut presbyteri saltem diebus dominicis et festis solemnis... missas celebrent (sess. xxiii cap. 14)."

(4) "Si presbyteri curam habuerint animarum, ait concilium Trident., tam frequenter ut suo muneri satisfaciant, missas celebrent (loc. sup. cit.)."

citer, vel ad tempus, redditus est impotens ad sacrificium offerendum; et ideo obligatio tollitur. Hoc autem cedit ei in detrimentum spiritualis fructus magis quam in emolumentum. Si vero non sit privatus potestate celebrandi, non solvitur obligatio; nec tamen perplexus est, quia potest de peccato pœnitere et celebrare.

Ad *tertium* dicendum, quod debilitas vel ægritudo superveniens ordini sacerdotali ordinem non tollit; executionem tamen ordinis impedit¹ quantum ad consecrationem Eucharistiæ, quandoque quidem propter impossibilitatem executionis, sicut si privetur oculis, aut digitis, aut usu linguæ; quandoque autem propter periculum, sicut patet de eo qui patitur morbum caducum, vel etiam quamcumque alienationem mentis; quandoque propter abominationem, sicut patet de leproso, qui non debet publice celebrare; potest tamen missam dicere occulte, nisi lepra adeo invaluerit, quod per corrosionem membrorum eum ad hoc reddiderit impotentem.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE RITU HUIUS SACRAMENTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ritu huius sacramenti, et circa hoc quærantur sex: 1. Utrum in celebratione huius mysterii Christus immoletur. — 2. De tempore celebrationis. — 3. De loco et aliis quæ pertinent ad apparatus huius celebrationis. — 4. De his quæ in celebratione huius mysterii dicuntur. — 5. De his quæ circa celebrationem huius sacramenti fiunt. — 6. De defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt.

ART. I. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO CHRISTUS IMMOLETUR².

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur. Dicitur enim Hebr. x, 14, quod *Christus una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Sed illa oblatio fuit ejus immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione huius sacramenti.

(1) Ita cum codd. Camer. et Alcan. Nicolajus optime. Al., *tollit*.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc responsio de fide est juxta illud concil. Trident. (sess. xxii, can. 1): « Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit. »

2. Præterea, immolatio Christi facta est in cruce, in qua *tradidit semetipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. v, 2. Sed in celebratione huius mysterii Christus non crucifigitur. Ergo nec immolatur.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit³, « in immolatione Christi idem est sacerdos et hostia. » Sed in celebratione huius sacramenti non est idem sacerdos et hostia. Ergo celebratio huius sacramenti non est Christi immolatio.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁴: « Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento. »

CONCLUSIO. — Tum quia huius sacramenti celebratio imago quædam est passionis Christi, tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis, convenienter dicitur Christi immolatio.

Respondeo dicendum quod duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur immolatio Christi: primo quidem quia, sicut dicit Augustinus ad Simplicianum⁵, « solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt; sicut cum intuentes tabulam ad parietem pictum, dicimus: Ille Cicero est, et ille Sallustius. » Celebratio autem huius sacramenti, sicut supra dictum est (qu. lxxix, art. 1), imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio huius sacramenti dicitur Christi immolatio. Unde Ambrosius dicit super Epist. ad Hebr. 6: « In Christo semel oblata est hostia, ad salutem sempiternam potens; quid ergo nos? nonne per singulos dies offerimus? sed ad recordationem mortis ejus. » Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicæ passionis. Unde in quadam dominicali oratione secreta dicitur: « Quoties huius hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur⁷. » Quantum igitur ad primum

(3) De Trin. lib. iv, cap. 7, in princ. et cap. 14, in fin.

(4) In lib. Sent. Prosperi, sive Prosper in lib. Sent. August.; vide de consecr. cap. 52, dist. 2.

(5) Lib. ii, qu. 3, ante med.

(6) Super illud cap. x: *Ubram enim*, etc.

(7) « Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam

modum poterat dici Christus immolari etiam in figuris veteris Testamenti. Unde et Apoc. xiii, 8 dicitur: *Quorum nomina non sunt scripta in libro vite Agni, qui occisus est ab origine mundi.* Sed quantum ad secundum modum, proprium est huic sacramento quod in ejus celebratione Christus immoletur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, " una est hostia, „ quam scilicet Christus obtulit, et nos offerimus, „ et non multæ, quia semel oblatus est Christus. „ Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim quod ubique offertur, unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut celebratio hujus sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.

Ad *tertium* dicendum, quod per eandem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet (qu. præc. art. 1, et 3). Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER SIT DETERMINATUM TEMPUS CELEBRATIONIS.
De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. iv.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sit determinatum tempus celebrationis hujus mysterii. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis, ut dictum est (art. præc.). Sed commemoratio dominicæ passionis fit in Ecclesia semel in anno; dicit enim Augustinus ²: " Quotiescumque Pascha celebratur, numquid toties Christus occiditur? Sed tamen anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est: et sic nos facit moveri, tanquam videamus in cruce pendentem Dominum. „ Ergo hoc sacramentum non debet celebrari nisi semel in anno.

commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatoriam, vel soli prodesse summenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere; anathema sit; • concil. Trid. sess. xxii, can. 3).

(1) • In divino hoc sacrificio, ait conc. Trident., quod in missa peragitur, idem ille Christus con-

2. Præterea, passio Christi commemoratur in Ecclesia sexta feria ante Pascha, non autem in festo Natalis. Cum ergo hoc sacramentum sit commemorativum dominicæ passionis, videtur inconveniens esse quod in die Natalis ter celebretur hoc sacramentum; in Parasceve autem totaliter intermittatur.

3. Præterea, in celebratione hujus sacramenti Ecclesia debet imitari institutionem Christi. Sed Christus consecravit hoc sacramentum hora serotina. Ergo videtur quod hora tali debeat hoc sacramentum celebrari.

4. Præterea, sicut habetur De consecrat. dist. 1 ³, Leo papa scribit Dioscoro Alexandrino episcopo ⁴, quod " in prima parte diei missas celebrare licet. „ Sed dies incipit a media nocte, ut supra dictum est (qu. lxxx, art. 8 ad 5). Ergo videtur quod etiam post mediam noctem liceat celebrare.

5. Præterea, in quadam dominicali oratione secreta ⁵ dicitur: " Concede nobis, Domine, quæsumus, hæc frequentare mysteria. „ Sed major erit frequentia, si etiam pluribus horis in die sacerdos celebret. Ergo videtur quod non debeat prohiberi sacerdos plurics celebrare in die.

Sed *contra* est consuetudo quam servat Ecclesia secundum Canonum statuta.

CONCLUSIO. — Quia dominicæ passionis fructu quotidie indigemus, et a tertia usque ad horam nonam passus est Christus, congruit quotidie et tali hora in Ecclesia Dei solemniter celebrare.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), in celebratione hujus mysterii attenditur repræsentatio dominicæ passionis, et participatio fructus ejus. Et secundum utrumque oportuit determinare tempus aptum celebrationi hujus sacramenti. Quia enim fructu dominicæ passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur. Unde et Dominus nos petere docet ⁶: *Panem nostrum quo-*

tinetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruentum obtulit (sess. xxii, cap. 2).

(2) Super Ps. xxi, in præfat. ad exposit. 2 ejus Ps. circa princ. (3) Cap. 51.

(4) Epist. 81, sub fin.

(5) Scilicet Dom. ix post Pentecosten.

(6) Luc. xi, 3.

tidianum da nobis hodie; quod exponens Augustinus ¹ dicit: "Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Græci in Oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, ut quotidie tibi prosit." Quia vero dominica passio celebrata est a tertia hora usque ad nonam ², ideo regulariter in illa parte diei solemniter hoc sacramentum in Ecclesia celebratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc sacramento recolitur passio Christi, secundum quod ejus effectus ad fideles derivatur; sed tempore passionis recolitur passio Christi solum secundum hoc quod in ipso capite nostro fuit perfecta, quod quidem factum est semel; quotidie autem fructum dominicæ passionis fideles percipiunt: et ideo illa commemoratio fit semel in anno, hoc autem quotidie et propter fructum, et propter jugem memoriam.

Ad *secundum* dicendum, quod veniente veritate, cessat figura. Hoc autem sacramentum est figura quædam et exemplum dominicæ passionis, sicut dictum est (in corp. art.). Et ideo in die quo ipsa passio Domini recolitur, prout realiter gesta est, non celebratur consecratio hujus sacramenti. Ne tamen Ecclesia ea etiam die sit sine fructu passionis per hoc sacramentum nobis exhibito, corpus Christi consecratum die præcedenti reservatur sumendum in illo die; non autem sanguis, propter periculum, et quia sanguis specialius est imago dominicæ passionis, ut supra dictum est (qu. lxxviii, art. 3 ad 2). Nec verum est quod quidam dicunt quod per immissionem particulæ corporis Christi in vinum convertatur vinum in sanguinem. Hoc enim aliter fieri non potest quam per consecrationem factam sub debita forma verborum. In die autem Nativitatis plures missæ celebrantur propter triplicem Christi nativitatem. Quarum una est æterna, quæ quantum ad nos est occulta; et ideo una missa cantatur in nocte, in cujus introitu dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te*. Alia autem est

temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur, *tanquam lucifer in cordibus nostris*, ut dicitur II. Petri i, et propter hoc cantatur missa in aurora, in cujus introitu dicitur: *Lux fulgebit hodie super nos*. Tertia est Christi nativitas temporalis et corporalis, secundum quam visibilis nobis processit ex utero virginali, carne indutus: et ob hoc cantatur tertia missa in clara luce, in cujus introitu dicitur: *Puer natus est nobis*. Licet e converso possit dici quod nativitas æterna secundum se est in plena luce, et ob hoc in Evangelio tertiæ missæ fit mentio de nativitate æterna. Secundum autem nativitatem corporalem ad litteram natus est de nocte, in signum quod veniebat ad tenebras infirmitatis nostræ; unde et in missa nocturna dicitur Evangelium de corporali Christi nativitate ³. Sic etiam et in aliis diebus, in quibus occurrunt plura Dei beneficia vel recolenda, vel expetenda, plures missæ celebrantur in die, puta una pro festo et alia pro jejuniis vel pro mortuis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est superius (qu. lxxiii, art. 5), Christus voluit ultimo hoc sacramentum discipulis suis tradere, ut fortius eorum cordibus imprimeretur; et ideo post cœnam in fine diei hoc sacramentum consecravit, et discipulis suis tradidit. A nobis tamen celebratur hora dominicæ passionis, scilicet diebus festis in tertia, quando crucifixus est linguis Judæorum, ut dicitur Marc. xv, et quando Spiritus sanctus descendit super discipulos; vel diebus profestis in sexta, quando crucifixus est manibus militum, ut habetur Joan. xix, vel diebus jejuniorum in nona ⁴, quando voce magna clamans emisit spiritum, ut dicitur Matth. xxvii. Potest tamen tardari, maxime quando sunt ordines faciendi, et præcipue in sabbato sancto, tum propter prolixitatem officii, tum quia ordines pertinent ad diem dominicam. ut habetur in Decret. distinct. 75 ⁵. Possunt tamen missæ celebrari in prima parte diei propter aliquam necessitatem, ut dicitur De consecrat. distinct. 1 ⁶.

nativitatis Domini celebrare successive alias duas missas et communionem sacram exhibere. Attamen in Gallia usus contrarius prævaluit in pluribus diocesisibus.

(4) Varii illi usus omnino obsoleti sunt.

(5) Cap. *Quod a patribus*. (6) Cap. *Necesse est*, etc.

(1) In lib. De verbis Dom. serm. 28. a med.

(2) Scilicet ex hora nona ante meridiem usque ad horam tertiam post meridiem, nunc vero usus ille obsolevit, et ordinarie non licet celebrare post meridiem, nec ante auroram.

(3) Juxta decretum S. Congregat. rituum editum die 18 dec. 1702, non licet in media nocte

Ad *quartum* dicendum, quod regulariter missa debet celebrari in die, et non in nocte, quia ipse Christus est præsens in hoc sacramento, qui dicit ¹: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari; quamdiu in mundo sum, lux sum mundi*; ita tamen quod principium diei accipiat non a media nocte, nec etiam ab ortu solis, id est, quando substantia solis apparet super terram, sed quando incipit apparere aurora; tunc enim quodammodo dicitur sol ortus, in quantum claritas radiorum ejus apparet. Unde et Marci xvi, 1 dicitur quod *mulieres venerunt ad monumentum orto jam sole, cum tamen venerint, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum*, ut dicitur Joan. cap. xx, 1. Sic enim hanc contrarietatem solvit Augustinus ². Specialiter tamen in nocte Natalis Domini missa celebratur propter hoc quod Dominus in nocte natus est, ut dicitur De consecratione distinct. 1 ³. Et similiter etiam in sabbato sancto circa noctis principium ⁴, propter hoc quod Dominus nocte surrexit, id est, cum adhuc tenebræ essent, ante manifestum solis ortum.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut habetur De consecrat. dist. 1 ⁵, ex decreto Alexandri II papæ ⁶, "sufficit sacerdoti unam missam in die una celebrare, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit; et valde felix est, qui unam digne celebrare potest. Quidam tamen pro defunctis unam faciunt, alteram de die, si necesse sit. Qui vero pro pecunia aut adulationibus sæcularium, una die præsumunt plures celebrare missas, non æstimo evadere damnationem." Et Extra De celebrat. miss. ⁷ dicit Innocentius III quod "excepto die Nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare ⁸."

(1) Joan. ix, 4.

(2) De consensu Evang. lib. iii, cap. 24, aliquant. a princ.

(3) Cap. Noct. etc.

(4) Juxta decreta S. C. Rituum non licitum est missas privatas celebrare in die Sabbati sancti, nec in die Cœnæ Domini; attamen in pluribus Galliæ diocesisibus, ex usu res aliter se habet.

(5) Cap. 53.

(6) Decreto 11.

(7) Cap. Consuluisti.

(8) Hodie fere non alii excipiuntur pastores quam illi qui duas parochias dissitas habent.

ART. III. — UTRUM OPORTEAT HOC SACRAMENTUM CELEBRARI IN DOMO ET VASIS SACRIS ⁹.

De his etiam Sent. iv, dist. 13, quæst. i, art. 1, quæst. v, et dist. 23, quæst. ii, art. 2 ad 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris. Hoc enim sacramentum est repræsentativum dominicæ passionis. Sed Christus non est passus in domo, sed extra portam civitatis, secundum illud Hebr. i, 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod hoc sacramentum non debeat celebrari in domo, sed magis sub dio.

2. Præterea, in celebratione hujus sacramenti debet Ecclesia imitari morem Christi et apostolorum. Sed domus, in qua primo Christus hoc sacramentum confecit, non fuit consecrata, sed fuit quoddam commune cœnaculum a quodam patrefamilias præparatum, ut habetur Luc. xxii; legitur etiam Act. ii, 46, quod *apostoli erant perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, et sumebant cibum cum exultatione*. Ergo nec modo oportet domos esse consecratas in quibus hoc sacramentum celebratur.

3. Præterea, nihil frustra in Ecclesia fieri debet, quæ Spiritu sancto gubernatur. Sed frustra videtur adhiberi consecratio ecclesiæ vel altari, et hujusmodi rebus inanimatis, quæ non sunt susceptivæ gratiæ, vel spiritualis virtutis. Inconvenienter igitur hujusmodi consecrationes in Ecclesia fiunt.

4. Præterea, solum divina opera debent recoli cum quadam solemnitate, secundum illud Ps. xci, 5: *In operibus manuum tuarum exultabo*. Sed ecclesia vel altare opere humano consecratur, sicut et calix, et ministri, et alia hujusmodi; horum autem consecrationes non recoluntur celebriter in Ecclesia. Ergo neque consecratio ecclesiæ vel altaris cum solemnitate recoli debet.

5. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed in veteri Testamento, quod gerebat figuram novi, non fiebat altare de lapidibus sectis; dicitur enim Exodi

(9) Communiter non licet celebrare, nisi in Ecclesia eaque consecrata vel saltem benedicta et non violata, vel exsacrata, nec interdicta.

cap. xx, 24: *Altare de terra facietis mihi...; quod si altare lapideum feceris mihi, non ædificabis illud de sectis lapidibus.* Exodi etiam xxvii mandatur fieri altare de lignis Sethim vestitis ære vel etiam auro, ut habetur Exodi xxv. Ergo videtur inconvenienter observari in Ecclesia quod altare fiat solum de lapide.

6. Præterea, calix cum patena repræsentat sepulcrum Christi, quod fuit excisum in petra, ut in Evangelii habetur. Ergo calix debet de petra fieri, et non solum de argento, vel auro, vel stanno.

7. Præterea, sicut aurum pretiosius est inter materias vasorum, ita panni serici pretiosiores sunt inter alios pannos. Ergo sicut calix fit de auro, ita pallæ altaris debent de serico fieri, et non solum de panno lineo.

8. Præterea, dispensatio sacramentorum, et ordinatio eorumdem ad ministros Ecclesiæ pertinet, sicut dispensatio rerum temporalium subjacet ordinationi principum sæcularium; unde et Apostolus dicit ¹: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed si circa dispensationem rerum temporalium aliquid fiat contra statuta principum, habetur irritum. Ergo si hæc quæ dicta sunt, convenienter sunt statuta per prælatos Ecclesiæ, videtur quod sine his corpus Christi confici non possit; et sic videtur sequi quod verba Christi non sint sufficientia ad hoc sacramentum conficiendum; quod est inconveniens. Non ergo videtur conveniens fuisse quod hæc circa celebrationem hujus sacramenti statuerentur.

Sed contra est quod ea quæ per Ecclesiam statuuntur, ab ipso Christo ordinantur, qui dicit ²: *Ubi cumque fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.*

CONCLUSIO. — Ad majorem sacramenti reverentiam ejusque effectum qui ex passione Christi provenit repræsentandum, consecrationes quæ in sacramenti hujus usum veniunt, merito adhibentur.

Respondeo dicendum quod in his quæ circumstant hoc sacramentum duo con-

siderantur: quorum unum pertinet ad repræsentationem eorum quæ circa dominicam passionem sunt acta; aliud autem pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur, et non solum in figura. Unde et consecrationes adhibentur his rebus quæ veniunt in usum hujus sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repræsentandum effectum sanctitatis quæ ex passione Christi provenit, secundum illud Hebr. ult., 12: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod regulariter hoc sacramentum celebrari debet in domo, per quam significatur Ecclesia ³, secundum illud I. Timoth. cap. iii, 15: *Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi.* Extra Ecclesiam enim non est locus veri sacrificii, ut Augustinus dicit ⁴. Et quia Ecclesia non erat concludenda sub finibus gentis judaicæ, sed erat in universo mundo fundanda, ideo passio Christi non est celebrata intra civitatem Judæorum, sed sub dio, ut sic totus mundus se haberet ad passionem Christi, ut domus; et tamen, ut dicitur de Consecratione dist. 1 ⁵, "in itinere positus si ecclesia defuerit, sub dio, seu in tentorio ⁶, si tabula altaris consecrata, cæteraque sacra mysteria ad id officium pertinentia ibi affuerint, missarum solemniam celebrari concedimus."

Ad secundum dicendum, quod domus in qua hoc sacramentum celebratur, Ecclesiam significat, et ecclesia nominatur: convenienter tamen consecratur, tum ad repræsentandam sanctificationem quam Ecclesia consecuta est per passionem Christi, tum etiam ad significandam sanctitatem quæ requiritur in his qui hoc sacramentum suscipere debent. Per altare autem significatur ipse Christus, de quo dicit Apostolus ⁷: *Per ipsum offerimus hostiam laudis Deo.* Unde et consecratio altaris significat sanctitatem Christi, de qua dicitur Luc. i, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Unde de Consecratione dist. 1 ⁸ dicitur: "Altaria placuit non

(1) I. Cor. iv, 1.

(2) Matth. xviii, 20.

(3) Ad fidem pertinet, ait Sylvius, sanctum ac necessarium esse ecclesias, templa, seu domos sacras Deo construi.

(4) Prosper in lib. Sent. August., cap. 15.

(5) Cap. Concedimus.

(6) Ita missa celebratur in castris, aut etiam in regionibus infidelium a missionariis.

(7) Hebr. ult., 15.

(8) Cap. 32.

solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari ¹. „ Et ideo regulariter non licet celebrare hoc sacramentum nisi in domibus consecratis ². Unde, sicut habetur de Consecratione dist. 1 ³, „ nullus presbyter missas celebrare præsumat, nisi in consecratis ab episcopo locis. „ Propter quod etiam, quia pagani non sunt de Ecclesia, nec alii infideles, ideo in eadem distinctione ⁴ legitur: „ Ecclesiam, in qua mortuorum cadavera infidelium sepeliuntur, sanctificare non licet, sed si apta videtur ad consecrandum, inde evulsis corporibus, et rasis parietibus vel tignis ejus loci reëdificetur; sed si hæc consecrata prius fuerit, missas in ea celebrare licet, tamen si fideles fuerint qui in ea sepulti sunt. „ Propter necessitatem tamen potest hoc sacramentum peragi in domibus non consecratis vel violatis; sed tamen de consensu episcopi. Unde in eadem distinctione ⁵ legitur: „ Missarum solemnias non ubique, sed in locis ab episcopo consecratis, vel ubi ipse permiserit, celebranda esse censemus. „ Non tamen sine altari portatili per episcopum consecrato. Unde in eadem dist. ⁶ legitur: „ Concedimus, si ecclesiæ fuerint incensæ vel combustæ, in capellis cum tabula consecrata missas celebrari. „ Quia enim sanctitas Christi fons est totius ecclesiasticæ sanctitatis, ideo in necessitate sufficit ad peragendum hoc sacramentum altare sanctificationum. Propter quod etiam nunquam ecclesia sine altari consecratur. Tamen sine ecclesia quandoque consecratur altare cum reliquiis sanctorum, quorum vita *abscondita est cum Christo in Deo* ⁷. Unde in eadem distinctione ⁸ legitur: „ Placuit ut altaria in quibus nullum corpus aut reliquiæ martyrum conditæ probantur, ab episcopis, qui eisdem locis præsunt, si fieri potest, evertantur. „

Ad *tertium* dicendum, quod ecclesia,

et altare, et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spirituales virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur. Unde et II. Machab. III, 38 dicitur: *Vere Dei virtus quædam est in loco; nam ipse qui habet in cælis habitationem, visitator et adjutor est loci illius.* Et inde est quod hujusmodi ante consecrationem emundantur et exorcizantur, ut exinde virtus inimici pellatur. Et eadem ratione ecclesiæ quæ sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutæ fuerint ⁹, reconciliantur; quia per peccatum ibi commissum apparet ibi aliqua operatio inimici. Propter quod etiam in eadem dist. ¹⁰ legitur: „ Ecclesias Arianorum, ubicumque inveneritis catholicas, eas divinis precibus et operibus absque ulla mora consecrate. „ Unde et quidam probabiliter dicunt quod per ingressum ecclesiæ consecratæ homo consequitur remissionem peccatorum venialium, sicut et per asperersionem aquæ benedictæ, inducentes quod Psal. LXXXIV, 1 dicitur: *Benedixisti, Domine, terram tuam; remisisti iniquitatem plebis tuæ.* Et ideo propter virtutem quæ ex consecratione ecclesiæ acquiritur, consecratio ecclesiæ non iteratur. Unde in eadem distinctione ¹¹ legitur: „ Ecclesiis semel Deo consecratis non debet iterum consecratio adhiberi, nisi aut ab igne exustæ, aut sanguinis effusione, aut cujuscumque semine pollutæ fuerint; quia sicut infans a qualicumque sacerdote in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti semel baptizatus, non debet iterum baptizari, ita nec locus Deo dicatus est iterum consecrandus, nisi propter eas causas quas superius nominavimus; si tamen fidem sanctæ

agi „ (sess. XII, decret. de observ. et evitandis in celebr. missæ).

(3) Cap. 15. (4) Cap. 28. (5) Cap. 12.

(6) Cap. 30. (7) Coloss. III. (8) Cap. 26.

(9) Polluitur ecclesia sequentibus casibus, postquam res evulgata fuerit: 1º per homicidium in ea factum quod foret mortaliter malum; 2º per mortaliter malam effusionem proprii vel alterius sanguinis; 3º per sepulturam excommunicati non tolerati, vel infidelis; 4º per quamcumque seminis humani effusionem in ea voluntarie factam.

(10) Cap. 21. (11) Cap. 20, ex concil. Nicæno.

(1) Altare, ait Rubrica, in quo sanctæ missæ sacrificium celebrandum est, debet esse lapideum ab episcopo consecratum, vel saltem ara lapidea similiter ab episcopo consecrata in eo inserta, quæ tam ampla sit ut hostiam et majorem partem calicis capiat.

(2) „ Non patiantur episcopi, ait concil. Trid., in privatis domibus atque omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria ab eisdem ordinariis designanda et visitanda sanctum hoc sacrificium a sacerdotibus sæcularibus vel regularibus quibuscumque per-

Trinitatis tenuerint qui consecraverunt, alioquin qui sunt extra Ecclesiam, consecrare non possunt; sed, sicut in eadem distinctione ¹ legitur, "ecclesiæ vel altaria, quæ ambigua sunt de consecratione, consecrentur." Propter hoc etiam quod aliquam spirituales virtutes adipiscuntur per consecrationem, in eadem distinctione ² statutum legitur: "Ligna ecclesiæ dedicata non debent ad aliud opus jungi, nisi ad aliam ecclesiam, vel igni comburenda, vel ad profectum in monasterio fratribus; in laicorum autem opera non debent admitti." Et ibidem ³ legitur: "Altaris palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate consumpta, incendio dentur; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur, aut in pariete, aut in fossis pavimentorum jactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur."

Ad *quartum* dicendum, quod quia consecratio altaris repræsentat sanctitatem Christi, consecratio vero domus sanctitatem totius Ecclesiæ, ideo convenientius recolitur cum sanctitate et solemnitate consecratio ecclesiæ, vel altaris, quam aliorum quæ consecrantur. Propter quod etiam octo diebus solemnitas dedicationis agitur, ad significandam beatam resurrectionem Christi et membrorum Ecclesiæ. Nec est opus solius hominis consecratio ecclesiæ et altaris, cum habeat spirituales virtutes. Unde De consecrat. distinct. eadem ⁴ dicitur: "Solemnitates dedicationum ecclesiarum per singulos annos solemniter sunt celebrandæ. Quod autem octo diebus encænna sint celebranda, in libris Regum perfecta dedicatione templi reperies ⁵."

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut legitur De consecrat. dist. 1 ⁶, "altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur." Quod quidem competit significationi hujus sacramenti, tum quia altare significat Christum; dicitur autem I. Cor. x, 3: *Petra autem erat Christus*; tum etiam quia corpus

Christi in sepulcro lapideo fuit reconditum. Competit etiam quoad usum sacramenti. Lapis enim et solidus est, et de facili potest inveniri ubique, quod non erat necessarium in veteri lege, ubi fiebat in uno loco altare. Quod autem mandatur altare fieri de terra, vel de lapidibus insectis ⁷, fuit ad idololatriam removendam.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut in distinctione eadem dicitur ⁸, "quondam sacerdotes non aureis, sed ligneis calicibus utebantur. Zephyrinus autem papa patenis vitreis missam celebrari constituit; deinde Urbanus omnia fecit argentea." Postmodum autem statutum est ⁹, "ut calix Domini cum patena, sive ex auro omnino, sive ex argento fiat ¹⁰, vel saltem stanneus calix habeatur ¹¹. De ære aut ex aurichalco non fiat, quia ob vini virtutem æruginem parit, pariterque vomitum provocat. Nullus autem in ligneo seu vitreo calice præsumat missam cantare, quia scilicet lignum porosum est, et sanguis consecratus in eo remaneret; vitrum autem fragile est, et posset fractionis periculum imminere; et eadem ratio est de lapide. Et ideo propter reverentiam sacramenti statutum est ut ex prædictis materiis calix fiat.

Ad *septimum* dicendum, quod ubi potuit sine periculo fieri, Ecclesia statuit circa hoc sacramentum id quod expressius repræsentat passionem Christi. Non erat autem tantum periculum circa corpus, quod ponitur in corporali, sicut circa sanguinem, qui continetur in calice. Et ideo licet calix non fiat de petra, corporale tamen fit de panno lineo ¹², quo corpus Christi fuit involutum. Unde in epistola Silvestri papæ, in eadem distinctione ¹³, legitur: "Consulto omnium statuimus ut sacrificium altaris non in serico panno, aut intincto quisquam celebrare ¹⁴ præsumat, sed in panno lineo ab episcopo consecrato; sicut corpus Christi in sindone lineæ et munda sepultum fuit." Competit etiam pannus

paupertatis; nam juxta rubricas calix debet esse vel aureus, vel argenteus, aut saltem habere cuppam argenteam intus inauratam, et simul cum patena ibidem inaurata.

(12) Saltem quoad eam partem qua hostiam vel calicem tangit, nam in extremitatibus potest esse auricum vel auro elaboratum.

(13) Cap. 46.

(14) Ita Nicol. Al. hic additur, *missam*, perperam.

(1) Cap. 18. (2) Cap. 38. (3) Cap. 39.
(4) Cap. 16. (5) III. Reg. viii. (6) Cap. 31.
(7) Communissime negatur apud theologos aram posse fieri ex duobus lapidibus conjunctis.

(8) Cap. *Vasa*. (9) Cap. 45, dist. ead.

(10) Apud Nicol. sic legitur ille locus... *Ut calix Domini cum patena, si non ex auro omnino, ex argento fiat*, etc., et paulo infra, loco vocis *pariterque*, habetur, *quæ*.

(11) Permittitur calix stanneus, tantum ratione

lineus propter sui munditiam, ad significandam conscientie puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis panis præparatur, ad significandam Christi passionem.

Ad octavum dicendum, quod dispensatio sacramentorum pertinet ad ministros Ecclesie; sed consecratio eorum est ab ipso Deo. Et ideo ministri Ecclesie non habent aliquid statuere circa formam consecrationis, sed circa usum sacramenti et modum celebrandi. Et ideo si sacerdos verba consecrationis proferat super materia debita cum intentione consecrandi, absque omnibus prædictis, scilicet domo et altari, calice et corporali consecratis, et cæteris hujusmodi per Ecclesiam institutis, consecrat quidem in rei veritate corpus Christi; peccat tamen graviter, ritum Ecclesie non servans.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER ORDINENTUR EA QUÆ CIRCA HOC SACRAMENTUM DICUNTUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 5, quæstiunc. 1 ad 2, et dist. 8, in Exp. litt. et dist. 13, in Exp. litt. princ. et dist. 15, qu. iv, art. 3, quæst. 1 corp. et I. Tim. ii, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur. Hoc enim sacramentum verbis Christi consecratur, ut Ambrosius dicit¹. Non ergo debent aliqua alia in hoc sacramento dici quam verba Christi.

2. Præterea, verba et facta Christi nobis per Evangelium innotescunt. Sed quædam dicuntur circa consecrationem hujus sacramenti, quæ in Evangeliiis non ponuntur: non enim legitur in Evangelio quod Christus in consecratione hujus sacramenti oculos ad cælum levaverit; similiter etiam in Evangeliiis dicitur: *Accipite et comedite*, nec ponitur *omnes*, cum in celebratione hujus sacramenti dicatur: *Elevatis oculis in cælum*, et iterum: *Accipite et manducate ex hoc omnes*. Inconvenienter ergo hujusmodi verba dicuntur in celebratione hujus sacramenti.

3. Præterea, omnia sacramenta ordinantur ad salutem omnium fidelium. Sed in celebratione aliorum sacramentorum non fit communis oratio pro sa-

lute fidelium defunctorum. Ergo inconvenienter fit in hoc sacramento.

4. Præterea, baptismus dicitur specialiter fidei sacramentum. Ea ergo quæ pertinent ad instructionem fidei, magis debent circa baptismum tradi quam circa hoc sacramentum, sicut doctrina apostolica et evangelica.

5. Præterea, in omni sacramento exigitur devotio fidelium. Non ergo magis in hoc sacramento quam in aliis deberet excitari devotio fidelium per laudes divinas et per admonitiones, puta cum dicitur: *Sursum corda*.

6. Præterea, minister hujus sacramenti est sacerdos, ut dictum est (qu. præc., art. 1). Omnia ergo quæ in hoc sacramento dicuntur, a sacerdote dici deberent, et non quædam a ministris, quædam a choro.

7. Præterea, hoc sacramentum per certitudinem operatur virtus divina. Superflue ergo sacerdos petit hujus sacramenti perfectionem, cum dicit: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, etc.*

8. Præterea, sacrificium novæ legis multo est excellentius quam sacrificium antiquorum Patrum. Inconvenienter ergo sacerdos petit quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahæ et Melchisedech.

9. Præterea, corpus Christi sicut non incipit esse in hoc sacramento per loci mutationem, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 2); ita etiam nec esse desinit. Inconvenienter ergo sacerdos petit: *Jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum*.

Sed contra est quod dicitur De consecr. dist. 1²: "Jacobus frater Domini secundum carnem, cui primum credita est Jerosolymitana Ecclesia, et Basilius Cæsariensis episcopus ediderunt missæ³ celebrationem; ex quorum auctoritate patet convenienter singula circa hoc dici.

CONCLUSIO — Quæcumque circa Eucharistiæ sacramentum in Missa aguntur, magna ratione instituta sunt.

Respondeo dicendum quod quia in hoc sacramento totum mysterium nostræ salutis comprehenditur, ideo præ cæteris sacramentis cum majori solemnitate agitur. Et quia scriptum est Eccl. iv,

(1) De sacramentis lib. iv, cap. 4, a princ.

(2) Cap. 47

(3) Ita Mss. et editi passim. Al., *Scripturis addiderunt*; item, in *Scripturis addiderunt nobis*.

vers. 17: *Custodi pedem tuum ingrediens domum Domini*; et Eccli. xviii, 23: *Ante orationem præpara animam tuam*, ideo ante celebrationem hujus mysterii primo quidem præmittitur præparatio quædam ad digne agenda ea quæ sequuntur. Cujus præparationis prima pars est laus divina, quæ fit in introitu, secundum illud Psalmi xlii, 23: *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei*; et sumitur hoc ut pluries de psalmis, vel saltem cum psalmo¹ eantatur, quia, ut Dionysius dicit², " Psalmi comprehendunt per modum laudis quicquid in sacra Scriptura continetur. " Secunda pars continet commemorationem præsentis miseriæ, dum misericordia petitur, dicendo *Kyrie eleison*, ter quidem pro persona Patris, ter autem pro persona Filii, cum dicitur: *Christe eleison*, et ter pro persona Spiritus sancti, cum subditur: *Kyrie eleison*, contra triplicem miseriam, ignorantiam, culpam et poenam; vel ad significandum quod omnes personæ sunt in se invicem. Tertia autem pars commemorat cælestem gloriam ad quam tendimus post præsentem vitam et miseriam, dicendo: *Gloria in excelsis Deo*; quod cantatur in festis, in quibus commemoratur cælestis gloria; intermittitur autem in officiis luctuosis, quæ ad commemorationem miseriæ pertinent. Quarta autem pars continet orationem quam sacerdos pro populo facit, ut digni habeantur tantis mysteriis. Secundo autem præmittitur instructio fidelis populi, quia hoc sacramentum est mysterium fidei, ut supra habitum est (quæst. lxxviii, art. 3). Quæ quidem instructio dispositive quidem fit per doctrinam prophetarum et apostolorum, quæ in Ecclesia legitur per lectores et subdiaconos; post quam lectionem cantatur a choro Graduale, quod significat profectum vitæ, et Alleluja, quod significat spirituales exultationem, vel Tractus in officiis luctuosis, qui significat spirituales gemitum; hæc enim consequi debent in populo ex prædicta doctrina. Perfecte autem populus instruitur per doctrinam Christi in Evangelio

contentam, quæ a summis ministris legitur, scilicet a diaconibus; et quia Christo credimus tanquam divinæ veritati, secundum illud Joan. viii, 46: *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* lecto Evangelio, Symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinæ assentire. Cantatur autem hoc Symbolum in festis de quibus fit aliqua mentio in Symbolo, sicut in festis Christi, et B. Virginis, et apostolorum qui hanc fidem fundaverunt, et aliis hujusmodi. — Sic igitur populo præparato et instructo, consequenter acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio; secundo consecratio materiæ oblatae; tertio ejusdem perceptio. Circa oblationem vero duo aguntur: scilicet laus populi in cantu Offertorii, per quod significatur lætitia offerentium, et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde et³ dixit David: *Ego in simplicitate cordis mei lætus obtuli universa hæc, et populum tuum, qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria*; et postea orat dicens: *Domine Deus... custodi hanc voluntatem...* — Deinde circa consecrationem⁴, quæ supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in Præfatione, unde et monetur *sursum corda habere ad Dominum*, et ideo, finita Præfatione, populus devote laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, et humanitatem cum pueris dicens: *Benedictus qui venit*, etc. Deinde sacerdos secreto commemorat, primo quidem pro quibus hoc sacrificium offertur, scilicet pro universali Ecclesia, et *pro his qui in sublimitate sunt constituti*⁵, et specialiter quosdam qui offerunt, vel pro quibus offertur. Secundo commemorat sanctos, quorum patrocinia implorat pro prædictis, cum dicit: *Communicantes et memoriam venerantes*, etc. Tertio petitionem concludit, cum dicit: *Ut hæc oblatio sit illis pro quibus offertur salutaris*. Deinde accedit ad ipsam consecrationem, in qua

antiquissima habetur, et qui in ea errorem supponerent, in hæresim inciderent, juxta illud concilii Trident.: " Si quis dixerit canonem missæ errores continere, ideoque abrogandum esse; anathema sit (sess. xxii, can. 9). "

(1) Ita editi recentiores communiter. Cod. Alc., cum psalmus cantetur; al., psalmus cantatur.

(2) Ecclesiast. hierarch. cap. 3, aliquant. ante medium.

(3) I. Paralip. xxix, 17.

(4) Hæc pars missæ, ex confesso omnium. ut

(5) I. Timoth. ii.

primo petit consecrationis effectum, cum dicit: *Quam oblationem tu, Deus, etc.* Secundo consecrationem peragit per verba Salvatoris, cum dicit: *Qui pridie, etc.* Tertio excusat præsumptionem per obedientiam ad mandatum Christi, cum dicit: *Unde et memores, etc.* Quarto petit hoc sacrificium peractum esse Deo acceptum, cum dicit: *Supra quæ propitio, etc.* Quinto petit hujus sacrificii et sacramenti effectum, primo quidem quantum ad ipsos sumentes, cum dicit: *Supplices te rogamus*; secundo quantum ad mortuos, qui jam sumere non possunt, cum dicit: *Memento etiam, Domine, etc.*; tertio specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes, cum dicit: *Nobis quoque peccatoribus, etc.* — Deinde agitur de perceptione sacramenti, et primo præparatur populus ad percipiendum, primo quidem per orationem communiem totius populi, quæ est oratio dominica, in qua petimus panem quotidianum nobis dari, et etiam privatam, quam specialiter sacerdos pro populo offert, cum dicit: *Libera nos, quæsumus, Domine, etc.* Secundo præparatur populus per pacem, quæ datur dicendo: *Agnus Dei*, est enim hoc sacramentum unitatis et pacis, ut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 4, et qu. LXXIX, art. 1). In missis tamen defunctorum, in quibus sacrificium offertur non pro pace præsentis, sed pro requie mortuorum, pax intermittitur. Deinde sequitur perceptio sacramenti, primo percipiente sacerdote, et postmodum aliis dante, quia, ut Dionysius dicit ¹, “ ille qui aliis divina tradit, primo debet ipse particeps esse. „ — Ultimo autem tota missæ celebratio in gratiarum actione terminatur, populo exultante pro sumptione mysterii (quod significat cantus post communionem), et sacerdote per orationem gratias offerente, sicut et Christus celebrata cæna cum discipulis, hymnum dixit, ut dicitur Matth. xxvi.

Ad primum ergo dicendum, quod consecratio solis verbis Christi conficitur; alia vero necesse est addere ad præparationem populi sumentis, sicut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur Joan. ult., multa sunt a Domino facta vel dicta, quæ Evangelistæ non

scripserunt; inter quæ fuit hoc quod Dominus in cæna oculos levavit in cælum; quod tamen Ecclesia ex traditione apostolorum habuit. Rationabile enim videtur ut qui in suscitatione Lazari, ut habetur Joan. xi, et in oratione quam pro discipulis fecit ², oculos levavit ad Patrem, in hujus sacramenti institutione multo magis hoc fecerit, tanquam in re potiori. Quod autem dicitur: *Manducate*, et non, *comedite*, non differt quantum ad sensum, nec multum refert quid dicatur, præsertim cum verba illa non sint de forma, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 1 ad 2 et 4). Quod autem additur, *omnes*, intelligitur in verbis Evangelii, licet non exprimitur, quia ipse dixerat ³: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, non habebitis vitam in vobis* (et quia porrigendo calicem dixit: *Bibite ex hoc omnes*).

Ad tertium dicendum, quod Eucharistia est sacramentum totius ecclesiasticæ unitatis; et ideo specialiter in hoc sacramento, magis quam in aliis, debet fieri mentio de omnibus quæ pertinent ad salutem totius Ecclesiæ.

Ad quartum dicendum, quod instructio fidei est duplex: una quæ fit noviter imbuendis, scilicet catechumenis, et talis instructio fit circa baptismum ⁴. Alia autem est instructio qua instruitur fidelis populus, qui communicat huic mysterio; et talis instructio fit in hoc sacramento, et tamen ab hac instructione non repelluntur etiam catechumeni et infideles. Unde dicitur De consecr. dist. 1 ⁵: “ Episcopus nullum prohibeat ingredi ecclesiam, et audire verbum Dei, sive gentilem, sive hæreticum, sive Judæum, usque ad missam catechumenorum, „ in qua scilicet continetur instructio fidei.

Ad quintum dicendum, quod in hoc sacramento et major devotio requiritur quam in aliis sacramentis, propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur, et etiam communior, quia in hoc sacramento requiritur devotio totius populi christiani, pro quo sacrificium offertur, et non solum percipientium sacramentum, sicut in aliis sacramentis. Et ideo, ut Cyprianus dicit ⁶, “ sacerdos præfatione præmissa parat fratrum mentes, dicendo: *Sursum corda*,

(1) Eccles. hierarch. cap. 3, vers. fin.

(2) Joan. xvii.

(3) Joan. vi, 54.

(4) Ita cum Mss. Camer., et Alcan. editi recentiores passim. Al., *per baptismum*.

(5) Cap. 77.

(6) In lib. De orat. dom. aliquant. ante fin.

ut dum respondet plebs: *Habemus ad Dominum*, admoneatur nihil aliud se quam Deum cogitare debere. „

Ad *sextum* dicendum, quod in hoc sacramento, sicut dictum est (in resp. ad 3), cinguntur ea quæ pertinent ad totam Ecclesiam; et ideo quædam dicuntur a choro, quæ pertinent ad populum, quorum quædam chorus totaliter prosequitur, quæ scilicet toti populo inspirantur; quædam vero populus prosequitur, sacerdos inchoante, qui personam Dei gerit; in signum quod talia pervenerunt ad populum ex revelatione divina, sicut fides et gloria cælestis; et ideo sacerdos inchoat Symbolum fidei, et *Gloria in excelsis Deo*. Quædam vero dicuntur per ministros, sicut doctrina veteris et novi Testamenti, in signum quod per ministros a Deo missos est doctrina hæc populis annuntiata. Quædam vero sacerdos solus prosequitur, quæ scilicet ad proprium officium sacerdotis pertinent, ut scilicet *dona et preces offerat pro populo*, sicut dicitur Hebr. v. In his tamen quædam dicit publice, scilicet quæ pertinent et ad sacerdotem et ad populum, sicut sunt orationes communes; quædam vero pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio; ex ideo quæ circa hæc sunt dicenda, occulte a sacerdote dicuntur¹. In utrisque tamen excitat attentionem populi, dicendo: *Dominus vobiscum*, et expectat assensum dicentium, *Amen*. Et ideo etiam in his quæ secrete dicuntur, publice præmittit: *Dominus vobiscum*, et subjungit: *Per omnia sæcula sæculorum*; vel secrete aliqua sacerdos dicit, in signum quod circa Christi passionem discipuli nonnisi occulte confitebantur Christum.

Ad *septimum* dicendum quod efficacia verborum sacramentalium impediri potest per intentionem sacerdotis. Nec tamen est inconveniens quod a Deo petamus id quod certissime scimus ipsum facturum, sicut Christus² petiit suam clarificationem. Non tamen videtur ibi sacerdos orare ut consecratio impleatur, sed ut nobis fiat fructuosa; unde si-

gnanter dicit: *Ut nobis corpus et sanguis fiat*; et hoc significant verba quæ præmittit, dicens: „ Hanc oblationem facere digneris benedictam, „ secundum Augustinum³, id est, „ per quam benedicamur, „ scilicet per gratiam; „ adscriptam, „ id est, „ per quam in cælo adscribamur; ratam, „ id est, „ per quam de visceribus Christi trajiciamur, vel in visceribus Christi censeamur per incorporationem; rationabilem, „ id est, „ per quam a bestiali sensu exuamur; acceptabilem, id est, ut qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles ejus unico Filio simus. „

Ad *octavum* dicendum, quod licet hoc sacramentum ex seipso præferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima ex eorum devotione. Petit ergo sacerdos ut sic hoc sacrificium acceptetur a Deo ex devotione offerentium, sicut illa accepta fuerunt Deo.

Ad *nonum* dicendum, quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in cælum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo representet, secundum illud Apoc. viii, 4: *Ascendit fumus incensorum de oblationibus sanctorum de manu angeli*. Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cujus participationem petimus; de hoc enim altari dicitur Exodi xx, 26: *Non ascendes ad altare meum per gradus*, id est, „ in Trinitate gradus non facies⁴. „ Vel per angelum intelligitur ipse Christus, qui est magni consilii angelus, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit et Ecclesiæ triumphanti; et propter hoc etiam missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem; vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo: unde et in fine missæ diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: *Ite, missa est*, scilicet hostia ad Deum per angelum, ut scilicet sit Deo accepta⁵.

(1) Anathemate percussit concil Tridentinum innovatores qui usum istum presumptuosè rejecerant: „ Si quis dixerit Ecclesiæ romanæ ritum quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse eo quod sit contra Christi institutionem; anathema sit (sess. xii, can. 9). • (2) Joan. xvii.

(3) Habetur ex lib. De corp. et sang. Dom. Paschasii abb., cap. 12, circa med.

(4) Glossa interl.

(5) Probabilius est, ait Sylviu, vocabulum

ART. V. — UTRUM EA QUÆ IN CELEBRATIONE HUIUS SACRAMENTI AGUNTUR, SINT CONVENIENTIA ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, in Exp. litt. et Opusc. LXV, cap. 5, et Opusc. LXVI, per tot.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ in celebratione huius sacramenti aguntur, non sint convenientia. Hoc enim sacramentum ad novum Testamentum pertinet, ut ex forma ipsius apparet. In novo autem Testamento non sunt observandæ cæremoniæ veteris Testamenti, ad quas pertinebat quod sacerdos et ministri aqua lavabantur, quando accedebant ad offerendum; legitur enim Exodi xxx, 19: *Lavabunt Aaron et filii ejus manus suas ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii, et quando accessuri sunt ad altare.* Non est ergo conveniens quod sacerdos lavet manus suas inter missarum solemniam.

2. Præterea, ibidem Dominus mandavit quod Aaron adoleret incensum suave fragrans super altare quod erat ante propitiatorium; quod etiam pertinebat ad cæremonias veteris Testamenti. Inconvenienter ergo in missa sacerdos thurificatione utitur.

3. Præterea, ea quæ in sacramentis Ecclesiæ aguntur, non sunt iteranda. Inconvenienter igitur sacerdos multoties iterat cruce signationes super hoc sacramentum.

4. Præterea, Apostolus dicit ²: *Sine ulla contradictione, quod minus est, a majori benedicatur.* Sed Christus, qui est in hoc sacramento post consecrationem, est multo major sacerdote. Inconvenienter igitur sacerdos post consecrationem benedicit hoc sacramentum, cruce signando.

5. Præterea, in sacramento Ecclesiæ nihil debet fieri quod ridiculosum videatur. Videtur autem ridiculosum gesticulationes facere, ad quas pertinere videtur quod sacerdos quandoque brachia extendit, manus jungit, digitos complicit, et seivsum inclinatur. Ergo hæc non debent fieri in hoc sacramento.

6. Præterea, ridiculosum etiam videtur quod sacerdos multoties se ad populum

missa idem significare quod *missio*: secundum quod in regula B. Benedicti habetur, ut post singulas horas diurnas fuissent missæ, seu dimissiones congregationis. Et quia olim erat duplex dimissio, hinc erat et duplex missa, una catechumenorum, altera fidelium.

vertit, et multoties populum salutatur. Non ergo debent hæc fieri in celebratione huius sacramenti.

7. Præterea, Apostolus ³ pro inconvenienti habet quod Christus divisus sit. Sed post consecrationem Christus est in hoc sacramento. Inconvenienter ergo hostia frangitur a sacerdote.

8. Præterea, ea quæ in hoc sacramento aguntur, passionem Christi repræsentant. Sed in passione Christi corpus fuit divisum in locis quinque vulnerum. Ergo corpus Christi in quinque partes frangi deberet magis quam in tres.

9. Præterea, totum corpus Christi in hoc sacramento seorsum consecratur a sanguine. Inconvenienter ergo una pars ejus sanguini miscetur.

10. Præterea, sicut corpus Christi proponitur in hoc sacramento ut cibus, ita et sanguis Christi ut potus. Sed assumptioni corporis Christi non adjungitur in celebratione missæ alius corporalis cibus. Inconvenienter igitur sacerdos post assumptionem sanguinis Christi vinum non consecratum sumit.

11. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed de agno paschali, qui fuit figura huius sacramenti, mandat quod non remaneret ex eo quidquam usque mane. Inconvenienter igitur hostiæ consecratæ reservantur, et non statim sumuntur.

12. Præterea, sacerdos pluraliter loquitur audientibus, cum dicit: *Dominus vobiscum*, et: *Gratias agamus*. Sed inconvenienti videtur pluraliter loqui uni soli, maxime minori. Ergo inconvenienti videtur quod sacerdos uno tantum ministro præsentem celebret missam. Sic igitur videtur quod inconvenienter aliqua agantur in celebratione huius sacramenti.

Sed in *contrarium* est Ecclesiæ consuetudo, quæ errare non potest, utpote a Spiritu sancto instructa.

CONCLUSIO. — Quæcumque cæremonialia circa hoc sacramentum aguntur, sunt certa ratione statuta, vel ad repræsentandam Christi passionem, vel ad devotionem et reverentiam augendam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LX, art. 5 et 6), in sacramentis dupliciter aliquid significa-

(1) De hac quæstione conferri potest S. Innocentii III. opusculum, cui titulus est: *De sacrificio missæ.*

(2) Hebr. vii, 7.

(3) I. Corinth. i.

tur, scilicet verbis et factis, ad hoc quod sit perfectior significatio. Significantur autem verbis in celebratione hujus sacramenti quædam pertinentia ad passionem Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento; et quædam pertinentia ad usum hujus sacramenti, qui debet esse cum devotione et reverentia. Et ideo in celebratione hujus mysterii quædam aguntur ad repræsentandam passionem Christi, vel etiam dispositionem corporis mystici, et quædam aguntur pertinentia ad devotionem et reverentiam hujus sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ablutio manuum fit in celebratione missæ propter reverentiam hujus sacramenti, et hoc dupliciter: primo quidem quia aliqua pretiosa tractare non consuevimus nisi manibus ablutis; unde indecens videtur quod ad tantum sacramentum aliquis accedat manibus etiam corporaliter inquinatis. Secundo propter significationem, quia, ut Dionysius dicit ¹, extremitatum ablutio significat emundationem etiam a minimis peccatis, secundum illud Joan. xiii, 10: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet*. Et talis emundatio requiritur ab eo qui accedit ad hoc sacramentum; quod etiam significatur per confessionem, quæ fit ante introitum missæ. Et hoc idem significabat ablutio sacerdotum in veteri lege, ut ² Dionysius dicit. Nec tamen Ecclesia hoc servat tanquam cæremoniale veteris legis præceptum, sed quasi ab Ecclesia institutum, sicut quiddam secundum se conveniens, et ideo non eodem modo observatur sicut tunc: prætermittitur enim pedum ablutio, et servatur ablutio manuum, quæ potest fieri magis in promptu, et quæ sufficit ad significandam perfectam mundationem: cum enim manus sit *organum organorum*, ut dicitur ³, omnia opera attribuuntur manibus; unde Psalmo xxv, 6 dicitur: *Lavabo inter innocentes manus meas* ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam thurificatione non utimur quasi cæremoniali præcepto legis, sed sicut Ecclesiæ statuto; unde non eodem modo utimur sicut in lege veteri erat statutum.

Pertinet autem ad duo: primo quidem ad reverentiam hujus sacramenti, ut scilicet per bonum odorem depellatur, si quid corporaliter pravi odoris in loco fuerit, quod posset provocare horrorem; secundo pertinet ad repræsentandum effectum gratiæ, qua, sicut bono odore, Christus plenus fuit, secundum illud Genes. xxvii, 27: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni*; et a Christo derivatur ad fideles officio ministrorum, secundum illud II. Cor. ii, 14: *Odorem notitiæ suæ spargit⁵ per nos in omni loco*; et ideo, undique thurificato altari, per quod Christus designatur, thurificantur omnes per ordinem.

Ad *tertium* dicendum, quod sacerdos in celebratione missæ utitur cruce signatione ad exprimendam passionem Christi, quæ ad crucem est terminata. Est autem passio Christi quibusdam quasi gradibus peracta. Nam primo fuit Christi traditio, quæ facta est a Deo, Juda et Judæis; quod significat trina cruce signatio super illa verba: *Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*. Secundo fuit Christi venditio: est autem venditus sacerdotibus, scribis et pharisæis; ad quod significandum fit iterum trina cruce signatio super illa verba: *Benedictam, adscriptam, ratam*; vel ad ostendendum pretium venditionis, scilicet triginta denarios. Additur autem et duplex crux super illa verba: *Ut nobis corpus et sanguis*, etc., ad designandam personam Judæ venditoris et Christi venditi. Tertio autem fuit præsignatio passionis Christi facta in cœna; ad quod designandum fiunt tertio duæ cruces, una in consecratione corporis, alia in consecratione sanguinis; ubi utrobique dicitur, *benedixit*. Quarto autem fuit ipsa passio Christi; unde ad repræsentandum quinque plagas Christi fit quarto quintuplex cruce signatio super illa verba: *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ*. Quinto repræsentatur extensio corporis et effusio sanguinis, et fructus passionis per trinam cruce signationem quæ fit super illis verbis: *Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione*, etc. Sexto repræsentatur triplex oratio quam fecit in cruce;

(1) Eccles. hierarch, cap. 3, a med.

(2) Ibidem.

(3) De anima, lib. iii, text. 38.

(4) Quod et sacerdos tunc usurpat cum digitorum abluitionem consecrat omni præmittit.

(5) Vulgata, manifestat.

nam pro persecutoribus, cum dixit: *Pater, ignosce illis*; secundam pro liberatione a morte, cum dixit: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* tertia pertinet ad adeptionem gloriæ ¹, cum dixit: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*; et ad hoc significandum fit trina cruce-signatio super illa verba: *Sanctificas, vivificas, benedixisti*, etc. Septimo representantur tres horæ quibus pendit in cruce, scilicet a sexta usque ad horam nonam; et ad hoc significandum fit iterum trina cruce-signatio ad illa verba: *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso*. Octavo autem representatur separatio animæ a corpore per duas cruces subsequentes extra calicem factas. Nono autem representatur resurrectio tertia die facta per tres cruces, quæ fiunt ad illa verba: *Pax Domini sit semper vobiscum*. — Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti, et acceptatio hujus sacrificii, et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum ² sacerdos cruce-signatione utitur.

Ad *quartum* dicendum, quod sacerdos post consecrationem non utitur cruce-signatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis, et modum passionis Christi, ut ex dictis patet (in solut. præc.).

Ad *quintum* dicendum, quod ea quæ sacerdos in missa facit, non sunt ridiculosæ gesticulationes; fiunt enim ad aliquid representandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, secundum illud Thren. III, 41: *Levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in celos*; et Exodi XVII, 11 dicitur quod cum levaret *Moses manus, vincebat Israel*. Quod autem manus interdum jungit, et se inclinat, est suppliciter et humiliter orantis, et designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. Digitos autem

jungit post consecrationem, scilicet pollicem cum indice, quibus corpus Christi consecratum tetigerat, ut si qua particula digitis adhæserit, non dispergatur; quod pertinet ad reverentiam sacramenti.

Ad *sextum* dicendum, quod quinquies se sacerdos vertit ad populum, ad significandum quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit, ut supra dictum est in tractatu de resurrectione Christi (quæst. LV, art. 3, arg. 3). Salutat autem septies populum, scilicet quinque vicibus, quibus se convertit ad populum, et bis, quando se non convertit. scilicet cum ante Præfationem dicit: *Dominus vobiscum*, et cum dicit: *Pax Domini sit semper vobiscum*, ad designandam septiformem gratiam Spiritus sancti. Episcopus autem celebrans in festis in prima salutatione dicit: *Pax vobis*, quod post resurrectionem discipulis dixit Dominus, cujus personam representat præcipue episcopus.

Ad *septimum* dicendum, quod fractio hostiæ tria significat, primo quidem ipsam divisionem corporis Christi, quæ facta est in passione; secundo distinctionem corporis mystici secundum diversos status; tertio distributionem gratiarum precedentium ex passione Christi, ut Dionysius dicit ³; unde talis fractio non inducit divisionem Christi.

Ad *octavum* dicendum, quod, sicut Sergius papa dicit ⁴, "triforme est corpus Domini: pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod jam resurrexit, monstrat, „ scilicet ipsum Christum, et B. Virginem, vel si qui alii sancti cum corporibus jam sunt in gloria; „ pars comesta ambulantes adhuc super terram, „ quia scilicet viventes in terra sacramento utuntur ⁵, et passionibus continentur, sicut et panis comestus conteritur dentibus; „ pars in altari usque ad finem missæ remanens est corpus jacens in sepulcro, quia usque in finem sæculi corpora sanctorum in sepulcris erunt; „ quorum tamen animæ sunt vel in purga-

(1) Non quod per ista verba sibi gloriam postularet quam ab instanti conceptionis adeptus erat; sed quod in persona suorum loquens exemplum postulandi et spem adipiscendi nobis daret.

(2) Puta vel de consecratione in illis verbis: *Benedixit*, et similibus; vel de acceptance in illis verbis, *ut accepta habeas*, etc., ut et in illis: *benedictam, ratam*, etc.; vel de illius fructu in

illis verbis: *Ut quotquot ex hac altaris participatione*, etc., ut et in illis: *Per quem hæc omnia creas*, etc. ac denique in illis: *Pax Domini sit semper*, etc. cum per sanguinem crucis pacificaverit omnia quæ in terris et quæ in cælis, ut loquitur Apostolus (Coloss. 1, 19).

(3) Eccl. hierarch. cap. 3, vers. fin.

(4) Et habetur De consecr. dist. 2, cap. 22

(5) Al., *ununtur*.

torio, vel in cælo. Hic tamen ritus non servatur modo, ut scilicet una pars ¹ servetur usque in finem missæ, propter periculum; manet tamen eadem significatio partium, quam quidam metricè expresserunt dicentes:

Hostia dividitur in partes, tincta beatos
Plene, sicca notat vivos, servata sepulchra.

Quidam tamen dicunt quod pars in calicem missa significat eos qui vivunt in hoc mundo; pars autem extra calicem servata significat plene beatos, scilicet quantum ad animam et corpus; pars autem comesta significat cæteros.

Ad *nonum* dicendum, quod per calicem duo possunt significari: uno modo ipsa passio Christi, quæ repræsentatur in hoc sacramento, et secundum hoc per partem in calicem missam significantur illi qui adhuc sunt participes passionum Christi; alio modo potest significari fructio beata, quæ etiam in hoc sacramento præfiguratur; et ideo illi quorum corpora jam sunt in plena beatitudine, significantur per partem in calicem missam. Et est notandum quod pars in calicem missa non debet populo dari in supplementum communionis, quia panem intinctum non porrexit Christus nisi Judæ proditori.

Ad *decimum* dicendum, quod vinum ratione suæ humiditatis est ablutivum, et ideo sumitur post susceptionem hujus sacramenti ad abluendum os, ne aliqua reliquæ remaneant, quod pertinet ad reverentiam sacramenti. Unde extra De celebr. miss. ² dicitur: "Semper sacerdos vino os perfundere debet, postquam totum percepit Eucharistiæ sacramentum, nisi cum eodem die aliam missam debuerit celebrare, ne si forte vinum perfusionis acciperet, celebrationem aliam impediret;" et eadem ratione perfundit vino digitos, quibus corpus Christi tetigerat.

Ad *undecimum* dicendum, quod veritas quantum ad aliquid debet respondere figuræ, quia scilicet non debet pars hostiæ consecratæ de qua sacerdos et ministri vel etiam populus communicat, in cra-

stinum reservari. Unde, ut habetur De consecr. dist. 2 ³, Clemens I papa ⁴ statuit quod "tanta holocausta in altari offerantur, quanta populo sufficere debeant; quod si remanserint, in crastinum non reserventur, sed cum timore et tremore clericorum diligentia consumantur." Quia tamen hoc sacramentum quotidie sumendum est, non autem agnus paschalis quotidie sumebatur, ideo oportet alias hostias consecratas pro infirmis conservare. Unde in eadem distinctione legitur ⁵: "Presbyter Eucharistiam semper habeat paratam, ut quando quis infirmatus fuerit, statim eum communicet, ne sine communione moriatur ⁶."

Ad *duodecimum* dicendum, quod in solemnibus celebrationibus missæ plures debent adesse. Unde Soter papa dicit ⁷, ut habetur De consecr. dist. 1 ⁸: "Hoc quoque statutum est, ut nullus presbyterorum missarum solemnibus celebrare præsumat, nisi duobus præsentibus, sibi que respondentibus, ipse tertius habeatur; quia cum pluraliter ab eo dicitur: *Dominus vobiscum*, et illud in secretis: *Orate pro me*, aptissime convenit ut ipsius respondeatur salutationi." Unde et ad maiorem sollemnitatem ibidem statutum legitur ⁹, quod episcopus cum pluribus missarum solemnibus peragat. In missis tamen privatis sufficit unum habere ministrum ¹⁰, qui gerit personam totius populi catholici, ex cujus persona sacerdoti pluraliter respondet.

ART. VI. — UTRUM POSSIT SUFFICIENTER OCCURRI DEFECTIBUS CIRCA CELEBRATIONEM HUIUS SACRAMENTI OCCURRENTIBUS, STATUTA ECCLESIAE OBSERVANDO.

De his etiam Sent. IV, dist. 13, in Expos. litt.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit sufficienter occurri defectibus qui circa celebrationem huius sacramenti occurrunt, statuta Ecclesiæ observando. Contingit enim quandoque quod sacerdos ante consecrationem, vel post, moritur, vel alienatur, vel aliqua alia infirmitate impeditur, ne sacramen-

(sess. XIII, can. 7): "Si quis dixerit non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur; anathema sit."

(7) Decreto 3.

(8) Cap. 61.

(9) Cap. 59.

(10) Sed illud sub gravi requiritur; nam, ut ait S. Alphonsus, certum est apud omnes esse mortale celebrare sine ministro (Theolog. mor. lib. VI, n. 390).

(1) Pars illa servabatur pro ministris vel infirmis communicandis; nunc vero ad eundem usum hostiæ in sacrario servantur. Hæc consuetudo, ait concilium Tridentinum, adeo antiqua est ut eam sæculum etiam Nicæni concilii agnoverit (sess. XIII, cap. 6).

(2) Cap. *Ex parte*. (3) Cap. *Tribus gradibus*.

(4) Epist. 2, in princ. (5) Cap. 93.

(6) His verbis anathematizavit concil. Tridentinum eos qui hunc usum damnare voluerant

tum sumere possit, et missam perficere. Ergo videtur quod non possit impleri statutum Ecclesiæ quo præcipitur quod sacerdos consecrans suo sacrificio communicet.

2. Præterea, contingit quandoque quod sacerdos ante consecrationem vel post recolit se aliquid comedissem vel bibissem, vel etiam alicui peccato mortali subiacere, vel etiam excommunicationi, cujus prius memoriam non habebat. Necesse est ergo quod ille qui est in tali articulo constitutus, peccet mortaliter contra statutum Ecclesiæ faciens, sive sumat, sive non sumat.

3. Præterea, contingit quandoque quod in calicem musca vel aranea, vel aliquod animal venenosum cadit post consecrationem, vel etiam cognoscit sacerdos calici venenum esse immisum ab aliquo malevolò causa occidendi ipsum; in quo casu si sumat, videtur mortaliter peccare se occidendo, vel Deum tentando; similiter si non sumat, peccat contra statutum Ecclesiæ faciens. Ergo videtur esse perplexus et subjectus necessitati peccandi, quod est inconveniens.

4. Præterea, contingit quandoque quod per negligentiam ministri aut aqua non ponitur in calice, aut etiam nec vinum, et hoc sacerdos advertit. Ergo in hoc etiam casu videtur esse perplexus, sive sumat corpus sine sanguine, quasi imperfectum faciens sacrificium, sive non sumat nec corpus, nec sanguinem.

5. Præterea, contingit quandoque quod sacerdos non recolit se dixisse verba consecrationis, vel etiam alia quæ in celebratione hujus sacramenti dicuntur. Videtur ergo peccare in hoc casu, sive reiteret verba super eandem materiam, quæ forte jam dixerat, sive utatur pane et vino non consecratis, quasi consecratis.

6. Præterea, contingit quandoque propter frigus, quod sacerdoti dilabatur hostia in calicem, sive ante fractionem, sive post. In hoc ergo casu non poterit sacerdos ritum Ecclesiæ implere vel de ipsa fractione, vel etiam de hoc quod sola tertia pars mittatur in calicem.

7. Præterea, contingit quandoque quod

per negligentiam sacerdotis sanguis Christi effunditur, vel etiam quod sacerdos sacramentum sumptum vomit, aut etiam quod hostiæ consecratæ tamdiu conservantur ut putrefiant, vel etiam a muribus corrodantur, vel etiam qualitercumque perdantur; in quibus casibus non videtur posse huic sacramento debita reverentia exhiberi secundum Ecclesiæ statuta. Non videtur ergo quod his defectibus seu periculis occurrì possit, salvis Ecclesiæ statutis.

Sed *contra* est quod sicut Deus, ita Ecclesia non præcipit aliquid impossibile.

CONCLUSIO. — Quibuscumque defectibus circa hoc sacramentum contingentibus occurrì potest, vel cavendo ne fiant, vel si fiant, emendando, aut saltem penitentiam agendo.

Respondeo dicendum quod periculis seu defectibus circa hoc sacramentum contingentibus dupliciter potest occurrì: uno modo præveniendò, ne scilicet periculum accadat; alio modo subsequendò, ut scilicet id quod accidit emendetur, vel adhibendo remedium, vel saltem per penitentiam ejus qui negligenter egit circa hoc sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si sacerdos morte aut infirmitate gravi occupetur ante consecrationem corporis et sanguinis Domini, non oportet ut per alium suppleatur. Si vero, incepta consecratione, hoc acciderit, puta consecrato corpore ante consecrationem sanguinis, vel etiam consecrato utroque, debet missæ celebritas per alium expleri¹. Unde, ut habetur *decr.* 7, quæst. 1², in Toletano concilio VII³ legitur: "Censuimus convenire ut cum a sacerdotibus missarum tempore mysteria sacra consecrantur, si ægritudinis accadat cujuslibet eventus, quo cœptum nequeant explere mysterium, sit liberum episcopo vel presbytero alteri consecrationem exequi incepti officii. Non enim aliud competit ad supplementum initiatis mysteriis⁴, quam ut incipientis aut subsequentis benedictio completa sacerdotis; quia nec perfecta videri possunt, nisi perfecto ordine compleantur. Cum enim

(1) Si deficiat sacerdos, ait S. Alphonsus, post consecrationem, etiam unius tantum speciei, tunc supplere debet sacerdos jejunos, si adsit, alias etiam non jejunos, cum urgeat majus præceptum de integritate sacrificii. Si autem defi-

ciat post sumptionem solius corporis Christi, communius dicitur tunc ab alio calicem esse sumendum. (2) Cap. *Nihil*. (3) Can. 2.

(4) Sive inversis verbis, et non aliud ad supplementum initiatis mysteriis competit.

simus omnes unum in Christo, nihil contrarium diversitas personarum format, ubi efficaciam prosperitatis unitas fidei repræsentat. Ne tamen quod naturæ languoris causa consulitur, in præsumptionis perniciem convertatur, nullus absque proventu patentis molestiæ minister vel sacerdos, cum cœperit, imperfecta officia præsumat omnino relinquere. Si quis hoc temerarie præsumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit ¹. „

Ad *secundum* dicendum, quod ubi difficultas occurrit, semper est accipiendum illud quod habet minus de periculo. Maxime autem periculosum circa hoc sacramentum est, quod est contra perfectionem hujus sacramenti, quia hoc est immane sacrilegium; minus autem est illud quod pertinet ad qualitatem summentis. Et ideo si sacerdos post consecrationem inceptam recordetur se aliquid comedissem vel bibissem, nihilominus debet perficere sacrificium, et sumere sacramentum; similiter si recordetur se peccatum aliquod commisisse, debet pœnitere cum proposito confitendi et satisfaciendi; et sic non indigne, sed fructuose sumet sacramentum; et eadem ratio est si meminerit se excommunicationi cuicumque subiacere; debet enim assumere propositum humiliter absolutionem petendi; et sic per invisibilem Pontificem Jesum Christum absolutionem consequetur quantum ad hunc actum, quod peragat divina mysteria. Si vero ante consecrationem alicujus prædictorum sit memor, tutius reputarem, maxime in casu manducationis et excommunicationis, quod missam inceptam desereret, nisi grave scandalum timeretur ².

Ad *tertium* dicendum, quod si musca vel aranea in calicem ante consecrationem ceciderit, aut etiam venenum deprehenderit esse immissum, debet effundi, et abluto calice, denuo aliud vinum poni consecrandum. Si vero aliquid horum post consecrationem acciderit, debet animal caute capi et dili-

genter lavari, et comburi, et ablutio cum cineribus in sacrarium mitti. Si vero venenum ibi esse deprehenderit immissum, nullo modo debet sumere, nec alii dare, ne calix vitæ vertatur in mortem, sed debet diligenter in aliquo vasculo ad hoc apto cum reliquiis conservari; et ne sacramentum remaneat imperfectum, debet aliud vinum apponere in calicem, et denuo resumere a consecratione sanguinis et sacrificium perficere.

Ad *quartum* dicendum, quod si sacerdos ante consecrationem sanguinis, et post consecrationem corporis percipiat aut vinum aut aquam non esse in calice, debet statim apponere et consecrare. Si vero post consecrationis verba perceperit quod aqua desit, debet nihilominus procedere, quia appositio aquæ, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 7), non est de necessitate sacramenti: debet tamen puniri ille ex cujus negligentia hoc contingit ³. Nullo autem modo debet aqua vino jam consecrato misceri, quia sequeretur corruptio sacramenti pro aliqua parte, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 8). Si vero percipiat post verba consecrationis quod vinum non fuerit positum in calice, si quidem hoc percipiat ante sumptionem corporis, debet, deposita aqua, si ibi fuerit, imponere vinum cum aqua, et resumere a verbis consecrationis sanguinis. Si vero hoc perceperit post sumptionem corporis, aliam hostiam apponere debet iterum consecrandam simul cum sanguine; quod ideo dico, quia si diceret sola verba consecrationis sanguinis, non servaretur debitus ordo consecrandi; et, sicut dicitur in prædicto cap. Toletani concilii ⁴, „perfecta videri non possunt sacrificia, nisi perfecto ordine compleantur. „ Si vero inciperet a consecratione sanguinis, et repeteret omnia verba consequentia, non competeret, nisi adesset hostia consecrata, cum in verbis illis occurrant quædam dicenda, et fienda non solum circa sanguinem, sed etiam

(1) Si quis extra casus necessitatis integra sacramenta non sumpserit, gravissime peccat, „ajunt Rubricæ.

(2) In Rubricis quoque legitur: „Ante consecrationem, si non timetur scandalum, debet missam inceptam desinere, „sed semper adest periculum scandalum. „Laonde, ait DD. de la Luzerne, dal principio generalmente ammesso „dal teologo, che è meglio continuare la messa „che scandalizzare i fedeli, emana la conse-

„guenza, da alcuni fra essi rigettata, che allora quando la messa è principiata, non si deve mai interrompere per portarsi a confessare il peccato di cui si risovviene (*Istruz. sul rituale* di Langres, cap. vi, art. 5).

(3) Quamvis ea admixtio non sit de necessitate sacramenti, attamen eam sine mortali peccato prætermittere non licet, ut animadvertit Catech. rom. (n. 16). (4) Cit. in resp. ad 1.

circa corpus ¹; et debet in fine iterum sumere hostiam consecratam et sanguinem, non obstante etiam si prius sumperit aquam quæ erat in calice, quia præceptum de perfectione vel de perceptione hujus sacramenti majoris est ponderis quam præceptum quod hoc sacramentum a jejunis sumatur, ut supra dictum est (quæst. LXXX, art. 8).

Ad *quintum* dicendum, quod licet sacerdos non recolat se dixisse aliqua eorum quæ dicere debuit, non tamen debet ex hoc mente perturbari; non enim qui multa dicit recolit omnia quæ dixit; nisi forte aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione jam dicti; sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attente cogitet illud quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum postea recolit se dixisse; sic enim fit aliquid objectum memoriæ, inquantum accipitur sub ratione præteriti, sicut dicitur in lib. De memoria ². Si tamen sacerdoti probabiliter constet se aliqua omisisse, si quidem non sunt de necessitate sacramenti, non existimo quod propter hoc debeat resumere, immutando ordinem sacrificii, sed debet ulterius procedere; si vero certificetur se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, scilicet formam consecrationis, cum forma consecrationis sit de necessitate sacramenti, sicut et materia, idem videtur faciendum, quod dictum est (in solut. præc.) in defectu materiæ, ut scilicet resumatur a forma consecrationis, et cætera per ordinem reiterentur, ne mutetur ordo sacrificii ³.

Ad *sextum* dicendum quod fractio hostiæ consecratæ, et quod una sola pars mittatur in calicem, respicit corpus mysticum, sicut admixtio aquæ significat populum; et ideo horum prætermissio non facit imperfectionem sacrificii, ut propter hoc sit necesse aliquid reiterare circa celebrationem hujus sacramenti.

(1) Attamen omitti potest consecratio panis juxta Rubricas, si ea fieri nequeat sine scandalo.

(2) Cap. 1, a princ.

(3) Leguntur fere eadem verba in Missali romano: • Si celebrans non recordatur se dixisse ea quæ in consecratione communiter dicuntur, non debet propterea turbari. Si tamen certe ei constat se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, id est formam consecrationis, seu partem, resumat ipsam formam, et cætera prosequatur per ordinem. Si vero valde

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut legitur De cons. dist. 2 ⁴ ex decreto 6 Pii I papæ, " si per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quæ terræ adhæret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni consumetur, et cinis intra altare condetur, et sacerdos quadraginta diebus pœniteat. Si autem super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, et tribus diebus pœniteat; si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus pœniteat; si usque ad tertium, novem diebus pœniteat; si usque ad quartum, viginti diebus pœniteat; et linteamina quæ stilla tetigerit, tribus vicibus lavet minister, calice subtus posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare recondatur. " Posset etiam sumi in potum a ministro, nisi propter abominationem dimitteretur. Quidam autem ulterius partem illam linteaminum incidunt et comburunt, et cinerem in altari vel sacrario reponunt. Subditur autem ibid. ⁵ ex Pœnitentia Bedæ presbyteri ⁶: " Si quis per ebrietatem vel voracitatem Eucharistiam evomuerit, quadraginta diebus pœniteat, si laicus est; clerici vel monachi, seu diaconi et presbyteri septuaginta diebus pœniteant; episcopus, nonaginta. Si autem infirmitatis causa evomuerint, septem diebus pœniteant. " Et in eadem dist. ⁷ legitur ex concilio Arelatensi IV: " Qui non bene custodierit sacramentum, et mus, vel aliquod aliud animal illud comederit, quadraginta diebus pœniteat; qui autem perdiderit illud in Ecclesia, aut pars ejus ceciderit, et non inventa fuerit, triginta diebus pœniteat ⁸. " Et eadem pœnitentia videtur dignus sacerdos, per cujus negligentiam hostiæ consecratæ putrefiunt. Prædictis autem diebus debet pœnitens jejunare, et a communione cessare. Pensatis tamen conditionibus negotii et personæ, potest minui vel addi ad pœnitentiam prædi-

probabiliter dubitat se aliquid essentielle omisisse, iteret formam saltem sub tacita conditione. Si autem non sunt de necessitate sacramenti, non resumat, sed procedat ulterius. "

(4) Cap. 27.

(5) Cap. 28.

(6) Lib. De remediis peccator., cap. de ebrietate.

(7) Cap. 95.

(8) Pœnæ de quibus in hac responsione agitur non sunt in usu; ac proinde, ait Sylvius, iudicio absolutionis relinquitur quantitas pœnitentiæ.

ctam. Hoc tamen observandum est quod ubicumque species integræ inveniuntur, sunt reverenter conservandæ vel etiam sumendæ; quia manentibus speciebus, manet ibi corpus Christi, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 5). Ea vero in quibus inveniuntur, si commode fieri potest, sunt comburenda, cinere in sacrario recondito, sicut de rasura tabulæ dictum est (hic sup.).

QUÆSTIO LXXXIV.

DE SACRAMENTO PŒNITENTIÆ, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de sacramento pœnitentiæ; circa quod primo considerandum est de ipsa pœnitentia; secundo de effectu ipsius; tertio de partibus ejus; quarto de suscipientibus hoc sacramentum; quinto de potestate ministrorum, quæ ad claves pertinet; sexto de solemnitate hujus sacramenti. Circa primum duo consideranda sunt: primo de pœnitentia, secundum quod est sacramentum; secundo de pœnitentia, secundum quod est virtus. Circa primum quæruntur decem: 1. Utrum pœnitentia sit sacramentum. — 2. De propria materia ejus. — 3. De forma ipsius. — 4. Utrum impositio manus requiratur ad hoc sacramentum. — 5. Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis. — 6. De ordine ejus ad alia sacramenta. — 7. De institutione ejus. — 8. De duratione ipsius. — 9. De continuatione ejus. — 10. Utrum possit iterari.

ART. I. — UTRUM PŒNITENTIA SIT SACRAMENTUM ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, qu. 1, art. 1, qu. 1, et dist. 22, quæst. II, art. 3, quæst. II corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non sit sacramentum. Gregorius enim dicit ²: "Sacramenta sunt baptismus, crisma, corpus et sanguis Christi; quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum divina virtus secretius ³ operatur salutem." Sed hoc non contingit in pœnitentia, quia non adhibentur aliquæ corporales res, sub quibus divina virtus operetur salutem. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta Ecclesiæ a ministris Christi exhibentur, secundum

(1) De fide est contra Montanistas, Novatianos et alios hæreticos pœnitentiam esse sacramentum, juxta illud concilii Trident. (sess. XIV, can. 1): "Si quis dixerit in catholica Ecclesia pœnitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino institutum; anathema sit."

(2) Id habet Isid. Etymolog. lib. VI, cap. ult. circa med. et habetur in Decret. I, quæst. I, cap. Multi sæcularium

illud I. Cor. IV, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed pœnitentia non exhibetur a ministris Christi, sed interiorius a Deo hominibus inspiratur, secundum illud Jerem. XXXI, 19: *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam.* Ergo videtur quod pœnitentia non sit sacramentum.

3. Præterea, in sacramentis de quibus jam supra diximus, est aliquid quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex præmissis patet (quæst. LXVI, art. 1). Sed hoc non invenitur in pœnitentia. Ergo pœnitentia non est sacramentum.

Sed contra est quod sicut baptismus adhibetur ad purificandum a peccato, ita et pœnitentia; unde et Petrus dixit Simoni Mago ⁴: *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua.* Sed baptismus est sacramentum, ut supra habitum est (qu. LXVI, art. 1). Ergo pari ratione et pœnitentia.

CONCLUSIO. — Pœnitentia, qua peccator se ostendit a peccato recessisse, et qua sacerdos Dei remittentis opus significat, est speciale sacramentum.

Respondeo dicendum quod, sicut Gregorius dicit ⁵, "sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur quod sancte accipiendum est." Manifestum est autem quod in pœnitentia ita res gesta fit quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris pœnitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis; nam peccator pœnitens per ea quæ facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quæ agit et dicit circa pœnitentem, significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est quod pœnitentia quæ in Ecclesia agitur, est sacramentum ⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod nomine corporalium rerum intelliguntur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo, vel

(3) Ita cum codd. Alcan. et Camer. edit. passim. Al. additur. in eis.

(4) Act. VIII, 22.

(5) In cap. supra dicto, in arg. 1.

(6) Hæc doctrina patet ex usu continuo Ecclesiæ, et ex Sanctorum Patrum scriptis, scilicet Dionys. in epist. ad Demophil., Pacian. (epist. III), Cypr. (serm. de lapsis), Ambros. (in libris de pœnitent.), Iller., August. et omnium aliorum.

chrisma in confirmatione. Est autem attendendum quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quæ superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; et in confirmatione, ubi datur plenitudo Spiritus sancti; et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quæ provenit ex virtute Christi, quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis quæ habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiæ¹, ut accidit in pœnitentia et matrimonio; sicut etiam in medicinis corporalibus quædam sunt res exterius adhibitæ, sicut emplastra et electuaria, quædam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quædam.

Ad *secundum* dicendum, quod in sacramentis quæ habent corporalem materiam, oportet quod illa materia adhibeatur a ministro Ecclesiæ, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Christo. In sacramento autem pœnitentiæ, sicut dictum est (in solut. præc.), sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante; sed complementum sacramenti exhibet minister, dum pœnitentem absolvit.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam in pœnitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scilicet actus exterius exercitus tam per peccatorem pœnitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem; res autem et sacramentum est pœnitentia interior peccatoris; res au-

tem tantum et non sacramentum est remissio peccati; quorum primum totum simul sumptum est causa secundi; primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii².

ART. II. — UTRUM PECCATA

SINT PROPRIA MATERIA HUIUS SACRAMENTI.³

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non sint propria materia huius sacramenti. Materia enim in aliis sacramentis per aliqua verba prolata sanctificatur, et sanctificata effectum sacramenti operatur. Peccata autem non possunt sanctificari, eo quod contrariantur effectui sacramenti, qui est gratia remittens peccata. Ergo peccata non sunt materia propria huius sacramenti.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. De pœnitentia⁴: "Nullus potest inchoare novam vitam, nisi eum veteris vitæ pœniteat." Sed ad vetustatem vitæ pertinent non solum peccata, sed etiam pœnalitates præsentis vitæ. Non ergo peccata sunt propria materia pœnitentiæ.

3. Præterea, peccatorum quoddam est originale, quoddam mortale, quoddam veniale. Sed pœnitentiæ sacramentum non ordinatur contra originale peccatum, quod tollitur per baptismum; neque contra peccatum mortale, quod tollitur per confessionem peccatoris; nec etiam contra veniale, quod tollitur per tunctionem pectoris, et per aquam benedictam, et alia huiusmodi. Ergo peccata non sunt propria materia pœnitentiæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit⁵: *Non egerunt pœnitentiam super immunditiam, et fornicationem, et impudicitiam, quam gesserunt.*

CONCLUSIO. — Proxima sacramenti pœnitentiæ materia sunt actus pœnitentis; remota vero sunt peccata non acceptanda, sed detestanda et destruenda.

perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitentia, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur; anathema sit (sess. xiv, can. 4). • Verbo *quasi* usa est sancta synodus non quia veræ materiæ rationem non habeant, animadvertit Catech. romanus, sed quia ejus generis materia non sit quæ extrinsecus adhibeatur, ut aqua in baptismo et chrisma in confirmatione.

(4) Scilicet hom. xxvii inter 50, cap. 1, parum a princ. (5) II. Cor. xii, 21.

(1) Actus pœnitentis sunt materia proxima sacramenti pœnitentiæ juxta mentem D. Thomæ, ut patet ex art. seq.

(2) De hac triplici distinctione conferatur quæst. lxi, art. 1.

(3) • Quartum sacramentum est pœnitentia, ait concilium Florentinum, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes, quarum prima est cordis contritio, secunda est oris confessio, tertia est satisfactio pro peccatis. • — Si quis negaverit, ait quoque concilium Tridentinum, ad integram et

Respondeo dicendum quod duplex est materia, scilicet proxima et remota, sicut statuæ proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem (art. præc. ad 1 et 2), quod materia proxima hujus sacramenti sunt actus pœnitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet et quæ confitetur, et pro quibus satisfacit¹. Unde relinquitur quod remota materia pœnitentiæ sint peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda².

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de proxima materia sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod vetus et mortalis vita est objectum pœnitentiæ, non ratione pœnæ, sed ratione culpæ annexæ.

Ad tertium dicendum, quod pœnitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo; nam de peccato actuali mortali est pœnitentia proprie et principaliter: proprie quidem, quia proprie dicimur pœnitere de his quæ nostra voluntate commisimus; principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem pœnitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra hæc principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali pœnitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum, sed magis baptismus), nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte inquantum voluntas Adæ reputatur nostra, secundum modum loquendi quo Apostolus dicit³: *In quo omnes peccaverunt*. Inquantum tamen large accipitur pœnitentia pro quacumque detestatione rei præteritæ, potest dici pœnitentia de peccato originali, sicut loquitur Augustinus in lib. De pœnitentia⁴.

(1) Ita S. Doctor contritionem, confessionem satisfactionemque designat.

(2) Peccator est quoque materia remota et circa quam; unde B. Thomas ait (Opusc. xxii, cap. 4): *Ipse peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento*. (3) Rom. v, 12.

(4) Alius auctor, De vera et falsa pœnit., c. 8.

(5) Docet synodus Tridentina sacramenti pœnitentiæ formam in illis ministri verbis positam esse: *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de Ec-

ART. III. — UTRUM

HÆC SIT FORMA HUIUS SACRAMENTI:

EGO TE ABSOLVO⁵.

De his etiam Sent. iv, dist. 22, quæst. ii, art. 2, quæst. ii et iii, et Opusc. xxii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hæc non sit forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo*. Formæ enim sacramentorum ex institutione Christi et Ecclesiæ usu habentur. Sed Christus non legitur hanc formam instituisse, neque etiam in communi usu habetur; quinimo in quibusdam absolutionibus quæ in ecclesia publice fiunt, sicut in Prima et Completorio, et in Cœna Domini⁶, absolvens non utitur oratione indicativa, ut dicat: *Ego te absolvo*, sed oratione deprecativa, cum dicit: *Misereatur vestri omnipotens Deus*, vel: *Absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus*. Ergo hæc non est forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo*.

2. Præterea, Leo papa dicit⁷ quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri. Loquitur autem de indulgentia Dei quæ præstatur pœnitentibus. Ergo forma hujus sacramenti debet esse per modum deprecationis.

3. Præterea, idem est absolvere a peccato, quod peccatum remittere. Sed solus Deus peccatum remittit, qui etiam solus interius hominem a peccato munit, ut Augustinus dicit⁸. Ergo videtur quod solus Deus a peccato absolvat. Non ergo debet sacerdos dicere: *Ego te absolvo*, sicut non dicit: *Ego tibi peccata remitto*.

4. Præterea, sicut Dominus dedit potestatem discipulis absolvendi a peccatis, ita etiam dedit eis potestatem curandi infirmitates, et ut dæmonia ejicerent, et ut languores sanarent, ut habetur Matth. x et Luc. ix. Sed sanando infirmos apostoli non utebantur his verbis: *Ego te sano*; sed: *Sanet te Dominus Jesus Christus*, sicut Petrus dixit paralytico, ut habetur Act. ix, 34. Ergo

ecclesiæ sanctæ more preces quædam adju guntur; ad ipsius tamen formæ essentiam nequam spectant, nequo ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessaria (sess. xiv, cap. 3).

(6) Sive feria v hebdomadæ sanctæ, in uacatione Domini commemoratio fit, et quæ absoluta seu absolutionis dies appellatur.

(7) Epist. 108, al. 91, ad Theodor. cap. 2.

(8) Super Joan. tract. 4, circa med., et De peccator. merit. et remiss. lib. i, cap. 23.

videtur quod sacerdotes, habentes potestatem apostolis a Christo traditam, non debeant uti hac forma verborum: *Ego te absolvo*, sed: *Absolutionem tribuat tibi Christus*.

5. Præterea, quidam hac forma utentes sic eam exponunt: *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo*. Sed nec hoc etiam sacerdos facere potest, nisi ei divinitus reveletur; unde, ut legitur Matth. xvi, 19, antequam Petro diceretur: *Quodcumque solveris super terram*, etc., dictum est ei: *Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in cælis*. Ergo videtur quod sacerdos, cui non est facta revelatio, præsumptuose dicat: *Ego te absolvo*, etiamsi exponatur, id est, *absolutum ostendo*.

Sed contra est quod, sicut Dominus dixit discipulis ¹: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, etc., ita dixit Petro ²: *Quodcumque solveris super terram*, etc. Sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fretus dicit: *Ego te baptizo*. Ergo eadem auctoritate dicere debet in hoc sacramento: *Ego te absolvo* ³.

CONCLUSIO. — Nulla magis est conveniens sacramenti pœnitentiæ forma, quam hæc verba, *Ego te absolvo*, cum id apertissime significant quod in sacramento agitur.

Respondeo dicendum quod in qualibet re perfectio attribuitur formæ. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst. ad 2), quod hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quæ sunt ex parte pœnitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia hujus sacramenti; ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ. — Cum autem sacramenta novæ legis efficiant quod figurant, ut supra dictum est (qu. lxxii, art. 1 ad 1), oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiæ sacramenti. Unde forma baptismi est: *Ego te baptizo*, et forma confirmationis est: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis*, eo quod hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiæ: in

sacramento autem Eucharistiæ, quod consistit in ipsa consecratione materiæ, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur: *Hoc est corpus meum*. — Hoc autem sacramentum, scilicet pœnitentiæ, non consistit in consecratione alicujus materiæ, nec in usu alicujus materiæ sanctificatæ, sed magis in remotione cujusdam materiæ, scilicet peccati, prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Talis autem remotio significatur a sacerdote, cum dicitur: *Ego te absolvo*. Nam peccata sunt quædam vincula, secundum illud Prov. v, 22: *Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur*. Unde patet quod hæc est convenientissima forma hujus sacramenti: *Ego te absolvo* ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod ista forma assumitur ex ipsis verbis Christi, quibus Petro dixit ⁵: *Quodcumque solveris super terram*, etc. Et tali forma Ecclesia utitur in sacramentali absolutione. Hujusmodi autem absolutiones in publico factæ non sunt sacramentales, sed sunt orationes quædam ordinatæ ad remissionem venialium peccatorum. Unde in sacramentali absolutione non sufficeret dicere: *Misereatur tui omnipotens Deus*, vel: *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus*, quia per hæc verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit ut fiat. Præmittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte pœnitentis, cujus actus materialiter quodammodo se habent in hoc sacramento, non autem in baptismo vel in confirmatione.

Ad secundum dicendum, quod verbum Leonis est intelligendum quantum ad deprecationem quæ præmittitur absolutioni, non autem removet quin sacerdotes absolvant.

Ad tertium dicendum, quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit, et peccatum remittit; sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur

(1) Matth. ult., 19. (2) Matth. xvi, 19.

(3) Hinc ipse S. Doctor (Opusc. xxii, cap. 1): Patet ex dictis Salvatoris quod habens claves absolvit. Præsumptuosum ergo est, ne dicam erroneum, ut sacerdos dicere non possit: *Ego absolvo te*, quem Dominus absolvere constituitur.

(4) Forma hujus sacramenti, ait concilium Florentinum, sunt verba absolutionis quæ sacerdos profert cum dicit: *Ego absolvo te*. Hinc quoque Catechismus romanus: *Hujus sacramenti forma est: Ego te absolvo*.

(5) Matth. xvi, 19.

in virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis. Nam virtus divina est quæ interius operatur in omnibus sacramentalibus signis, sive sint res, sive verba, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXII, art. 4, et quæst. LXIV, art. 1 et 2). Unde et Dominus expressit utrumque; nam ¹ dixit Petro: *Quodcumque solveris super terram, etc.*; et ² dixit discipulis: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ideo tamen sacerdos potius dicit: *Ego te absolvo*, quam: *Ego tibi peccata remitto*, quia hoc magis congruit verbis quæ Dominus dixit, virtutem clavium ostendens, per quas sacerdotes absolvunt; quia tamen sacerdos sicut minister absolvit, convenienter apponitur aliquid quod pertinet ad primam auctoritatem Dei, scilicet ut dicatur: *Ego te absolvo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei, sicut Dionysius exponit ³. Quia tamen hoc non est determinatum ex verbis Christi, sicut in baptismo, talis appositio relinquitur arbitrio sacerdotis ⁴.

Ad quartum dicendum, quod apostolis non est data potestas ut ipsi sanarent infirmos, sed ut ad eorum orationem infirmi sanarentur; est autem eis collata potestas operandi instrumentaliter sive ministerialiter in sacramentis; et ideo magis possunt in formis sacramentalibus exprimere actum suum quam in sanationibus infirmitatum. — In quibus tamen non semper modo deprecativo utebantur, sed quandoque modo indicativo et imperativo, sicut Act. III, 6 legitur quod Petrus dixit claudo: *Quod habeo, hoc tibi do; in nomine Jesu Christi Nazareni surge et ambula*.

Ad quintum dicendum, quod ista expositio: *Ego te absolvo*, id est, *absolutum ostendo*, quantum ad aliquid quidem vera est, non tamen est perfecta ⁵. Sacramenta enim novæ legis non solum significant, sed etiam faciunt quod significant.

(1) Matth. XVI, 19. (2) Joan. XX, 23.

(3) Cæl. hier. cap. 3, a med. implic., et Eccles. hierarch. cap. 7, vers. fin.

(4) Hæc verba *in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* non sunt de essentia formæ sacramentalis; nonnulli putant hanc omissionem fore mortalem, sed melius, ait S. Alphonsus, alii fere communiter dicunt esse tantum venialem (Theol. mor. lib. VI, n° 430).

(5) Hunc errorem his verbis profligavit conc. Trident. (sess. XIX, can. 9): « Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse

Unde sicut sacerdos baptizando aliquem, ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, et non solum significative, sed etiam effective, ita etiam cum dicit: *Ego te absolvo*, ostendit hominem absolutum non solum significative, sed etiam effective. Nec tamen loquitur quasi de re incerta; quia sicut alia sacramenta novæ legis habent de se certum effectum ex virtute passionis Christi, licet possit impediri ex parte recipientis, ita etiam et in hoc sacramento. Unde Augustinus dicit ⁶: « Non est turpis nec difficilis post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cælorum non dubitatur fieri remissio peccatorum. » Unde nec sacerdos indiget speciali revelatione sibi facta; sed sufficit generalis revelatio fidei, per quam remittuntur peccata. Unde revelatio fidei dicitur Petro facta fuisse. Esset autem perfectior expositio: *Ego te absolvo*, id est, *sacramentum absolutionis tibi impendo*.

ART. IV. — UTRUM

IMPOSITIO MANUUM SACERDOTIS REQUIRATUR AD HOC SACRAMENTUM ⁷.

De his etiam Cont. gent. lib. IV, c. 71,
et Opusc. XXII, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum. Dicitur enim Marci ult., 18: *Super ægros manus imponent, et bene habebunt*. Ægri autem spiritualiter sunt peccatores, qui recipiunt bonam habitudinem per hoc sacramentum. Ergo in hoc sacramento est manus impositio faciendæ.

2. Præterea, in sacramento poenitentiae recuperat homo Spiritum sanctum amisum; unde ex persona poenitentis dicitur Psal. I, 14: *Redde mihi lætitiā salutaris tui, et spiritu principali confirma me*. Sed Spiritus sanctus datur per impositionem manuum; legitur enim Act. cap. VIII, 17, quod apostoli imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum; et Matth. XIX, 19 dicitur quod

actum judicalem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitentium; anathema sit.

(6) De adult. conjug. lib. II, cap. 9, in princ.

(7) Manus impositio non est necessaria ad validitatem sacramenti; hanc tamen ceremoniam esse antiquitus in Ecclesia observatam liquet ex concil. Nicæn. c. 9, ex concil. III Carthag., can. 32, et ex conc. IV, can. 78, et ex Araus. I, can. 3, in quibus impositionis manuum mentio est, dum de hoc sacramento agitur.

oblati sunt Domino parvuli, ut eis manus imponeret. Ergo in hoc sacramento est facienda manus impositio.

3. Præterea, verba sacerdotis in hoc sacramento non sunt majoris efficacæ quam in aliis sacramentis. Sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi aliquem actum exerceat, sicut in baptismo simul cum hoc quod sacerdos dicit: *Ego te baptizo*, requiritur corporalis ablutio. Ergo etiam simul cum hoc quod sacerdos dicit: *Ego te absolvo*, oportet quod aliquem actum exerceat circa pœnitentem, imponendo ei manus.

Sed contra est quod cum Dominus dixit Petro ¹: *Quodcumque solveris super terram*, etc., nullam mentionem de manus impositione fecit; neque etiam cum omnibus apostolis simul dixit: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* ². Non ergo ad hoc sacramentum requiritur impositio manuum.

CONCLUSIO. — Cum pœnitentiæ sacramentum ad culpæ potius remissionem quam ad aliquam gratiæ excellentiam consequendam ordinetur, quemadmodum non ad baptismum, ita nec ad hoc sacramentum manuum impositio requiritur.

Respondeo dicendum quod impositio manuum in sacramentis Ecclesiæ fit ad designandum aliquem copiosum gratiæ effectum, quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiæ esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus sancti; et in sacramento ordinis, in quo confertur quædam excellen-

tia potestatis in divinis mysteriis; unde et II. Timoth. I, 6 dicitur: *Resuscite gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum.* — Sacramentum autem pœnitentiæ non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiæ, sed ad remotionem peccatorum; et ideo ad hoc sacramentum non requiritur manuum impositio, sicut etiam nec ad baptismum, in quo tamen fit plenior remissio peccatorum ³.

Ad primum ergo dicendum, quod illa manus impositio non est sacramentalis, sed ordinatur ad miracula perficienda, ut scilicet per contactum manus hominis sanctificati etiam corporalis infirmitas tollatur; sicut etiam legitur de Domino ⁴, quod *infirmos manibus impositis curavit*; et Matth. VII legitur quod leprosum mundavit per contactum.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet acceptio Spiritus sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum sanctum, nec tamen fit ibi manus impositio; sed acceptio Spiritus sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quod pertinet ad confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis quæ perficiuntur in usu materiæ, minister habet aliquem actum corporalem exercere circa eum qui suscipit sacramentum, sicut in baptismo, et confirmatione, et extrema unctione; sed hoc sacramentum non consistit in usu alicujus materiæ exterioris appositæ, sed loco materiæ se habent ea quæ sunt ex parte pœnitentis: unde sicut in Eucharistia sacerdos sola prolatione verborum super materiam perficit sacramentum, ita e-

(1) Matth. XVI, 19. (2) Joan. XX, 23.

(3) Hæc D. Thomas. Sic autem prosequitur in textu Nicolajus: Licet interdum sacramentum pœnitentiæ (publicæ vel privatæ) manus impositione apud veteres appelletur, vel per manuum impositionem designetur. Sic enim S. Clemens, lib. II Constitutionum apostolicarum, c. 18, de reconciliatione peccatoris agens: « Eum qui luxit, inquit, cum ei manum imposueris, recipe. ac permitte in Ecclesia esse; » ut et cap. 41: « Cum ei manum imposueris, in antiqua pascua restitues. » Sic Cyprianus, lib. De lapsis: « Ante expiata delicta, ante exomologesim, » id est confessionem, « factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, pacem putant esse, quam quidam verbis fallacibus venditant, etc. » Sic Augustinus De baptism. adversus donatistas, lib. III, c. 16: « Manus impositio, » id est, pœnitentia vel reconciliatio, « non sicut baptismus repeti non potest; quid est enim aliud nisi oratio super hominem? » Quasi dicat, baptismum quidem iterari non posse,

posse autem pœnitentiam, vel reconciliationem iterari. Sic S. Leo (epist. XCII, cap. 17), eos qui escis immolatiis usi sunt, « manus impositione purgari » ait. Sic Optatus Milevitanus (lib. II): « Dum manus imponitis, et delicta donatis, » etc.; ut et in concilio Carthaginiensi IV, cap. 76: « Si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, » etc.; et in Arausicano, c. 3: « Stent in ordine pœnitentium, ut ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione recipiant. » Sed a cæremonia tantum exteriori, quæ nunc etiam in usu est, sacramentum pœnitentiæ sic vocatur: non quod ad ejus essentiam vel intrinsecam rationem cæremonia illa pertineat; sicut etiam sacramentum Eucharistiæ Tertullianus (lib. de pudicitia, c. 14) *sacramentum benedictionis* vocat, et *eulogiam* eodem sensu Græci passim appellant, quia in eo conficiendo benedictio adhibetur exemplo Christi, quamvis ejus confectioni vel consecrationi essentialis non sit. (4) Marci VI, 5.

tiam sola verba sacerdotis absolventis super pœnitentem perficiunt absolutio- nis sacramentum. Et si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis ne- cessarius, non minus competeret crucis- signatio, quæ adhibetur in Eucharistia, quam manus impositio, in signum quod per sanguinem crucis Christi remittun- tur peccata; et tamen non est de neces- sitate hujus sacramenti. sicut nec de ne- cessitate Eucharistiæ.

ART. V. — UTRUM HOC SACRAMENTUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS ¹.

De his etiam supra, quæst. Lxv, art. 1 corp. et art. 2 ad 4, et art. 4 corp. et iv, dist. 14, quæst. 1, art. 5, et in princ. Exp. litt. et Cont. gent. lib. iv, cap. 17.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non sit de neces- sitate salutis, quia super illud Ps. cxxv: *Qui seminant in lacrymis*, etc., dicit Glossa ²: "Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax." Sed tristitia est de ratione pœnitentiæ, se- cundum illud II. Cor. vii, 10: *Quæ secun- dum Deum est tristitia, pœnitentiam in sa- lutem stabilem operatur*. Ergo bona vo- luntas sine pœnitentia sufficit ad salu- tem.

2. Præterea, Proverb. x, 12 dicitur: *Uni- versa delicta operit charitas*; et infra ³: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Sed hoc sacramentum non est nisi ad purgandum peccata. Ergo habendo cha- ritatem, et fidem, et misericordiam, po- test quisque salutem consequi etiam sine pœnitentiæ sacramento.

3. Præterea, sacramenta Ecclesiæ ini- tium habent ab institutione Christi. Sed, sicut legitur Joan. viii, Christus mulie- rem adulteram absolvit absque pœni- tentia. Ergo videtur quod pœnitentia non sit de necessitate salutis.

Sed contra est quod Dominus dicit ⁴: *Si pœnitentiam non habueritis, omnes simul peribitis*.

CONCLUSIO. — Non est pœnitentiæ sacramentum absolute ad salutem neces-

sarium, ut baptismus, sed iis tantum qui peccati rei sunt.

Respondeo dicendum quod aliquid est necessarium ad salutem dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex supposi- tione. Absolute quidem necessarium est ad salutem illud sine quo nullus salutem consequi potest, sicut gratia Christi, et sacramentum baptismi, per quod aliquis in Christo renascitur. Ex suppositione autem est necessarium sacramentum pœnitentiæ, quod quidem est necessa- rium non omnibus, sed peccato subja- centibus. Dicitur enim II. Paral. ult. ⁵: *Tu, Domine Deus justorum, non posuisti pœnitentiam justis, Abraham, Isaac et Ja- cob, et his qui tibi non peccaverunt*. Pecca- tum autem, cum consummatum fuerit, ge- nerat mortem, ut dicitur Jacobi 1, 15. Et ideo necessarium est ad salutem pecca- toris quod peccatum removeatur ab eo; quod quidem non potest fieri sine pœ- nitentiæ sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutio- nem sacerdotis simul cum opere pœni- tentis, qui cooperatur gratiæ ad destru- ctionem peccati. Sicut enim dicit Au- gustinus super Joan. ⁶, "qui creavit te sine te, non justificabit te sine te." Unde patet quod sacramentum pœni- tentiæ est necessarium ad salutem post peccatum, sicut medicatio corporalis, postquam homo in morbum periculosum incidit ⁷.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa videtur esse intelligenda de eo cui adest bona voluntas sine interpolatione quæ fit per peccatum; talis enim non habet tristitiæ causam; sed ex quo bona voluntas tollitur per peccatum, non po- test restitui sine tristitia, qua quis do- let de peccato præterito, quod pertinet ad pœnitentiam ⁸.

Ad secundum dicendum, quod ex quo aliquis peccatum incurrit, charitas, fi- des et misericordia non liberant homi- nem a peccato sine pœnitentia. Requi- rit enim charitas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod

(1) De fide est sacramentum pœnitentiæ esse necessarium illis qui a baptismo in peccatum aliquod mortale lapsi sunt. Ita definitum est in concil. Trident. (sess. vi, can. 29, et sess. xiv, can. 2). (2) Interl. Aug. (3) Cap. xv, 27.

(4) Luc. xiii, 3.

(5) In orat. Manass., ante lib. iii Esdræ.

(6) Implic. tract. 72, ante med. et express. serm. xv de Verb. Apost. cap. 11, circa med.

(7) Probabilius videtur, addit Sylvius, hoc sa- cramentum esse relapsis necessarium, tum me- dii, tum præcepti necessitate, secundum ea quæ de confessionis necessitate dicuntur (Supplem. quæst. vi, art. 1).

(8) In textu collaudato Augustinus excludit ab hominibus bonæ voluntatis non tristitiam de peccatis, sed tristitiam propter egestatem qua nequeant eleemosynas corporales præbere.

amico homo studeat satisfacere; requirit etiam ipsa fides ut per virtutem passionis Christi, quæ in sacramentis Ecclesiæ operatur, quærat justificari a peccatis; requirit etiam et ipsa misericordia ordinata ut homo subveniat pœnitendo suæ miseriæ, quam per peccatum incurrit, secundum illud Proverb. cap. xiv, 34: *Miseros facit populos peccatum*; unde Eccli. xxx, 24 dicitur: *Miserere animæ tuæ, placens Deo*¹.

Ad tertium dicendum, quod ad potestatem excellentiæ, quam solus Christus habuit, ut supra dictum est (quæst. lxiv, art. 3), pertinuit quod Christus effectum sacramenti pœnitentiæ, qui est remissio peccatorum, contulit mulieri adulteræ sine exterioris pœnitentiæ sacramento, licet non sine interiori pœnitentia, quam ipse in ea per gratiam est operatus.

ART. VI. — UTRUM PŒNITENTIA

SIT SECUNDA TABULA POST NAUFRAGIUM².

De his etiam Sent. iv, dist. 2, quæst. 1, art. 3 ad 5, et dist. 14, quæst. 1, art. 2, quæst. iv, et dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæst. i ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non sit secunda tabula post naufragium, quia super illud Isa. cap. iii: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt*, dicit Glossa³: "Secunda tabula post naufragium est peccata abscondere." Pœnitentia autem non abscondit peccata, sed magis ea revelat. Ergo pœnitentia non est secunda tabula.

2. Præterea, fundamentum in ædificio non tenet secundum, sed primum locum. Pœnitentia autem in spirituali ædificio est fundamentum, secundum illud Hebr. vi, 1: *Non rursus jacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis*; unde et præcedit ipsum baptismum, secundum illud Act. ii, 38: *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*. Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula.

3. Præterea, omnia sacramenta sunt quædam tabulæ, id est, remedia contra

(1) Ex his patet quod ad charitatem perfectam habendam requiritur sacramentum pœnitentiæ saltem in voto, sed sufficit votum implicitum.

(2) Vox illa reperitur apud Hieronymum (epist. viii, c. 6), Tertull. (De pœnit. lib. i, cap. 4), Pacianum (epist. i ad Symphorian.), Ambros. (cap. viii et ad virgin. lapsam), et in concil. Trid. (sess. xiv, can. 2): "Si quis dixerit pœnitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari; anathema sit."

peccatum. Sed pœnitentia non tenet secundum locum inter sacramenta, sed magis quartum, ut ex supra dictis patet (quæst. lxv, art. 1 et 2). Ergo pœnitentia non debet dici secunda tabula post naufragium.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit⁴, quod "secunda tabula post naufragium est pœnitentia."

CONCLUSIO. — Pœnitentiæ sacramentum, cum non nisi ex suppositione peccati necessarium sit, est quasi secunda post naufragium tabula.

Respondeo dicendum quod id quod est per se, naturaliter prius est eo quod est per accidens, sicut et substantia prior est accidente. Sacramenta autem quædam per se ordinantur ad salutem hominis: sicut baptismus, qui est spiritualis generatio; et confirmatio, quæ est spirituale augmentum; et Eucharistia, quæ est spirituale nutrimentum⁵: pœnitentia autem ordinatur ad salutem hominis quasi per accidens, et supposito quodam, scilicet ex suppositione peccati: nisi enim homo peccaret actualiter, pœnitentia non indigeret, indigeret tamen baptismo, et confirmatione, et Eucharistia: sicut et in vita corporali non indigeret homo medicatione, nisi infirmaretur; indigeret autem homo per se ad vitam generatione, augmento et nutrimento. — Et ideo pœnitentia tenet secundum locum respectu status integritatis qui confertur et conservatur per sacramenta prædicta; unde et metaphorice dicitur *secunda tabula post naufragium*. Nam sicut primum remedium mare transeuntibus est ut conserventur in navi integra, secundum autem remedium est post navem fractam ut quis tabulæ adhæreat: ita etiam primum remedium in mari hujus vitæ est quod homo integritatem servet: secundum autem remedium est, si per peccatum integritatem perdidit, quod per pœnitentiam redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod abscondere peccata contingit dupliciter:

(3) Interi. Hieron.

(4) Loc. cit.

(5) Iisdem fere verbis utitur concilium Florentinum: "Per baptismum, inquit, spiritualiter renascimur; per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide: renati autem et roborati nutrimur per divina Eucharistiæ alimenta. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animæ, per pœnitentiam spiritualiter sanamur."

uno modo, dum ipsa peccata fiunt. Est autem pejus peccare publice quam occulte, tum quia peccator publicus videtur ex majori contemptu peccare; tum etiam quia peccat cum scandalo aliorum. Et ideo quoddam remedium est in peccatis quod aliquis in occulto peccet; et secundum hoc dicit Glossa, quod "secunda tabula post naufragium est peccata abscondere, non quod per hoc tollatur peccatum, sicut per pœnitentiam, sed quia per hoc peccatum fit minus. Alio modo aliquis abscondit peccatum prius factum per negligentiam confessionis, et hoc contrariatur pœnitentiæ, et sic abscondere peccatum non est secunda tabula, sed magis contrarium tabulæ; dicitur enim Prov. xxviii, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigitur*.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia non potest dici fundamentum spiritualis ædificii simpliciter, id est, in prima ædificatione; sed est fundamentum in secunda reædificatione, quæ fit per destructionem peccati: nam primo redeuntibus ad Deum occurrit pœnitentia. Apostolus tamen ibi loquitur de fundamento spiritualis doctrinæ. Pœnitentia autem quæ baptismum præcedit, non est pœnitentiæ sacramentum ¹.

Ad tertium dicendum, quod tria præcedentia sacramenta pertinent ad navem integram, id est ad statum integritatis, respectu cuius pœnitentia dicitur secunda tabula.

ART. VII. — UTRUM HOC SACRAMENTUM FUERIT CONVENIENTER IN NOVA LEGE INSTITUTUM ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 22, quæst. v, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit convenienter institutum in nova lege. Ea enim quæ sunt de jure naturali, institutione non indigent. Sed pœnitere de malis quæ quis gessit, est de jure naturali: non enim potest aliquis bonum diligere, quin de contrario dolcat. Ergo pœnitentia non fuit convenienter instituta in nova lege.

2. Præterea, illud quod fuit in veteri lege, instituendum non fuit in nova. Sed

(1) Ea vero est pœnitentia quæ habetur ut virtus.

(2) De fide est hoc sacramentum fuisse a Christo institutum. Christus, ait concilium Tridentinum, sacramentum instituit pœnitentiæ cum dixit: *Accipite Spiritum sanctum; quorum remise-*

etiam in veteri lege fuit pœnitentia; unde et Dominus conqueritur ³, dicens: *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo, dicens: Quid feci?* Ergo pœnitentia non debuit institui in nova lege.

3. Præterea, pœnitentia consequenter se habet ad baptismum, cum sit secunda tabula, ut supra dictum est (art. præc.). Sed pœnitentia videtur a Domino instituta ante baptismum; nam in principio prædicationis suæ dixisse Dominus legitur ⁴: *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum*. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

4. Præterea, sacramenta novæ legis institutionem habent a Christo, ex cuius virtute operantur, ut supra dictum est (quæst. lxii, art. 5, et quæst. lxiv, art. 1). Sed Christus non videtur instituisse hoc sacramentum, cum ipse non sit usus eo, sicut aliis sacramentis quæ ipse instituit. Ergo hoc sacramentum non fuit convenienter institutum in nova lege.

Sed contra est quod dicit Dominus ⁵: *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis die tertia, et prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*.

CONCLUSIO. — Pœnitentiæ sacramentum in nova lege convenienter institutum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1 et 2), in hoc sacramento actus pœnitentis se habet sicut materia; id autem quod est ex parte sacerdotis, qui operatur ut minister Christi, se habet ut formale et completivum sacramenti. Materia vero etiam in aliis sacramentis præexistit a natura, ut aqua; vel ab arte, ut panis; sed quod talis materia ad sacramentum assumatur, institutione indiget hoc determinante. Sed forma sacramenti et virtus ipsius totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit virtus sacramentorum. — Sic ergo hujus sacramenti materia præexistit a natura (ex naturali enim ratione homo movetur ad pœnitendum de malis quæ fecit); sed quod hoc vel illo modo

ritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (sess. vi, cap. 14); • hinc patet convenienter fuisse institutum, siquidem Christus, qui est sapientia Patris, omnia perfecit cum mensura, numero et pondere. (3) Jerem. viii, 6.

(4) Matth. iv, 17. (5) Luc. ult., 46.

homo pœnitentiam agat, est ex institutione divina. Unde et Dominus in principio prædicationis suæ indixit hominibus ut non solum pœniterent, sed etiam pœnitentiam agerent, significans determinatos modos actuum qui requiruntur ad hoc sacramentum. Sed id quod pertinet ad officium ministrorum, determinavit cum ¹ dixit Petro: *Tibi dabo claves regni celorum*², etc. Efficaciam autem hujus sacramenti et originem virtutis ejus manifestavit post resurrectionem, cum ³ dixit quod oportet prædicari in nomine ejus pœnitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, præmisso de passione et resurrectione. Ex virtute enim nominis Jesu Christi patientis et resurgentis hoc sacramentum efficaciam habet in remissionem peccatorum. — Et sic patet convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod de jure naturali est quod aliquis pœniteat de malis quæ fecit, quantum ad hoc quod doleat ea fecisse, et doloris remedium quærat per aliquem modum, et quod etiam aliqua signa doloris ostendat; sicut et Ninivitæ fecerunt, ut Jonæ iii legitur; in quibus tamen aliquid fuit adjunctum fidei, quam conceperant ex prædicatione Jonæ, ut scilicet hoc agerent sub spe veniæ consequendæ a Deo, secundum illud quod ibid. vers. 9 legitur: *Quis scit, si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore iræ suæ, et non peribimus?* Sed sicut alia quæ sunt de jure naturali, determinationem acceperunt ex institutione legis divinæ, ut in secunda parte dictum est (12, quæst. xci, art. 4, et quæst. xcvi, art. 2, et quæst. xcix), ita etiam et pœnitentia ⁴.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt juris naturalis, diversimode determinationem accipiunt in veteri et in nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novæ legis. Unde et pœnitentia in veteri lege aliquam determinationem habuit, quantum quidem ad dolorem, ut

(1) Matth. xvi, 19.

(2) Per hæc verba nihil aliud intelligendum est quam promissio; nam Christus non hoc sacramentum instituit nisi post resurrectionem. Dominus, ait concilium Tridentinum, sacramentum pœnitentiæ tunc præcipue instituit cum a mortuis excitatus, insufflavit in discipulos suos, dicens: *Accipite Spiritum sanctum*, etc. (sess. xiv, cap. 1).

(3) Luc. ult., 47.

esset magis in corde quam in exterioribus signis, secundum illud Joel. ii, 13: *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra*; quantum autem ad remedium doloris quærendum, ut aliquo modo ministris Dei peccata sua confiterentur, ad minus in generali. Unde Dominus ⁵ dicit: *Anima, si peccaverit per ignorantiam..., offeret arietem immaculatum de gregibus sacerdoti juxta mensuram æstimationemque peccati; qui orabit pro eo, quia nesciens fecerit, et dimittetur ei*; in hoc enim ipso quod oblationem faciebat aliquis pro peccato suo, quodammodo suum peccatum sacerdoti confitebatur. Et secundum hoc dicitur Proverb. xxviii, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigitur; qui autem confessus fuerit et reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Nondum autem erat instituta potestas clavium ⁶, quæ a passione Christi derivatur; et per consequens nondum erat institutum quod aliquis doleret de peccato, cum proposito subjiciendi se per confessionem et satisfactionem clavibus Ecclesiæ, sub spe consequendæ veniæ virtute passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod si quis recte consideret ea quæ Dominus dixit de necessitate baptismi ⁷, tempore præcesserunt ea quæ dixit ⁸ de necessitate pœnitentiæ; nam id quod dixit Nicodemo de baptismo, fuit ante incarcerationem Joannis, de quo postea subditur quod baptizabat; illud vero quod de pœnitentia dixit ⁹, fuit post incarcerationem Joannis. — Si tamen prius ad pœnitentiam induxisset quam ad baptismum, hoc ideo esset quia etiam ante baptismum requiritur quædam pœnitentia ¹⁰; sicut et Petrus dicit ¹¹: *Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum*.

Ad quartum dicendum, quod Christus non est usus baptismo quem ipse instituit, sed est baptizatus baptismo Joannis, ut supra dictum est (quæst. xxxix, art. 1 et 2). Sed nec etiam active usus est suo ministerio, quia ipse non baptizabat communiter, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. iv, quamvis credendum sit

(4) Scilicet Christus determinavit quo modo sit agenda pœnitentia per eos qui a baptismo in peccata relapsi fuerint. (5) Levit. v. 17.

(6) Quæ requirit confessionem singulorum peccatorum.

(7) Joan. iii. (8) Matth. iv. (9) Matth. iv.

(10) Non quæ sit sacramentum, sed quæ sit solum virtus, ut quæst. xc, art. 4 ex professo dicetur, et sess. vi in conc. Trident., cap. 6 ex professo docetur. (11) Act. ii, 38.

quod discipulos suos baptizaverit ¹, ut Augustinus dicit ad Seleucianum ². Usus autem hujus sacramenti ab eo instituti nullo modo ei compete-
bat, nec quantum ad hoc quod ipse pœniteret, in quo peccatum non fuit, neque quantum ad hoc quod hoc sacramentum aliis præberet, quia ad ostendendam misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento præbebat, ut supra dictum est (art. 5 hujus quæst. ad 3). Sacramentum autem Eucharistiæ et ipse sumpsit, et aliis dedit, tum ad commendandam excellentiam hujus sacramenti, tum quia hoc sacramentum est memoriale suæ passionis, in qua Christus est sacerdos et hostia.

ART. VIII. — UTRUM PŒNITENTIA DEBEAT DURARE USQUE AD FINEM VITÆ.

De his etiam infra, art. 9 ad 1, et Sent. iv, dist. 17, quæst. ii, art. 4, quæst. i et ii.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non debeat durare usque ad finem vitæ. Pœnitentia enim ordinatur ad deletionem peccati. Sed pœnitens statim consequitur remissionem peccatorum, secundum illud Ezech. xviii, vers. 21: *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis quæ operatus est..., vita vivet, et non morietur.* Ergo non oportet ulterius pœnitentiam protendi.

2. Præterea, pœnitentiam agere pertinet ad statum incipientium. Sed homo de hoc statu debet procedere ad statum proficientium, et ulterius ad statum perfectorum. Ergo non debet homo pœnitentiam agere usque ad finem vitæ.

3. Præterea, sicut in aliis sacramentis homo debet servare statuta Ecclesiæ, ita et in hoc sacramento. Sed secundum canones determinata sunt tempora pœnitendi, ut scilicet ille qui hoc vel illud peccatum commiserit, tot annis pœniteat. Ergo videtur quod non sit pœnitentia extendenda usque ad finem vitæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De pœnit. ³: "Quid restat nobis nisi semper dolere in vita? Ubi enim dolor finitur, deficit pœnitentia; si vero pœnitentia finitur, quid relinquitur de venia?"

(1) Ac insuper matrem suam benedictam, et Joannem Baptistam, ut anmadvertit Sylvius.

(2) Epist. 265, al. 108, ante med., et De anima et ejus orig. lib. iii, cap. 9.

(3) Alius auctor, De vera et falsa pœnit., c. 13.

(4) Hinc dicit ipse S. Doctor (art. seq.) quod

CONCLUSIO. — Quanquam interior pœnitentia durare debeat usque ad vitæ finem, exterior tamen non necessario durare debet usque ad vitæ finem, sed usque ad determinatum tempus pro mensura peccati.

Respondeo dicendum quod duplex est pœnitentia, scilicet interior et exterior. Interior quidem pœnitentia est qua quis dolet de peccato commisso, et talis pœnitentia debet durare usque ad finem vitæ; semper enim debet homini displicere quod peccavit; si enim ei placeret peccasse, jam ex hoc ipso peccatum incurreret, et fructum veniæ perderet ⁴. Displacencia autem dolorem causat in eo qui est susceptivus doloris, qualis est homo in hac vita; post hanc vitam autem sancti non sunt susceptivi doloris; unde displicebunt eis peccata præterita sine omni tristitia, secundum illud Isa. lxxv, vers. 16: *Oblivioni traditæ sunt angustia priores.*

Pœnitentia vero exterior est qua quis exteriora signa doloris ostendit, et verbo tenus peccata sua confitetur sacerdoti absolventi, et juxta ejus arbitrium satisfacit; et talis pœnitentia non oportet quod duret usque ad finem vitæ, sed usque ad determinatum tempus secundum mensuram peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod vera pœnitentia non solum removet peccata præterita, sed etiam præservat hominem a peccatis futuris. Quamvis igitur homo in primo instanti veræ pœnitentiæ ⁵ remissionem consequatur præteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare pœnitentiam, ne iterum incidat in peccatum ⁶.

Ad secundum dicendum, quod agere pœnitentiam interiorem simul et exterioriorem, pertinet ad statum incipientium, qui scilicet de novo redeunt a peccato; sed pœnitentia interior habet locum etiam in proficientibus et perfectis, secundum illud Ps. lxxxiii, 7: *Ascensiones in corde suo disposuit, in valle lacrymarum.* Unde et ipse Paulus dicebat ⁷: *Non sum*

debet homo in proposito gerere quod semper sibi præterita peccata displiceant.

(5) Hic agitur de contritione quæ est vera veritate perfectionis, non vero de contritione imperfecta, ut patebit ex dicendis (Suppl. qu. v).

(6) Sciendum est non totum pœnæ reatum auferri simul atque deletur culpa: et propterea etiam hæc ratio agendam esse pœnitentiam.

(7) I. Cor. xv, 9.

dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod illa tempora præfiguntur pœnitentibus quantum ad actionem exterioris pœnitentiæ.

ART. IX. — UTRUM PœNITENTIA POSSIT ESSE CONTINUA.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia non possit esse continua. Dicitur enim Jerem. xxxi, 16: *Quiescat vox tua a ploratu, et oculi tui a lacrymis.* Sed hoc esse non posset, si pœnitentia continuaretur, quæ consistit in ploratu et lacrymis. Ergo pœnitentia non potest continuari.

2. Præterea, de quolibet bono opere debet homo gaudere, secundum illud Ps. xcix, 1: *Servite Domino in lætitia.* Sed agere pœnitentiam est bonum opus. Ergo de hoc ipso debet homo gaudere. Sed non potest homo simul gaudere et tristari, ut patet per Philosophum ¹. Ergo non potest esse quod pœnitens continue tristetur de peccatis præteritis, quod pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non potest esse continua.

3. Præterea, Apostolus ² dicit: *Consolamini*, scilicet pœnitentem, *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur quæ ejusmodi est.* Sed consolatio depellit tristitiam, quæ pertinet ad rationem pœnitentiæ. Ergo pœnitentia non debet esse continua.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de pœnitentia ³: “Dolor in pœnitentia continue custodiatur.”

CONCLUSIO. — Pœnitentiam secundum actum continuam esse impossibile est, secundum habitum vero continua esse debet.

Respondeo dicendum quod pœnitere dicitur dupliciter, secundum actum et secundum habitum. Actu quidem impossibile est quod homo continue pœniteat, quia necesse est quod actus pœnitentis, sive interior, sive exterior, interpoletur ad minus somno et aliis quæ ad necessitatem corporis pertinent. Alio modo dicitur pœnitere secundum habitum, et sic oportet quod homo continue pœniteat, et quantum ad hoc quod homo nunquam aliquid contrarium pœnitentiæ fa-

ciat, per quod habitualis dispositio pœnitentis tollatur, et quantum ad hoc quod debet homo in proposito gerere quod semper sibi præterita peccata displiceant.

Ad primum ergo dicendum, quod ploratus et lacrymæ ad actum exterioris pœnitentiæ pertinent, qui non solum non debet esse continuus, sed nec etiam oportet quod duret usque ad finem vitæ, ut dictum est (art. præc.). Unde et signanter ibi subditur: *Quia est merces operi tuo.* Est autem merces operis pœnitentis plena remissio peccati et quantum ad culpam et quantum ad pœnam; post cujus consecutionem non est necesse quod homo ulterius exteriorem pœnitentiam agat. Per hoc tamen non excluditur continuas pœnitentiæ, qualis dicta est (in corp. et art. præc.).

Ad secundum dicendum, quod de dolore et gaudio dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod sunt passionnes appetitus sensitivi; et sic nullo modo possunt esse simul, eo quod sunt omnino contrariæ, vel ex parte objecti (puta cum sunt de eodem), vel saltem ex parte motus cordis; nam gaudium est cum dilatatione cordis, tristitia vero cum constrictione, et hoc modo loquitur Philosophus ⁴. Alio modo possumus loqui de gaudio et tristitia secundum quod consistunt in simplici actu voluntatis, cui aliquid placet vel displicet; et secundum hoc non possunt habere contrarietatem nisi ex parte objecti, puta cum sunt de eodem et secundum idem; et sic non possunt simul esse gaudium et tristitia, quia non potest simul idem secundum idem placere et displicere. Si vero gaudium et tristitia sic accepta non sint de eodem secundum idem, sed vel de diversis, vel de eodem secundum diversa, sic non est contrarietas gaudii et tristitiæ; unde nihil prohibet hominem simul gaudere et tristari: puta si videamus justum affligi, simul placet nobis ejus justitia, et displicet ejus afflictio. Et hoc modo simul potest alicui displicere quod peccavit, et placere quod hoc ei displicet cum spe veniæ, ita quod ipsa tristitia sit materia gaudii. Unde et Augustinus dicit ⁵: “Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat.” — Si tamen tristitia nullo modo compateretur

(1) Ethic. lib. ix, cap. 4, sub fin.

(2) 11. Cor. ii, 7.

(3) De vera et falsa pœnit., ut supra, cap. 13.

(4) Ethic. lib. ix.

(5) In lib. de pœnitentia, loc. sup. cit.

sibi gaudium, per hoc non tolleretur habitualis continuas pœnitentiæ, sed actualis.

Ad *tertium* dicendum, quod, secundum Philosophum¹, ad virtutem pertinet tenere medium in passionibus. Tristitia autem quæ in appetitu sensitivo pœnitentis consequitur ex displicentia voluntatis, passio quædam est; unde moderanda est secundum virtutem, et ejus superfluitas est vitiosa, quia inducit in desperationem; quod significat Apostolus ibidem dicens: *Ne majori tristitia absorbeatur qui hujusmodi est.* Et sic consolatio de qua ibi Apostolus loquitur, est moderativa tristitiæ, non autem totaliter ablativa.

ART. X. — UTRUM

SACRAMENTUM PœNITENTIÆ DEBEAT ITERARI².

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. iii, et art. 5, quæst. ii, et Hebr. vi.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum pœnitentiæ non debeat iterari. Dicit enim Apostolus³: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt cæleste donum, et participes sunt facti Spiritus sancti, et prolapsi sunt, renovari rursus ad pœnitentiam.* Sed quicumque pœnituerunt, sunt illuminati, et acceperunt donum Spiritus sancti. Ergo quicumque peccat post pœnitentiam, non potest iterato pœnitere.

2. Præterea, Ambrosius dicit⁴: "Reperiuntur qui sæpius agendam pœnitentiam putant, qui luxuriantur in Christo: nam si vere pœnitentiam agerent, iterandam postea non putarent, quia sicut unum est baptisma, ita et unica est pœnitentia." Sed baptismus non iteratur. Ergo nec pœnitentia.

3. Præterea, miracula quibus Dominus infirmitates corporales sanavit, significant sanationes spiritualium infirmitatum, quibus scilicet homines liberantur a peccatis. Sed non legitur quod Dominus aliquem cæcum bis illuminaverit, vel quod aliquem leprosum bis munda-verit, aut aliquem mortuum bis suscitaverit. Ergo videtur quod nec alicui peccatori bis per pœnitentiam veniam largiatur.

4. Præterea, Gregorius dicit⁵: "Pœ-

nitentia est anteacta peccata deflere, et flenda iterum non committere; " et Isidorus dicit⁶: "Irrisor est, et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet." Si ergo aliquis vere pœniteat, non iterum peccabit. Ergo non potest esse quod pœnitentia iteretur.

5. Præterea, sicut baptismus habet efficaciam ex passione Christi, ita et pœnitentia. Sed baptismus non iteratur propter unitatem passionis et mortis Christi. Ergo pari ratione nec pœnitentia iteratur.

6. Præterea, Ambrosius dicit super illud Psal. cxviii: *Deprecatus sum faciem*, etc., quod "facilitas veniæ incentivum præbet delinquendi." Si ergo Deus veniam frequenter præbet per pœnitentiam, videtur quod ipse hominibus præbeat incentivum delinquendi; et sic videretur delectari in peccatis, quod ejus bonitati non congruit. Non ergo potest pœnitentia iterari.

Sed *contra* est quod homo inducitur ad misericordiam exemplo divinæ misericordiæ, secundum illud Lucæ vi, 36: *Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est.* Sed Dominus hanc misericordiam discipulis suis imponit, ut sæpius remittant fratribus contra se peccantibus; unde, sicut dicitur Matth. xviii, vers. 21 Petro quærenti: *Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies?* respondit Jesus: *Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies.* Ergo etiam Deus sæpius per pœnitentiam veniam peccantibus præbet, præsertim cum doceat nos petere⁷: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.*

CONCLUSIO. — Cum charitas semel habita propter arbitrii libertatem amitti possit, et divina misericordia omnem peccatorum magnitudinem et multitudinem superet, manifestum est pœnitentiæ sacramentum sæpenumero repeti posse.

Respondeo dicendum quod circa pœnitentiam quidam erraverunt, dicentes non posse hominem per pœnitentiam secundo consequi veniam peccatorum.

admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confugerint, possint liberari (sess. xiv, cap. 2).

(3) Hebr. vi, 4.

(4) De pœnitentia, lib. ii, cap. 10, a med.

(5) in hom. Quadragesimæ, 34 in Evang., inter med. et fin. (6) De summo bono, lib. ii, cap. 16

(7) Matth. vi, 12.

(1) Ethic. lib. ii, cap. 3, 6, 7 et 9.
(2) De fide est sacramentum pœnitentiæ iterari debere quoties in peccatum pœnitentes relabuntur. Ante hoc tribunal, ait concil. Trid., tanquam nos sisti voluit Christus, et per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab

Quorum quidam, scilicet Novatiani, hoc in tantum extenderunt ut dicerent, post primam pœnitentiam, quæ agitur in baptismo, peccantem non posse per pœnitentiam iterato restitui. Alii vero fuerunt hæretici, ut Augustinus dicit in lib. De pœnit. ¹, qui post baptismum dicebant quidem esse utilem pœnitentiam, non tamen pluries, sed semel tantum. — Videntur autem hujusmodi errores ex duobus processisse: primo quidem ex eo quod errabant circa rationem veræ pœnitentiæ. Cum enim ad veram pœnitentiam charitas requiratur, sine qua non delentur peccata, credebant quod charitas semel habita non posset amitti, et per consequens pœnitentia, si sit vera, nunquam per peccatum tollatur, ut sic sit necesse eam iterari. Sed hoc improbatum est in secunda parte (2 2, quæst. xxiv, art. 11), ubi ostensum est quod charitas semel habita propter libertatem arbitrii potest amitti ², et per consequens post veram pœnitentiam potest aliquis peccare mortaliter. Secundo ex eo quod errabant circa æstimationem gravitatis peccati. Putabant enim adeo grave esse peccatum quod aliquis committit post veniam impetratam, quod non sit possibile ipsum remitti. In quo quidem errabant, et ex parte peccati, quod etiam post remissionem consecutam potest esse et gravius et levius quam fuerit primum peccatum remissum; et multo magis contra infinitatem divinæ misericordiæ, quæ superat omnem numerum et magnitudinem peccatorum, secundum illud Psal. l, 1: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam, et secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam.* Unde reprobatur verbum Cain dicentis ³: *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Et ideo misericordia Dei peccantibus per pœnitentiam veniam præbet absque ullo termino. Unde dicitur II. Paralip. ult. 4: *Immensa et investigabilis misericordia pro-*

(1) Alius auctor, De vera et falsa pœnit. cap. 5, in princ.

(2) De fide est gratiam esse amissibilem, juxta illud concil. Trid.: « Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat nunquam vere fuisse justificatum; anathema sit (sess. v, can. 23). »

(3) Genes. iv, 13.

(4) In orat. Manars. ante lib. III Esdræ.

(5) Hebr. vi, 6.

missionis tuæ super malitiam hominum. — Unde manifestum est quod pœnitentia pluries est iterabilis.

Ad primum ergo dicendum quod quia apud Judæos erant secundum legem quædam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judæorum quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebræis quod *impossibile est eos qui semel sunt illuminati*, scilicet per baptismum, *rursum renovari ad pœnitentiam*, scilicet per baptismum, qui est *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*, ut dicitur Tit. III, vers. 5. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur; unde subditur: *Rursus crucifigentes sibi metipsos Filium Dei* ⁵.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius loquitur de pœnitentia solemniter, quæ in Ecclesia non iteratur ⁶, ut infra dicetur (Suppl. qu. xxviii, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁷, « multos cæcos, et in diverso tempore Dominus illuminavit, et multos debiles confirmavit, ostendens in diversis illis eadem sæpe peccata dimitti, ut quem prius sanavit leprosum, alio tempore illuminaverit ⁸ cæcum. Ideo enim tot salvavit febricitantes, tot languidos, tot claudos, cæcos et aridos, ne desperet de se peccator; ideo non scribitur aliquem nisi semel sanasse, ut quilibet timeat jungi peccato: et medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus opportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum enim est centies infirmum centies curare; qui cæteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret ⁹. »

Ad quartum dicendum, quod pœnitere est anteacta peccata defflere, et flenda non committere, scilicet simul dum flet vel actu, vel proposito. Ille enim est irrisor, et non pœnitens, qui simul dum pœnitet, agit quod pœnitet, vel proponit iterum se facturum quod gessit ¹⁰,

(6) Sive ad terrorem incutiendum, sive ad scandalum vitandum, id certe et salubriter institutum fuerat. (7) Lib. De pœnit., loc. sup. cit.

(8) Al., *illuminet*.

(9) Seu *facere non posset*; hoc enim est practice ignorare, juxta intentum hujus loci.

(10) Unde ad legitimam et sinceram pœnitentiam requiritur ex concil. Trid. *Cessatio a peccato et propositum novæ vitæ, quod voluntatem peccandi excludat.*

vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccat vel actu, vel proposito, non excludit quin prima pœnitentia vera fuerit: nunquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem; sicut enim vere ecurrit qui postea sedet, ita vere pœnituit qui postea peccat¹.

Ad quintum dicendum, quod baptis-
mus habet virtutem ex passione Christi,
sicut quædam spiritualis generatio cum
spirituali morte præcedentis vitæ. *Statu-
tum autem est hominibus semel mori*²,
et semel nasci; et ideo semel tantum
debet homo baptizari. Sed pœnitentia
habet virtutem ex passione Christi sicut
spiritualis medicina, quæ frequenter ite-
rari potest.

Ad sextum dicendum, quod secundum
Augustinum³, "constat Deo multum
dispicere peccata, qui semper præste-
est ea destruere, ne solvatur quod crea-
vit, nec corrumpatur quod amavit,"
scilicet per desperationem.

QUÆSTIO LXXXV.

DE PœNITENTIA

SECUNDUM QUOD EST VIRTUS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pœnitentia secun-
dum quod est virtus; et circa hoc quæruntur
sex: 1. Utrum pœnitentia sit virtus. — 2. Utrum
sit virtus specialis. — 3. Sub qua specie virtutis
contineatur. — 4. De subjecto ejus. — 5. De
causa ipsius. — 6. De ordine ejus ad alias vir-
tutes.

ART. I. — UTRUM PœNITENTIA SIT VIRTUS⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 24, quæst. 1, art. 1,
quæst. 11, et art. 3, quæst. 1 corp. et ad 2, et
quæst. 11 et 14.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur
quod pœnitentia non sit virtus. Pœni-
tentia enim est quoddam sacramentum
aliis sacramentis connumeratum, ut ex
supra dictis patet (qu. præc., art. 1, et
qu. LXV, art. 1). Sed nullum aliud sacra-

(1) Attamen, ut observat Soto, frequens rela-
psus foret indicium quoddam propositum non
fuisse legitimum et firmum.

(2) Hebr. ix, 27.

(3) In lib. De pœnitentia, loc. sup. cit.

(4) Certum est pœnitentiam esse virtutem.
• Fuit enim, ut ait concilium Tridentinum, uni-
versis hominibus qui se mortali aliquo peccato
inquinassent, quovis tempore ad gratiam et ju-
stitiam assequendam necessaria, illis etiam qui
baptismi sacramento ablui petivissent, ut per-

mentum est virtus. Ergo neque pœni-
tentia est virtus.

2. Præterea, secundum Philosophum⁵,
"verecundia non est virtus," tum quia
est passio habens corporalem immuta-
tionem; tum etiam quia non est dispo-
sitiō perfecti, cum sit de turpi actu,
quod non habet locum in homine vir-
tioso. Sed similiter pœnitentia est quæ-
dam passio habens corporalem immu-
tationem, scilicet ploratum, sicut Gre-
gorius dicit⁶, quod "pœnitere est pec-
cata præterita plangere⁷;" est etiam
de turpibus factis, scilicet de peccatis,
quæ non habent locum in homine vir-
tioso. Ergo pœnitentia non est virtus.

3. Præterea, secundum Philosophum⁸,
"nullus est stultus eorum qui sunt se-
cundum virtutem." Sed stultum vide-
tur dolere de commissio præterito, quod
non potest non esse; quod tamen per-
tinet ad pœnitentiam. Ergo pœnitentia
non est virtus.

Sed contra est quod præcepta legis
dantur de actibus virtutum, quia "le-
gislator intendit cives facere virtuo-
sos," ut dicitur⁹. Sed præceptum di-
vinæ legis est de pœnitentia, secundum
illud Matth. iv, 17: *Pœnitentiam agite*, etc.
Ergo pœnitentia est virtus.

CONCLUSIO. — Pœnitentia quæ est
in appetitu sensitivo, passio potius quam
virtus est: pœnitentia vero quæ est in
voluntate, virtus vel ejus actus est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex
dictis patet (in arg. 2, et quæst. præc.,
art. 10 ad 4), pœnitere est de aliquo prius
a se facto dolere¹⁰. Dictum est autem
supra (quæst. præc., art. 9), quod dolor
vel tristitia dupliciter dicitur: uno modo
secundum quod est passio quædam ap-
petitus sensitivi, et quantum ad hoc
pœnitentia non est virtus, sed passio;
alio modo secundum quod consistit in
voluntate, et hoc modo est cum quadam
electione: quæ quidem, si sit recta, ne-
cesse est quod sit actus virtutis. Dicitur
enim in lib. 11 Ethic.¹¹, quod virtus est

versitate rejecta et eliminata, tantam Del offen-
sionem cum peccati odio et plo animi dolore
detestarentur. Unde Propheta ait: *Convertimini
et agite pœnitentiam* (sess. xiv, cap. 1).

(5) Ethic. lib. iv, cap. ult.

(6) Hom. xxxiv in Evang., inter med. et fin.

(7) Vel perpetrata mala plangere.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 3, circa princ.

(9) Ethic. lib. 11, cap. 1, ante med.

(10) Id enim ipso pœnitendi nomine designatur.

(11) Cap. 6.

habitus electivus secundum rationem rectam. Pertinet autem ad rationem rectam ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine quo dolendum est; quod quidem observatur in poenitentia de qua nunc loquimur; nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis præteritis cum intentione removendi ea ¹. Unde manifestum est quod poenitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. præc., art. 1 ad 1, et art. 2 et 3), in sacramento poenitentiae materialiter se habent actus humani; quod non contingit in baptismo vel confirmatione. Et ideo cum virtus sit principium alicujus actus, potius poenitentia est virtus vel cum virtute, quam baptismus seu confirmatio.

Ad *secundum* dicendum, quod poenitentia, secundum quod est passio, non est virtus, ut dictum est (in corp. art.), sic autem habet corporalem transmutationem adjunctam: est tamen virtus, secundum quod habet ex parte voluntatis electionem rectam, quod tamen magis potest dici de poenitentia quam de verecundia: nam verecundia respicit turpe factum ut præsens, pro quo timet confundi; poenitentia vero ut præteritum. Est autem contra perfectionem virtutis, quod aliquis in præsentem habeat turpe factum, de quo oporteat eum verecundari; non est autem contra perfectionem virtutis quod aliquis prius commiserit turpia facta, de quibus oporteat eum poenitere, cum ex vitioso fiat aliquis virtuosus.

Ad *tertium* dicendum, quod dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens; sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti præteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae; et hoc non est stultum.

ART. II. — UTRUM POENITENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS ².

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. II, III et IV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit specialis virtus. Ejusdem enim rationis videtur esse gaudere de bonis prius actis, et dolere de malis perpetratis. Sed gaudium de bono prius facto non est specialis virtus, sed est quidam affectus laudabilis ex charitate proveniens, ut patet per Augustinum ³. Unde et Apostolus ⁴ dicit quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*. Ergo pari ratione nec poenitentia, quæ est dolor de peccatis præteritis, est specialis virtus; sed est quidam affectus ex charitate proveniens.

2. Præterea, quælibet virtus specialis habet materiam specialem, quia habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed poenitentia non habet materiam specialem; sunt enim ejus materia peccata præterita circa quamcumque materiam. Ergo poenitentia non est specialis virtus.

3. Præterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omnia peccata. Ergo contrariatur omnibus peccatis. Non ergo est specialis virtus.

Sed *contra* est quod de ea datur speciale legis præceptum, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 5 et 7).

CONCLUSIO. — Poenitentia est quædam specialis virtus, qua homo operatur ad præteriti peccati destructionem et detestationem.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est (12, qu. LIV, art. 1 ad 1, et art. 2), species habituum distinguuntur secundum species actuum; et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati præteriti, inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere quod poenitentia est specialis virtus ⁵.

qui docet eam esse quid unum et idem cum timore filiali.

(3) De civ. Dei, lib. XIV, implic. cap. 7, 8 et 9.

(4) I. Cor. XIII, 6.

(5) Juxta mentem D. Thomæ defini potest.

(1) Ex his patet quod, juxta mentem D. Thomæ, poenitentia non sit tantum vita nova, ut voluerunt lutherani, sed quod dolorem, detestationem et peccatorum præteritorum expiationem implicet.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, contra Alensem qui voluit poenitentiam esse virtutem generalem ex aggregatione multarum virtutum conflata; contra Cajetanum qui eam a religionis virtute non distinguit; contra Contensonem

Ad *primum* ergo dicendum, quod a charitate derivatur aliquis actus dupliciter: uno modo sicut ab ea elicited, et talis actus virtuosus non requirit aliam virtutem præter charitatem, sicut diligere bonum, gaudere de eo, et tristari de opposito; alio modo aliquis actus a charitate procedit, quasi a charitate imperatus; et sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus a charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere. Si ergo in actu pœnitentis consideretur sola displicentia peccati præteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis præteritis; sed intentio operandi ad deletionem peccati præteriti requirit specialem virtutem sub charitate ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia habet quidem realiter generalem materiam, inquantum respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum scilicet sunt emendabilia per actum hominis cooperantis Deo ad suam justificationem.

Ad *tertium* dicendum, quod quælibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto; sed pœnitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante. Unde non sequitur quod sit virtus generalis.

ART. III. — UTRUM VIRTUS PœNITENTIÆ SIT SPECIES JUSTITIÆ.

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 1. quæst. iv ad 4, et quæst. v, et dist. 15, qu. 1, art. 1, quæst. iii ad 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod virtus pœnitentiæ non sit species justitiæ. Justitia enim non est virtus theologica, sed moralis, ut in secunda parte patet (1 2, qu. lxxii, art. 3). Pœnitentia autem videtur esse virtus theologica, quia habet Deum pro objecto: satisfacit enim Deo, cui etiam reconciliat peccatorem. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

2. Præterea, justitia, cum sit virtus

• Habitus quo pœnitens promptus redditur ad dolendum de peccato commisso, inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito.

(1) Ideo datur præceptum speciale de pœnitentia, siquidem dicitur (Matth. iii): *Pœnitentiam agite*.

moralis, consistit in medio. Sed pœnitentia non consistit in medio, sed in quodam excessu, secundum illud Jeremiæ vi, 26: *Luctum unigeniti fac tibi planctum amarum*. Ergo pœnitentia non est species justitiæ.

3. Præterea, duæ sunt species justitiæ, ut dicitur ², scilicet " distributiva et commutativa. „ Sed sub neutra videtur pœnitentia contineri. Ergo videtur quod pœnitentia non sit species justitiæ.

4. Præterea, super illud Luc. vi: *Beati qui nunc fletis*, dicit Glossa ³: " Ecce prudentia, qua ostenditur quam hæc terrena sint misera, et quam beata cælestia. „ Sed flere est actus pœnitentiæ. Ergo pœnitentia magis est species prudentiæ quam justitiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De pœnitentia ⁴: " Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse. „ Sed vindictam facere pertinet ad justitiam; unde Tullius in sua Rhetorica ⁵ ponit vindictivam unam speciem justitiæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit species justitiæ.

CONCLUSIO. — Virtus pœnitentiæ species est justitiæ commutativæ, non quidem simpliciter dictæ, quæ inter æquales est, sed ejus quæ secundum quid justitia appellatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 2), pœnitentia non habet quod sit virtus specialis ex hoc solo quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret charitas; sed ex eo quod pœnitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei cum emendationis proposito. Emendatio autem offensæ contra aliquem commissæ non fit per solam cessationem offensæ ⁶; sed exigitur ulterius quædam recompensatio, quæ habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio; nisi quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit, utpote cum satisfacit; retributio autem est ex parte ejus in quem est offensa commissæ. Utrumque autem ad materiam justitiæ pertinet, quia utrumque est commutatio quædam. Unde manife-

(2) Ethic. lib. v, cap. 4. (3) Ord. Bedæ.

(4) Alius auctor, De vera et falsa pœnit. cap. 8, a med. et cap. 19.

(5) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(6) Juxta doctrinam concilii Tridentini jam antea laudatam.

stum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est pars justitiæ ¹. — Sciendum tamen est quod secundum Philosophum ², dupliciter dicitur justum, scilicet simpliciter et secundum quid. Simpliciter quidem justum est inter æquales, eo quod justitia est æqualitas quædam, quod ipse vocat justum politicum vel civile, eo quod omnes cives æquales sunt, quantum ad hoc quod immediate sunt sub principe, sicut liberi existentes. Justum autem secundum quid dicitur quod est inter illos quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale justum consideratur in pœnitentia. Unde pœnitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito, sicut servus ad dominum, secundum illud Psal. cxxii, 2: *Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*; et sicut filius ad patrem, secundum illud Luc. v, vers. 21: *Pater, peccavi in cælum et coram te*; et sicut uxor ad virum, secundum illud Jerem. iii, 1: *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ³ dicitur, justitia est virtus ad alterum; ille autem ad quem est justitia, non dicitur esse materia justitiæ, sed magis res quæ distribuuntur vel commutantur. Unde et materia pœnitentiæ non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offenditur vel placatur; sed Deus se habet sicut ille ad quem est justitia. Ex quo patet quod pœnitentia non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto vel materia ⁴.

Ad secundum dicendum, quod medium justitiæ est æqualitas, quæ constituitur inter illos inter quos est justitia, ut dicitur ⁵. In quibusdam autem non potest perfecta æqualitas constitui propter alterius excellentiam, sicut inter patrem et filium, aut inter Deum et hominem, ut Philosophus dicit ⁶; unde in talibus ille qui est deficiens, debet facere quid-

quid potest. Nec tamen hoc erit sufficiens simpliciter, sed solum secundum acceptationem superioris; et hoc significatur per excessum, qui attribuitur pœnitentiæ ⁷.

Ad tertium dicendum, quod sicut est commutatio quædam in beneficiis, cum scilicet aliquis pro beneficio recepto gratiam rependit, ita etiam est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitatus puniatur, quod pertinet ad vindictivam justitiæ; vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad pœnitentiam; quæ respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam iudicis. Unde manifestum est quod utraque sub justitia commutativa continetur.

Ad quartum dicendum, quod pœnitentia, licet sit directe species justitiæ, comprehendit tamen quodammodo ea quæ pertinent ad omnes virtutes; in quantum enim est justitia quædam hominis ad Deum, oportet quod participet ea quæ sunt virtutum theologiarum, quæ habent Deum pro objecto. Unde pœnitentia est cum fide passionis Christi, per quam justificamur a peccatis, et cum spe veniæ, et cum odio vitiatorum, quod pertinet ad charitatem. In quantum vero est virtus moralis, participat aliquid prudentiæ, quæ est directiva omnium moralium virtutum; sed ex ipsa ratione justitiæ non solum habet id quod justitiæ est, sed etiam ea quæ sunt temperantiæ et fortitudinis, in quantum scilicet ea quæ delectationem causant ad temperantiam pertinentem, vel terrorem incutiunt, quem fortitudo moderatur, in communionem justitiæ veniunt. Et secundum hoc ad justitiam pertinet et abstinere a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam, et sustinere dura, quod pertinet ad fortitudinem.

ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS

SIT PROPRIE SUBJECTUM PœNITENTIÆ ⁸.

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. iv, art. 3, quæst. iii per tot. et quæst. iv corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum pœnitentiæ non sit

(1) Scilicet potentialis, siquidem ad eam reducitur, ut imperfectum ad perfectum. Partes enim potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis (Cf. 2 2, quæst. xlviii). (2) Ethic. lib. v, cap. 6.

(3) Ethic. lib. v, cap. 1, vers. fin.

(4) Illa est vero virtus moralis.

(5) Ethic. lib. v, cap. 1 et 5.

(6) Ethic. lib. viii, cap. ult.

(7) In pœnitentia medium consistit in eo quod de omnibus peccatis tristatur et dolet, compensationemque intendit secundum dictamen rectæ rationis et secundum quod est sibi possibile.

(8) Affirmative respondet S. Doctor in eo

proprie voluntas. Pœnitentia enim est tristitiæ species. Sed tristitia est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo pœnitentia est in concupiscibili.

2. Præterea, pœnitentia est vindicta quædam, sicut Augustinus dicit in lib. De pœnitentia¹. Sed vindicta videtur ad irascibilem pertinere, quia ira est appetitus vindictæ. Ergo videtur quod pœnitentia sit in irascibili.

3. Præterea, præteritum est proprium objectum memoriæ, secundum Philosophum². Sed pœnitentia est de præterito, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 2 et ad 3). Ergo pœnitentia est in memoria sicut in subjecto.

4. Præterea, nihil agit ubi non est. Sed pœnitentia excludit peccatum ab omnibus viribus animæ. Ergo pœnitentia est in qualibet vi animæ, et non in voluntate tantum.

Sed *contra*, pœnitentia est sacrificium quoddam, secundum illud Psal. l, 19: *Sacrificium Deo spiritus contritulus*. Sed offerre sacrificium est actus voluntatis, secundum illud Psal. lxxxiii: *Voluntarie sacrificabo tibi*. Ergo pœnitentia est in voluntate.

CONCLUSIO. — Pœnitentia, cum sit quædam species justitiæ, in voluntate est ut in subjecto, cujus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est.

Respondeo dicendum quod de pœnitentia dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod est passio quædam, et sic, cum sit species tristitiæ, est in concupiscibili sicut in subjecto; alio modo secundum quod est virtus, et sic, sicut dictum est (art. præc.), est species justitiæ. Justitia autem, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. lvi, art. 6), habet pro subjecto appetitum rationis, qui est voluntas. Unde manifestum est quod pœnitentia, secundum quod est virtus, est in voluntate sicut in subjecto, et proprius ejus actus est propositum emendandi illud quod contra Deum commissum est³.

sensu quod dolor qui in pœnitente necessarius est, debeat esse in appetitu rationali, sed non necessario in sensitivo.

(1) Loc. cit., art. præc.

(2) In lib. De memoria, cap. 1, a princ.

(3) Ex his colliges, ait Billuart, dolorem in pœnitente non debere esse in appetitu sensitivo, quamvis ille quandoque jungatur dolori rationali, et bonus sit, attamen non est ipsa

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est passio.

Ad *secundum* dicendum, quod vindictam appetere ex passione de alio, pertinet ad irascibilem; sed appetere vel facere vindictam ex ratione de se vel de alio, pertinet ad voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quod memoria est vis apprehensiva præteriti. Pœnitentia autem non pertinet ad vim apprehensivam, sed ad appetitivam, quæ præsupponit actum apprehensivæ. Unde pœnitentia non est in memoria, sed præsupponit eam.

Ad *quartum* dicendum, quod voluntas, sicut in prima parte habitum est (qu. lxxxii, art. 4, et 1 2, qu. ix, art. 1), movet omnes alias potentias animæ; et ideo non est inconveniens, si potentia in voluntate existens aliquid in singulis potentiis animæ operetur.

ART. V. — UTRUM PRINCIPIUM PŒNITENTIÆ SIT EX TIMORE⁴.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 per tot. et quæst. 11 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod principium pœnitentiæ non sit ex timore. Pœnitentia enim incipit in displicentia peccatorum. Sed hoc pertinet ad charitatem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo pœnitentia magis oritur ex amore quam ex timore.

2. Præterea, ad pœnitentiam homines provocantur per expectationem regni cælestis, secundum illud Matth. iii, 2, et cap. iv, 17: *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum*. Sed regnum cælorum est objectum spei. Ergo pœnitentia magis procedit ex spe quam ex timore.

3. Præterea, timor est quidam actus interior hominis. Pœnitentia autem non videtur in nobis esse ex opere hominis, sed ex opere Dei, secundum illud Jerem. xxxi, 19: *Postquam convertisti me, egi pœnitentiam*. Ergo pœnitentia non procedit ex timore.

pœnitentia, sed tantum hujus virtutis comes aut indicium.

(4) Hoc anathemate concilium Tridentinum percussit Lutherum qui timorem gehennæ, ut aliquid nocivum, repudiabat (sess. vi, can. 8): • Si quis dixerit gehennæ metum per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere; anathema sit. •

Sed *contra* est quod Isa. xxvi, 17 dicitur: *Sicut quæ concepit, cum appropinquaret ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus*, scilicet per pœnitentiam; et postea subditur secundum aliam litteram ¹: *A timore tuo, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum salutis* ², id est, pœnitentiæ salutaris, ut per præmissa patet. Ergo pœnitentia procedit ex timore.

CONCLUSIO. — Actus pœnitentiæ a servili timore incipit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato, a timore vero filiali sicut ab immediato et proximo principio.

Respondeo dicendum quod de pœnitentia loqui possumus dupliciter: uno modo quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur: quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult., 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*; secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi; quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non jam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert ³. — Sic igitur patet quod actus pœnitentiæ a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinato; a timore autem filiali sicut ab immediato et proprio principio.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum prius incipit homini displicere, maxime peccatori, propter supplicia quæ

respicit timor servilis, quam propter Dei offensam vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.

Ad secundum dicendum, quod in regno cælorum appropinquante intelligitur adventus regis, non solum præmiantis, sed etiam punientis. Unde et ⁴ Joannes Baptista dicebat: *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?*

Ad tertium dicendum, quod ipse etiam motus timoris ⁵ procedit ex actu Dei convertentis cor; unde dicitur Deut. v, vers. 29: *Quis det eos talem habere mentem ut timeant me?* Et ideo per hoc quod pœnitentia a timore procedit, non excluditur quin procedat ex actu Dei convertentis cor.

ART. VI. — UTRUM PŒNITENTIA SIT PRIMA VIRTUTUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. vi, et art. 2, quæst. ii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentia sit prima virtutum, quia super illud Matth. iii: *Pœnitentiam agite*, dicit Glossa ord.: "Prima virtus est per pœnitentiam perimere veterem hominem, et vitia odisse."

2. Præterea, recedere a termino prius esse videtur quam accedere ad terminum. Sed omnes aliæ virtutes pertinere videntur ad accessum ad terminum, quia per omnes ordinatur homo ad bonum agendum; pœnitentia autem videtur ordinari ad recessum a malo. Ergo pœnitentia videtur esse prior omnibus aliis virtutibus.

3. Præterea, ante pœnitentiam est peccatum in anima. Sed simul cum peccato nulla virtus animæ inest. Ergo nulla virtus est ante pœnitentiam, sed ipsa videtur esse prima, quæ aliis aditum aperit, excludendo peccatum.

Sed *contra* est quod pœnitentia procedit ex fide, spe et charitate ⁶, sicut jam dictum est (art. præc., et art. 2 hujus

(1) LXX Interpr.

(2) Vulgata: *Sic facti sumus a facie tua, Domine, concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum: salutes non fecimus in terra*, etc.

(3) Licet hi gradus, ait Billuart, non semper interveniant expresse et eo ordine, semper tamen saltem virtute habentur, ita ut nulla sit vera pœnitentia quæ non habeat saltem virtualiter fidem, timorem, spem, dilectionem Dei super omnia. Hos gradus a D. Thoma mutuatos expressit concil. Trid. (sess. vi, cap. 6).

(4) Matth. iii, 7.

(5) Hinc concilium Tridentinum (sess. xiv, cap. 4): "Timor non solum non facit hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei est et Spiritus sancti impulsus, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat."

(6) Ex fide quidem qua peccatorum remissionem in Ecclesia fieri credit; ex spe, sicut explicatum est articulo super. et concil. Tridentin. (sess. xiii, cap. 4); ex charitate vel perfecta vel inchoata, ut ex eodem concilio colligi potest (sess. vi, cap. 6). Et addi potest ex timore, ut et ibidem explicatur (sess. xiv, cap. 4), et jam præmissum est.

quæst.). Non ergo est pœnitentia prima virtutum.

CONCLUSIO.—Virtus pœnitentiæ non est simpliciter prima virtutum ordine temporis, vel naturæ, sed secundum quid ordine temporis tantum, nimirum quoad ejus actum qui in justificatione impii primi occurrit.

Respondeo dicendum quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint connexæ, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXV, art. 1), omnes simul incipiunt esse in anima; sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturæ, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis præsupponit actum alterius virtutis. — Secundum hoc igitur dicendum est quod actus quidam laudabiles etiam tempore præcedere possunt actum et habitum pœnitentiæ, sicut actus fidei et spei informium¹, et actus timoris servilis; actus autem et habitus charitatis simul sunt tempore cum actu et habitu pœnitentiæ, et cum habitibus aliarum virtutum. Nam, sicut in secunda parte habitum est (1 2, qu. cxiii, art. 3 et 4), in justificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per charitatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Horum tamen duorum actuum primus naturaliter præcedit secundum; nam actus virtutis pœnitentiæ est contra peccatum ex amore Dei; unde primus actus est ratio et causa secundi. — Sic igitur pœnitentia non est simpliciter prima virtutum nec ordine temporis, nec ordine naturæ, quia secundum ordinem naturæ simpliciter præcedunt ipsam virtutes theologice; sed quantum ad aliquid est prima, inter cæteras virtutes ordine temporis, quantum ad ejus actum, qui primus occurrit in justificatione impii; sed ordine naturæ videntur esse aliæ virtutes priores, sicut quod est per se, est prius eo quod est per accidens; nam aliæ virtutes per se videntur esse necessariae ad bonum hominis; pœnitentia autem, supposito quodam, scilicet peccato præexistenti, sicut etiam dictum est (qu. LXV, art. 2, in corp. et ad 4) circa ordinem

sacramenti pœnitentiæ ad alia sacramenta prædicta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad hoc quod actus pœnitentiæ primus est tempore inter actus aliarum virtutum moralium.

Ad *secundum* dicendum, quod in motibus successivis recedere a termino est prius tempore quam pervenire ad terminum, et prius natura quantum est ex parte subjecti, sive secundum ordinem causæ materialis; sed secundum ordinem causæ agentis et finalis prius est pervenire ad terminum: hoc enim est quod primo agens intendit², et hic ordo præcipue attenditur in actibus animæ, ut dicitur in lib. II Physic.

Ad *tertium* dicendum, quod pœnitentia aperit aditum virtutibus, expellendo peccatum per virtutem fidei, spei et charitatis, quæ sunt naturaliter priores; ita tamen aperit eis aditum quod ipsæ simul intrant cum ipsa; nam in justificatione impii simul cum motu liberi arbitrii in Deum et in peccatum, est remissio culpæ et infusio gratiæ, cum qua simul infunduntur omnes virtutes, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. LXV, art. 3).

QUESTIO LXXXVI.

DE EFFECTU PœNITENTIÆ QUOAD MOR- TALIUM PECCATORUM REMISSIONEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu pœnitentiæ; et primo quantum ad remissionem peccatorum mortalium; secundo quantum ad remissionem peccatorum venialium; tertio quantum ad redditum peccatorum dimissorum; quarto quantum ad restitutionem virtutum. Circa primum queruntur sex: 1. Utrum omnia peccata mortalia per pœnitentiam auferantur. — 2. Utrum possint sine pœnitentia tolli. — 3. Utrum unum possit remitti sine alio. — 4. Utrum pœnitentia auferat culpam, remanente reatu. — 5. Utrum remaneant reliquiæ peccatorum. — 6. Utrum auferre peccatum sit effectus pœnitentiæ, in quantum est virtus, aut in quantum est sacramentum.

ART. I. — UTRUM PER PœNITENTIAM OMNIA PECCATA REMOVEANTUR³.

De his etiam infra, qu. LXXXVII, art. 1, et Sent. IV, dist. 14, quæst. II, art. 1, quæst. I, et dist. 16, quæst. I, art. 2, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 156, et Opusc. II, cap. 146.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

(2) Juxta illud axioma: *Finis est prior in intentione, posterior autem in executione.*

(3) De fide est contra Novatianos et Montani-

(1) Informium, id est, quæ charitate non perficiuntur.

quod per pœnitentiam non omnia peccata removeantur. Dicit enim Apostolus ¹ quod *Esau non invenit pœnitentiæ locum, quanquam cum lacrymis inquisisset eam*; Glossa interl., id ost, "non invenit locum veniæ et benedictionis per pœnitentiam"; et II. Machab. ix, 13 dicitur de Antiocho: *Orabat scelestus Deum* ², a quo non erat misericordiam consecuturus. Non ergo videtur quod per pœnitentiam omnia peccata tollantur.

2. Præterea, Augustinus dicit ³, quod "tanta labes est illius peccati, scilicet cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam invidiæ facibus agitur, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et annuntiare cogatur. "Non ergo omne peccatum potest per pœnitentiam tolli.

3. Præterea, Dominus dicit ⁴: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro* ⁵. Non ergo omne peccatum remitti potest per pœnitentiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. cap. xviii, 22: *Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor amplius.*

CONCLUSIO. — Libertas humani arbitrii et divinæ gratiæ efficacitas ostendunt nullum esse peccatum in hac vita, quod per veram pœnitentiam deleri non possit.

Respondeo dicendum quod hoc quod aliquod peccatum per pœnitentiam tolli non possit, potest contingere dupliciter; uno modo quia aliquis de peccato pœnitero non posset; alio modo quia pœnitentia non posset delere peccatum: primo quidem modo non possunt per pœnitentiam deleri peccata dæmonum, et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, inquantum est culpa, sed solum displicet eis pœna quam patiuntur; ra-

tione cujus aliquam pœnitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. v, 3: *Pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes.* Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione. Tale autem non potest esse aliquod peccatum hominis viatoris, cujus liberum arbitrium flexibile est ad bonum et ad malum. Unde dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit, erroneum est, primo quidem quia per hoc tolleretur libertas arbitrii; secundo quia per hoc derogaretur virtuti gratiæ, per quam moveri potest cor cujuscumque peccatoris ad pœnitendum, secundum illud Proverb. xxi, 1: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud.* — Quod autem secundo modo non possit per veram pœnitentiam aliquod peccatum remitti, est etiam erroneum; primo quidem quia repugnat divinæ misericordiæ, de qua dicitur Joel. ii, 13 quod *benignus, et misericors est, et patiens, et multa misericordiæ, et præstabilis super malitia*; vinceretur enim quodammodo Deus ab homine, si homo peccatum vellet deleri, quod Deus delere non vellet. Secundo quia hoc derogaret virtuti passionis Christi, per quam pœnitentia operatur, sicut et cætera sacramenta, cum scriptum sit ⁶: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum nostris, sed etiam totius mundi.* — Unde simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per pœnitentiam veram deleri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau non vere pœnituit, quod patet ex hoc quod dixit ⁷: *Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum*; similiter etiam nec Antiochus vere pœnituit; dolebat enim de culpa præterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur ⁸.

Ad secundum dicendum, quod illud ver-

tas omnia peccata per veram pœnitentiam posse remitti. • Si post susceptionem baptismi, ait concilium Lateranense, quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram pœnitentiam semper reparari potest. •

(1) Hebr. xii, 17.

(2) Vulgata, *Dominum*, et mox, *esset*.

(3) De serm. Domini in monte, lib. i, cap. 22, a princ. (4) Matth. xii, 32.

(5) Sicut subintelligi debet ex adjunctis, cum præmittatur ibi, vers. 32: *Quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui au-*

tem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur, etc. Quod sic Marci iii, 28 exprimitur: *Omnia dimittuntur filiis hominum peccata et blasphemie quibus blasphemaverint; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti.*

(6) I. Joan. ii, 2.

(7) Genes. xxvii, 41.

(8) Id significat quod dicitur: *Orabat hic scelestus*, quodque postea vocatur homicida et blasphemus; itemque quod non proposuit Judæos eorum libertati restituere.

bum Augustini sic intelligendum est: *Tanta est labes illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit*, scilicet de facili; secundum quod dicitur ille non posse sanari qui non potest de facili sanari; potest tamen hoc fieri per divinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdum *in profundum maris convertit*, ut dicitur Psal. LXVII.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum, vel blasphemia contra Spiritum sanctum est finalis impœnitentia, ut Augustinus dicit ¹, quæ penitus irremissibilis est, quia post finem hujus vitæ non est remissio peccatorum; vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus sancti peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus sancti dicitur non remitti, scilicet de facili; vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis; vel quia pro tali peccato punitur aliquis et in hoc sæculo et in futuro, ut in secunda parte expositum est (2 2, quæst. XIV).

ART. II. — UTRUM SINE PœNITENTIA PECCATUM REMITTI POSSIT ².

De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LXXXVII, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 14, qu. II, art. 5, et dist. 16, qu. I, art. 2, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sine pœnitentia peccatum remitti possit. Non enim est minor virtus Dei circa adultos quam circa pueros. Sed pueris peccata dimittit sine pœnitentia. Ergo etiam ad adultis.

2. Præterea, Deus virtutem suam sacramentis non alligavit. Sed pœnitentia est quoddam sacramentum. Ergo virtute divina possunt peccata sine pœnitentia dimitti.

3. Præterea, major est misericordia Dei quam misericordia hominis. Sed homo interdum remittit offensam suam homini etiam non pœnitenti; unde et ipse Dominus mandat ³: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos*. Ergo multo magis Deus dimittit offensam suam hominibus non pœnitentibus.

Sed contra est quod Dominus dicit ⁴: *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo quod fecit, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Et sic e contrario videtur quod si homo pœnitentiam non agat, Deus ei non remittat offensam.

CONCLUSIO. — Nullum actuale peccatum sine pœnitentiæ virtute potest in hac vita remitti.

Respondeo dicendum quod impossibile est peccatum actuale mortale sine pœnitentia remitti, loquendo de pœnitentia quæ est virtus. Cum enim peccatum sit Dei offensa, eo modo Deus peccatum remittit, quo remittit offensam in se commissam. Offensa autem directe opponitur gratiæ; ex hoc enim dicitur aliquis alteri esse offensus quod repellit eum a gratia sua. Sicut autem habitum est in secunda parte (1 2, qu. cx, art. 1), hoc interest inter gratiam Dei et gratiam hominis, quod gratia hominis non causat, sed præsupponit bonitatem veram vel apparentem in homine grato; sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato, eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine *gratiæ* intelligitur ⁵, est causa omnis boni creati. Unde potest contingere quod homo remittat offensam, qua offensus est alicui, absque aliqua immutatione voluntatis ejus; non autem contingere potest quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis ejus. Offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc quod voluntas hominis est aversa a Deo per conversionem ad aliquod bonum commutabile. Unde requiritur ad remissionem divinæ offensæ quod voluntas hominis sic immutetur ut convertatur ad Deum cum detestatione conversionis prædictæ, et proposito emendandi; quod pertinet ad rationem pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Et ideo impossibile est ⁶ quod peccatum alicui remittatur sine pœnitentia, secundum quod est virtus. — Sacramentum autem pœnitentiæ, sicut supra dictum est (quæ-

(3) Matth. v, 44.

(4) Jerem. xviii, 8.

(1) Lib. De verbis Domini, serm. xi, c. 12 et 13.
(2) De fide est pœnitentiam esse necessariam ad remissionem peccati tum medii, tum præcepti necessitate; quod patet ex concil. Trident. (sess. xiv, cap. 1), ubi sic dicitur: « Fuit quidem pœnitentia universis hominibus, qui se mortali peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent. »

(5) Juxta triplicem illam acceptionem hujus nominis quæ notata est suo loco (1 2, quæst. cx, art. 1), et quidem primo ut gratia intelligatur dilectio, qua Deus creaturæ vult bonum.

(6) Sunt theologi qui volunt id fieri posse per potentiam ipsam Dei extraordinariam et absolutam, sed huic doctrinæ mens B. Thomæ adversari videtur (Cf. quæst. I De potent., art. 4).

st. LXXXIV, art. 3), perficitur per officium sacerdotis ligantis et solventis, sine quo potest Deus peccatum remittere, sicut remisit Christus mulieri adulteræ, ut legitur Joan. viii, et peccatrici, ut legitur Luc. vii, quibus tamen non remisit peccata sine virtute pœnitentiæ: nam, sicut Gregorius dicit¹, "per gratiam traxit intus, scilicet ad pœnitentiam, quam per misericordiam susceperat foris."

Ad *primum* ergo dicendum, quod in pueris non est nisi peccatum originale, quod non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturæ, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. LXXXII, art. 1); et ideo remittitur eis peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiæ et virtutum, non autem cum actuali. Sed adulto, in quo sunt actualia peccata, quæ consistunt in deordinatione actuali voluntatis, non remittuntur peccata, etiam in baptismo, sine actuali immutatione voluntatis, quod fit per pœnitentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de pœnitentia, secundum quod est sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod misericordia Dei est majoris virtutis quam misericordia hominis in hoc quod immutat voluntatem hominis ad pœnitendum, quod misericordia hominis facere non potest.

ART. III. — UTRUM POSSIT PER PœNITENTIAM UNUM PECCATUM SINE ALIO REMITTI.

De his etiam 1 2, quæst. LXXIII, art. 1, et Sent. iii, dist. 36, art. 5, et iv, dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 1 corp. et dist. 16, q. ii, art. 1, q. ii corp. et dist. 18, quæst. 1, art. 5, quæst. iii ad 1.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti. Dicitur enim Amos iv, 7: *Plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui; pars una compluta est, et pars super quam non plui, aruit.* Quod exponens Gregorius², dicit: "Cum ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur et ex parte arida manet, quia sunt qui cum quædam vitia rescant, in aliis graviter perdurant." Ergo potest unum peccatum per pœnitentiam dimitti sine alio.

(1) Hom. xxxiii in Evang., parum a princ.

(2) Super Ezech. hom. x, circa med.

2. Præterea, Ambrosius, super psalm. *Beati immaculati in via*, post explicationem versus, *Exitus aquarum*, etc., dicit quod "prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda per punitionem; ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat." Potest ergo aliquis relevari ab aliquo peccato, manente peccato infidelitatis.

3. Præterea, eorum quæ non necesse est esse simul, unum potest auferri sine alio. Sed peccata, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXXIII, art. 1), non sunt connexa; et ita unum eorum potest esse sine alio. Ergo etiam unum eorum potest remitti sine alio per pœnitentiam.

4. Præterea, peccata sunt debita, quæ nobis relaxari petimus, dum dicimus in oratione dominica: *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Sed homo quandoque dimittit unum debitum sine alio. Ergo etiam Deus per pœnitentiam dimittit unum peccatum sine alio.

5. Præterea, per dilectionem Dei relaxantur hominibus peccata, secundum illud Jerem. xxxi: *In charitate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.* Sed nihil prohibet quin Deus diligat hominem quantum ad unum, et sit ei offerus quantum ad aliud; sicut peccatorem diligit quantum ad naturam, odit autem quantum ad culpam. Ergo videtur possibile quod Deus per pœnitentiam remittat unum peccatum sine alio.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De pœnitentia³: "Sunt plures quos pœnitet peccasse, sed non omnino, reservantes sibi quædam in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum a dæmonio liberasse, per hoc docens nos nunquam nisi de omnibus sanari."

CONCLUSIO. — Cum nullum peccatum mortale sine gratia ac pœnitentia remitti possit, omne vero peccatum mortale gratiæ et pœnitentiæ repugnet, fieri non potest ut per virtutem pœnitentiæ peccatum unum sine alio remittatur.

Respondeo dicendum quod impossibile est per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti; primo quidem quia peccatum remittitur, inquantum tollitur Dei offensa per gratiam. Unde in secunda parte habitum est (1 2, qu. cix,

(3) Alius auctor, De vera et falsa pœnit., c. 9^a circa med.

art. 7, et quæst. cxiii, art. 2), quod nulum peccatum potest remitti sine gratia¹. Omne autem peccatum mortale contrariatur gratiæ, et excludit eam. Unde impossibile est quod unum peccatum sine alio remittatur. Secundo quia, sicut ostensum est (art. præc.), peccatum mortale non potest sine vera pœnitentia remitti, ad quam pertinet deserere peccatum, inquantum est contra Deum; quod quidem est commune omnibus peccatis mortalibus: ubi autem est eadem ratio, et idem effectus. Unde non potest esse vere pœnitens qui de uno peccato pœnitet, et non de alio. Si enim displiceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnium dilectum (quod requiritur ad rationem veræ pœnitentiæ), sequeretur quod de omnibus peccatis pœniteret. Unde sequitur quod impossibile sit unum peccatum per pœnitentiam remitti sine alio. Tertio quia hoc esset contra perfectionem misericordiæ Dei, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. xxxii: unde cujus miseretur, totaliter miseretur. Et hoc est quod Augustinus dicit²: “Quædam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et iustitia est, dimidiam sperare veniam.”

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Gregorii non est intelligendum quantum ad remissionem culpæ, sed quantum ad cessationem ab actu, quia interdum ille qui plura peccata consuevit committere, deserit unum, non tamen aliud; quod quidem fit auxilio divino, quod tamen non pertingit usque ad remissionem culpæ.

Ad secundum dicendum, quod in verbo illo Ambrosii fides non potest accipi, qua creditur in Christum, quia, ut Augustinus dicit super illud Joan. xv: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent*, scilicet infidelitatis³, “hoc est, peccatum quo tenentur cuncta peccata.” Sed accipitur fides pro conscientia, quia interdum per pœ-

nas quas quis patienter sustinet, consequitur remissionem peccati, cujus conscientiam non habet.

Ad tertium dicendum, quod peccata, quamvis non sint connexa quantum ad conversionem ad bonum commutabile, sunt tamen connexa quantum ad aversionem a bono incommutabili⁴, in qua conveniunt omnia peccata mortalia; et ex hac parte habent rationem offensæ, quam oportet per pœnitentiam tolli.

Ad quartum dicendum, quod debitum exterioris rei, puta pecuniæ, non contrariatur amicitiae, ex qua debitum remittitur; et ideo potest unum dimitti sine alio. Sed debitum culpæ contrariatur amicitiae, et ideo una culpa vel offensa non remittitur sine altera; ridiculum enim videtur quod etiam ab homine aliquis veniam peteret de una offensa, et non de alia.

Ad quintum dicendum, quod dilectio qua Deus diligit hominis naturam, non ordinatur ad bonum gloriæ, a quo impeditur homo per quodlibet peccatum mortale; sed dilectio gratiæ per quam fit remissio peccati mortalis, ordinat hominem ad vitam æternam, secundum illud Rom. vi, 23: *Gratia Dei vita æterna*. Unde non est similis ratio.

ART. IV. — UTRUM, REMISSA CULPA PER PœNITENTIAM, REMANEAT REATUS PœNÆ⁵.

De his etiam supra, quæst. lxxvii, art. 3 ad 3, et quæst. lxxix, art. 10 ad 3, et Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 1, et Rom. xi, 4, et Hebr. vi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod, remissa culpa per pœnitentiam, non remaneat reatus pœnæ. Remota enim causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus pœnæ: ideo enim est aliquis dignus pœna, quia culpam commisit. Ergo, remissa culpa, non potest remanere reatus pœnæ.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit⁶, donum Christi est efficacius quam peccatum Adæ. Sed peccando homo simul

(1) Juxta Sylvium, probabile tamen est quod per absolutam Dei potentiam possit peccatum remitti sine infusione gratiæ justificantis. Hinc docet probabile esse quod Deus, si de potentia absoluta agatur, remittere possit unum peccatum mortale sine alio.

(2) In lib. De pœnit., loc. cit.

(3) Tract. 89 in Joan., parum a princ.

(4) Quodlibet enim peccatum mortale dissolvit amicitiam cum Deo: secus autem est de peccato veniali; itaque unum peccatum veniale sine altero remitti potest.

(5) Negant lutherani et calvinistæ, et inde inferunt non esse purgatorium, nulla opera satisfactoria, nullas indulgentias; contra quos definit conc. Trident.: “Si quis, post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti ita culpam remitti et reatum pœnæ æternæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit; anathema sit (sessio vi, can. 3).”

(6) Rom. vi.

incurrit culpam et pœnæ reatum. Ergo multo magis per donum gratiæ simul remittitur culpa, et tollitur pœnæ reatus.

3. Præterea, remissio peccatorum fit in pœnitentia per virtutem passionis; secundum illud Roman. III, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum*. Sed passio Christi est sufficienter satisfactoria pro omnibus peccatis, ut supra dictum est (quæst. XLVIII et XLIX, et quæst. LXXIX, art. 5). Non ergo post remissionem culpæ remanet aliquis reatus pœnæ.

Sed contra est quod II. Reg. XII, 13 dicitur quod cum David pœnitens dixisset ad Nathan: *Peccavi Domino*, dixit Nathan ad illum: *Dominus quoque transulit peccatum tuum, non morieris: verumtamen filius qui natus est tibi, morte morietur*, quod fuit in pœnam præcedentis peccati, ut ibidem dicitur. Ergo, remissa culpa, remanet reatus alicujus pœnæ.

CONCLUSIO. — Quanquam per virtutem pœnitentiæ remissa homini culpa, pœna quoque æterna remittatur, alicujus tamen temporalis pœnæ reatus remanere potest.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXXXVII, art. 4), in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus pœnæ æternæ, ut qui contra æternum bonum peccavit, in æternum puniatur; ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus pœnæ, quia inordinatio culpæ non reducitur ad ordinem justitiæ nisi per pœnam: justum est enim ut qui voluntati suæ plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic enim erit æqualitas. Unde Apocal. XVIII, 7 dicitur: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*. — Quia tamen con-

versio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum, quod debeatur ei pœna æterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato pœna æterna, sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animæ a Deo, inquantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus pœnæ æternæ; potest tamen remanere reatus alicujus pœnæ temporalis¹.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo, et conversionem ad bonum creatum. Sed, sicut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6), aversio a Deo est ibi sicut formale; conversio autem ad bonum creatum, est ibi sicut materiale. Remoto autem formali cuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana. Et ideo ex hoc ipso dicitur culpa mortalis remitti, quod per gratiam tollitur aversio mentis a Deo simul cum reatu pœnæ æternæ; remanet tamen illud quod est materiale, scilicet inordinata conversio ad bonum creatum, pro qua debetur reatus pœnæ temporalis².

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte habitum est (1 2, qu. CIX, art. 7 et 8, et quæst. CXI, art. 2), ad gratiam pertinet operari in homine, justificando ipsum a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpæ et reatus pœnæ æternæ pertinet ad gratiam operantem; sed remissio reatus pœnæ temporalis pertinet ad gratiam cooperantem, inquantum scilicet homo cum auxilio divinæ gratiæ patienter pœnas tolerando, absolvitur etiam a reatu pœnæ temporalis. Sicut igitur prius est effectus gratiæ operantis quam gratiæ cooperantis, ita etiam prius est remissio culpæ et pœnæ æternæ quam plena absolutio a pœna temporali; utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola³, secundum ex gratia et libero arbitrio.

(1) Ea pœna est fundamentum indulgentiarum, satisfactionis et purgatorii.

(2) Pœna æterna, ait concilium Tridentinum, vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur; sed pœna temporalis, ut sacra littera docet, non tota semper dimittitur (sess. VI, cap. 14).

(3) Illa exclusiva, ait Sylvius, non excludit omnem motum liberi arbitrii (nam etiam affirmat in 1 2, quæst. III, art. 3, et hic art. 6 ad 1 actus liberi arbitrii reperiri in justificatione), sed excludit motum voluntatis seipsum moventis ad justitiam, qui motus possit esse causa gratiæ justificantis.

Ad *tertium* dicendum, quod passio Christi de se sufficiens est ad tollendum omnem reatum pœnæ non solum æternæ, sed etiam temporalis; et secundum modum quo homo participat virtutem passionis Christi, percipit etiam absolutionem a reatu pœnæ. In baptismo autem homo participat totaliter virtutem passionis Christi, utpote per aquam et spiritum Christi commortuus peccato, et in eo regeneratus ad novam vitam; et ideo in baptismo homo consequitur remissionem reatus totius pœnæ. In pœnitentia vero consequitur virtutem passionis Christi secundum modum priorum actuum, qui sunt materia pœnitentiæ, sicut aqua baptismi, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 1 et 3). Et ideo non statim per primum actum pœnitentiæ, quo remittitur culpa, solvitur reatus totius pœnæ, sed completis omnibus pœnitentiæ actibus ¹.

ART. V. — UTRUM, REMISSA CULPA MORTALI, TOLLANTUR OMNES RELIQUIÆ PECCATI ².

De his etiam supra, art. 4 ad 3, et Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 1, quæst. iii, et I. Cor. xi, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati. Dicit enim Augustinus in lib. De pœnitentia ³: "Nunquam Dominus aliquem sanavit, quem omnino non liberavit; totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione." Sed reliquiæ peccati pertinent ad infirmitatem peccati. Ergo non videtur possibile quod remissa culpa, remaneant reliquiæ peccati.

2. Præterea, secundum Dionysium ⁴, "bonum est efficacius quam malum, quia malum non agit nisi virtute boni." Sed homo peccando simul totam infectionem peccati incurrit. Ergo multo magis pœnitendo liberatur etiam ab omnibus peccati reliquiis.

3. Præterea, opus Dei efficacius est quam opus hominis. Sed per exercitium humanorum operum ad bonum tolluntur reliquiæ peccati contrarii. Ergo

multo magis tolluntur per remissionem culpæ, quæ est opus Dei.

Sed *contra* est quod Marci viii legitur quod cæcus illuminatus a Domino primo restitutus est ad imperfectum visum; unde ait: *Vide homines velut arbores ambulantes*; deinde restitutus est perfecte, ita ut *videret clare omnia*. Illuminatio autem cæci significat liberationem peccatoris. Post primam ergo remissionem culpæ, qua peccator restituitur ad visum spiritualem, adhuc remanent in eo aliquæ reliquiæ peccati præteriti.

CONCLUSIO. — Nihil prohibet remissa culpa mortali remanere in anima, ex parte conversionis inordinatæ, dispositiones aliquas ex præcedentibus actibus causatas, quas peccati reliquias vocamus.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale ex parte conversionis inordinatæ ad bonum commutabile quamdam dispositionem causat in anima, vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. Sicut autem dictum est (art. præc.), culpa peccati mortalis remittitur, in quantum tollitur per gratiam aversionis a Deo. — Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatæ, cum hanc contingat esse sine illa, sicut prius dictum est (art. præc.). Et ideo nihil prohibet quin, remissa culpa, remaneant dispositiones ex præcedentibus actibus causatæ, quæ dicuntur peccati reliquiæ; remanent tamen debilitatæ et diminutæ, ita quod homini non dominantur; et hoc magis per modum dispositionum ⁵ quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus totum hominem perfecte curat; sed quandoque subito, sicut socrum Petri statim restituit perfectæ sanitati, ita ut *surgens ministraret illis*, ut legitur Luc. iv; quandoque autem successive, sicut dictum est (qu. xlii, art. 3 ad 2) de cæco illuminato ⁶. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem,

(3) Alius auctor, De vera et falsa pœnit. cap. 9, a med.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 16.

(5) Ita Mss. et editi passim. Al., non dominantur magis per modum dispositionum, etc.

(6) Marci viii.

(1) Nemo non tantum contritione, vel etiam confessione, sed satisfactione actuali et completa.

(2) Reliquiæ illæ sunt pravi habitus aut dispositiones quæ ex præcedentibus actibus peccaminosis fuerant productæ.

non solum remissa culpa, sed sublati omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena ¹. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum etiam quandoque statim inducit debilem dispositionem, utpote per unum actum causatam; quandoque autem fortiores, causatam per multos actus.

Ad *tertium* dicendum, quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in Prædicamentis ², "præparatus ad meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit; multiplicato autem exercitio, ad hoc pervenit ut sit bonus virtute acquisita." Hoc autem multo efficacius facit divina gratia sive uno, sive pluribus actibus.

ART. VI. — UTRUM REMISSIO CULPÆ SIT EFFECTUS PŒNITENTIÆ.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 1, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio culpæ non sit effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Dicitur enim pœnitentia virtus, secundum quod est principium humani actus. Sed humanus actus non operatur ad remissionem culpæ, quæ est effectus gratiæ operantis. Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

2. Præterea, quædam aliæ virtutes sunt excellentiores pœnitentia. Sed remissio culpæ non dicitur effectus alicujus alterius virtutis. Ergo etiam non est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

3. Præterea, remissio culpæ non est nisi ex virtute passionis Christi, secundum illud Hebr. ix, 22: *Sine sanguinis effusione non fit remissio*. Sed pœnitentia, inquantum est sacramentum, operatur in virtute passionis Christi, sicut et cætera sacramenta, ut ex supra dictis patet (qu. lxii, art. 4 et 5). Ergo remissio culpæ non est effectus pœnitentiæ, in-

quantum est virtus, sed inquantum est sacramentum.

Sed *contra*. Illud est proprie causa alicujus, sine quo esse non potest; omnis enim effectus dependet a sua causa. Sed remissio culpæ potest esse a Deo sine pœnitentiæ sacramento, non autem sine pœnitentia, secundum quod est virtus, ut supra dictum est (qu. lxxxiv, art. 5 ad 3, et qu. lxxxv, art. 2); unde et ante sacramenta novæ legis pœnitentibus Deus peccata remittebat. Ergo remissio culpæ est præcipue effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus.

CONCLUSIO. — Cum virtus clavium locum formæ, actus autem pœnitentis materiæ locum in hoc sacramento obtineant, culpæ remissio, licet non sit sine actu pœnitentiæ virtutis, principalius est effectus pœnitentiæ ut sacramentum est.

Respondeo dicendum quod pœnitentia est virtus secundum quod est principium quorundam actuum humanorum ³. Actus autem humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento pœnitentiæ. — Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ; ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra habitum est (qu. lx, art. 6 ad 2, et art. 7). Unde sicut remissio culpæ fit in baptismo non solum virtute formæ, sed etiam virtute materiæ, scilicet aquæ, principalius tamen virtute formæ, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit; ita etiam remissio culpæ est effectus pœnitentiæ principalius quidem ex virtute clavium quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 3); secundario autem ex vi actuum pœnitentis pertinentium ad virtutem pœnitentiæ; tamen prout hi actus aliquantulum ordinantur ad claves Ecclesiæ ⁴. Et sic patet quod remissio culpæ est effectus pœnitentiæ, secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum.

catorum, juxta illud concil. Trident. (sess. xiv, cap. 4): "Docet sancta synodus etsi contritionem hanc aliquando perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam."

(1) Luc. vii. — Ubi peccatrix tantum, non expresso nomine, appellatur: quod vere tamen Magdalena fuerit hæc peccatrix, res ipsa per se satis ostendit.

(2) Cap. De opposit., a med.

(3) Scilicet contritionis, confessionis et satisfactionis, qui sunt materia sacramenti pœnitentiæ.

(4) Quod necessarium est ad remissionem pec-

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus gratiæ operantis est justificatio impii, ut in secunda parte dictum est (1 2, qu. cxiii), in qua, ut ibidem dictum est (art. 1, 2 et 3), non solum est gratiæ infusio et remissio culpæ, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatæ¹, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiæ operantis, simul producti cum remissione culpæ. Unde remissio culpæ non fit sine actu pœnitentiæ virtutis, licet sit effectus gratiæ operantis.

Ad *secundum* dicendum, quod in justificatione impii non solum est actus pœnitentiæ, sed etiam actus fidei, ut dictum est (in solut. præc. et 1 2, q. cxiii, art. 4). Et ideo remissio culpæ non ponitur effectus solum pœnitentiæ virtutis, sed principaliter fidei et charitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod ad passionem Christi ordinatur actus pœnitentiæ virtutis et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiæ; et ideo utroque modo causat remissionem culpæ virtute passionis Christi.

Ad id autem quod in *contrarium* obicitur, dicendum est quod actus pœnitentiæ virtutis habet quod sine eo non possit fieri remissio culpæ, inquantum est inseparabilis effectus gratiæ; per quam principaliter culpa remittitur, quæ etiam operatur in omnibus sacramentis. Et ideo per hoc non potest concludi nisi quod gratia est principalior causa remissionis culpæ quam pœnitentiæ sacramentum. Sciendum tamen quod etiam in veteri lege et in lege naturæ erat aliquo modo sacramentum pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 7 ad 2).

QUÆSTIO LXXXVII.

DE

REMISSIONE VENIALIUM PECCATORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de remissione venialium peccatorum, et circa hoc quaruntur quatuor: 1. Utrum sine pœnitentia peccatum veniale possit dimitti. — 2. Utrum possit dimitti sine gratiæ infusione. — 3. Utrum peccata ve-

niale remittantur per asperionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem et tuncionem pectoris, et orationem dominicam et alia hujusmodi. — 4. Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali.

ART. I. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT REMITTI SINE PŒNITENTIA².

De his etiam infra, art. 2 ad 2 et 3, et art. 3 corp. et Sent. iv, dist. 16, qu. ii, art. 2, quæstunc. ii ad 2, et dist. 21, quæst. ii, art. 1 corp., et De mal. quæst. vii, art. 12 corp.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine pœnitentia. Pertinet enim, ut supra dictum est (qn. lxxxiv, art. 10 ad 4), ad rationem veræ pœnitentiæ quod non solum homo doleat de peccato præterito, sed etiam proponat cavere de futuro. Sed sine tali proposito peccata venialia dimittuntur, cum certum sit quod homo sine peccatis venialibus præsentem vitam ducere non potest. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

2. Præterea, pœnitentia non est sine actuali displicentia peccatorum. Sed peccata venialia possunt dimitti sine displicentia actuali eorum, sicut patet in eo qui dormiens occideretur propter Christum, statim enim evolveret; quod non contingit, manentibus peccatis venialibus. Ergo peccata venialia possunt remitti sine pœnitentia.

3. Præterea, peccata venialia opponuntur fervori charitatis, ut in secunda parte dictum est (2 2, qu. xxiv, art. 10). Sed unum oppositorum tollitur per aliud. Ergo per fervorem charitatis, quem contingit esse sine actuali displicentia peccati venialis, fit remissio peccatorum venialium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De pœnit.³ quod "est quædam pœnitentia quæ quotidie agitur in Ecclesia pro peccatis venialibus; quæ frustra esset, si sine pœnitentia peccata venialia possent dimitti. Videtur ergo quod peccata venialia non possint sine pœnitentia dimitti.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum veniale hominis affectus impediatur ne in Deum prompte feratur, non potest venialium peccatorum aliquod absque pœnitentiæ virtute remitti.

Respondeo dicendum quod remissio

(1) Scilicet fidei quæ a charitate perficitur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, peccatum veniale nunquam remittitur sine pœnitentia, sed non requiritur pœnitentia actualis et expressa, sufficit vero pœnitentia virtualis.

(3) Alius auctor, De vera et falsa pœnit. c. 8, et August. hom. xvii, inter 50, cap. 11, et hom. ult., ante med.

culpæ, sicut dictum est (quæst. præc., art. 2), fit per conjunctionem hominis ad Deum, a quo aliquid separatur culpa. Sed hæc separatio perfecte quidem fit per peccatum mortale, imperfecte autem per peccatum veniale: nam per peccatum mortale mens omnino a Deo avertitur, utpote contra charitatem agens; per peccatum autem veniale retardatur affectus hominis, ne prompte in Deum feratur. Et ideo utrumque peccatum per pœnitentiam quidem remittitur; quia per utrumque deordinatur voluntas hominis per immoderatam conversionem ad bonum creatum: sicut enim peccatum mortale remitti non potest quamdiu voluntas peccato adhæret, ita etiam nec peccatum veniale, quia manente causa, manet effectus. — Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior pœnitentia, ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipso est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad memorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur¹. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habitualis displicentia, quæ habetur per habitum charitatis vel pœnitentiæ virtutis, quia sic charitas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur quod requiratur quædam virtualis displicentia, puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum, et res divinas, ut quidquid sibi occurreret quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei, et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret: quod tamen non sufficit ad remissionem peccati mortalis, nisi quantum ad peccata oblita post diligentem inquisitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula; potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (12, qu. LXXIV, art. 3 ad 2, et qu. CIX, art. 8). Et ideo pœnitentia de peccatis mortalibus requirit quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus; sed ad pœnitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo

proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas hujus vitæ non patitur; debet tamen habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quæ sunt peccata venialia.

Ad secundum dicendum, quod passio pro Christo suscepta, sicut supra dictum est (qu. LXVI, art. 11), obtinet vim baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem.

Ad tertium dicendum, quod fervor charitatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum, ut supra dictum est (qu. LXXIX, art. 4).

ART. II. — UTRUM

AD REMISSIONEM VENIALIUM PECCATORUM REQUIRATUR GRATIÆ INFUSIO.

De his etiam supra, quæst. LXV, art. 1 ad 8, et infra, præsentis quæst. art. 3 corp. et art. 4 ad 2, et Sent. IV, dist. 16, quæst. II, art. 2, quæst. I, et De mal. qu. VII, art. 11 corp. et ad 14, et art. 12, corp. et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio. Effectus enim non est sine propria causa. Sed propria causa remissionis peccatorum est gratia; non enim ex meritis propriis peccata hominis remittuntur; unde dicitur Ephes. II, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo, cujus gratia salvati estis*. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

2. Præterea, peccata venialia non remittuntur sine pœnitentia. Sed in pœnitentia infunditur gratia, sicut et in aliis sacramentis novæ legis. Ergo peccata venialia non remittuntur sine gratiæ infusione.

3. Præterea, peccatum veniale maculam quamdam animæ infert. Sed macula non aufertur nisi per gratiam, quæ est spiritualis animæ decor. Ergo videtur quod peccata venialia non dimittantur sine gratiæ infusione.

Sed contra est quod peccatum veniale

(1) In Ecclesia a pœnitentibus exigitur, ait concilium Tridentinum, ut postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiæ suæ

sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit (sess. XIV, c. 5).

adveniens non tollit gratiam, neque etiam diminuit eam, ut in secunda parte habitum est (22, quæst. xxiv, art. 10). Ergo pari ratione ad hoc quod peccatum veniale remittatur, non requiritur novæ gratiæ infusio.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum veniale magis remittatur charitatis fervor, quam ipsa habitualis gratia aut charitas tollatur, non necessario requiritur ad ejus remissionem habitualis gratiæ infusio, quanquam gratiæ et charitatis infusio, omnium venialium in quocumque adulto remissionem conjunctam habeat.

Respondeo dicendum quod unumquodque tollitur per suum oppositum. Peccatum autem veniale non contrariatur habituali gratiæ vel charitati, sed retardat actum ejus, inquantum nimis inhæret homo bono creato, licet non contra Deum, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. lxxxviii, art. 1, et 22, quæst. xxiv, art. 10). Et ideo ad hoc quod peccatum veniale tollatur, non requiritur quod infundatur aliqua habitualis gratia, sed sufficit aliquis motus gratiæ vel charitatis ad ejus remissionem¹. Quia tamen in habentibus usum liberi arbitrii, in quibus solis possunt esse venialia peccata, non contingit esse infusionem gratiæ sine actuali motu liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, ideo quandocumque de novo gratia infunditur, peccata venialia remittuntur².

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam remissio peccatorum venialium est effectus gratiæ, per actum scilicet quem de novo elicit, non autem per aliquid habituale de novo animæ infusum.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu pœnitentiæ virtutis, explicito scilicet vel implicito, ut supra dictum est (art. præc.). Potest tamen remitti peccatum veniale sine pœnitentiæ sacramento³, quod in absolutione sacerdotis formaliter perficitur, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Et ideo

(1) Quæ doctrina, ait Sylvius, de peccati venialis remissione per se intelligenda est, per accidens enim, si conjunctum est mortali, potest requiri infusio; et ea doctrina extendenda ad gratiam quæ secunda dicitur, eo quod gratia prius inexistenti addatur.

(2) Quod intelligendum est de venialibus, quorum habetur dispensentia vel actualis, vel virtualis, ut ex respons. ad 2 patet.

(3) Quod patet ex articulo sequenti.

non sequitur quod ad remissionem venialis peccati requiratur gratiæ infusio, quæ licet sit in quolibet sacramento, non tamen est in quolibet actu virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter, uno modo per privationem ejus quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris aut debiti proportionis membrorum, alio modo per superinductionem alicujus impediens decorem, puta luti aut pulveris; ita etiam animæ inducitur macula uno modo per privationem decoris gratiæ per peccatum mortale, alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, et hoc fit per peccatum veniale. Et ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ⁴, sed ad tollendam maculam venialis peccati requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quam removeatur inordinata adhæsiō ad rem temporalem.

ART. III. — UTRUM VENIALIA PECCATA REMITTANTUR PER ASPERSIONEM AQUÆ BENEDICTÆ, ET CÆTERA HUIJUSMODI⁵.

De his etiam supra, quæst. lxxv, art. 1 ad 6 et 8, et qu. lxxxiii, art. 3 ad 3, et Sent. iv, dist. 16, quæst. ii, art. 2, qu. iv, et dist. 17, qu. iii, art. 3, qu. iii, et dist. 21, qu. ii, art. 1 et 2, et De malo, quæst. 7, art. 12.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod venialia peccata non remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et episcopalem benedictionem, et alia huiusmodi. Peccata enim venialia non remittuntur sine pœnitentia, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed pœnitentia per se sufficit ad remissionem venialium peccatorum. Ergo ista nihil operantur ad huiusmodi remissionem.

2. Præterea, quodlibet istorum eandem relationem habet ad unum peccatum veniale et ad omnia. Si ergo per aliquod istorum remittitur aliquod peccatum veniale, sequitur quod pari ratione remittantur omnia, et ita per unam tunctionem pectoris, vel per unam aspersionem aquæ benedictæ redderetur

(4) Quod patet ex can. 14 concil. Araus. 11, in quo dicitur: « Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur. » Et I. Joan. 1: *Sanguis Christi emundat eos ab omni peccato*. Insuper, addit Billuart, justipetunt in oratione Dominica sibi remitti peccata venialia.

(5) Scilicet ea quæ dicuntur sacramentalia, et quæ in hoc versiculo comprehenduntur: *Orans, linctus, edens, confessus, dans, benedicens*.

homo immunis ab omnibus peccatis venialibus; quod videtur inconueniens.

3. Præterea, peccata venialia inducunt reatum alicujus pœnæ, licet temporalis: dicitur enim I. Cor. III, 15 de eo *qui superædificat lignum, fœnum et stipulam*, quod *salvus erit, sic tamen quasi per ignem*. Sed hujusmodi, per quæ dicitur peccatum veniale dimitti, vel nullam, vel minimam pœnam in se habent. Ergo non sufficiunt ad plenam remissionem venialium peccatorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De pœnitentia ¹, quod "pro leuibus peccatis pectora nostra tundimus, et dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*;" et ita videtur quod tunsio pectoris, et oratio dominica causent remissionem venialium peccatorum, et eadem ratio videtur esse de aliis.

CONCLUSIO. — Cum ad peccati venialis remissionem sufficiat actus aliquis detestationis peccati vel motus reuerentiæ in Deum, manifestum est generali confessione, pectoris tunsione, et oratione Dominica, quatenus cum detestatione peccati fiunt, peccata venialia remitti: episcopali etiam benedictione, aquæ benedictæ aspersione, aliisque hujusmodi actionibus quatenus cum Dei reuerentia exercentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ad remissionem venialis peccati non requiritur novæ gratiæ infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite, vel saltem implicite, sicut cum aliquis ferventer movetur in Deum. — Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum: uno modo inquantum in eis infunditur gratia; quia per infusionem gratiæ tolluntur venialia peccata, ut supra dictum est (art. præc.). Et hoc modo per Eucharistiam et extremam unctionem, et universaliter per omnia sacramenta novæ legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur ². Secundo inquantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et ora-

tio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus: *Dimitte nobis debita nostra*. Tertio modo inquantum sunt cum aliquo motu reuerentiæ in Deum, et ad res divinas; et hoc modo benedictio episcopalis, aspersion aquæ benedictæ, quælibet sacramentalis unctio, oratio in Ecclesia dedicata ³, et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia ista causant remissionem peccatorum venialium, inquantum inclinant animam ad motum pœnitentiæ, qui est detestatio peccatorum vel implicite, vel explicite.

Ad *secundum* dicendum, quod omnia ista, quantum est de se, operantur ad remissionem omnium peccatorum venialium; potest tamen impediri remissio quantum ad aliqua peccata venialia, quibus mens actualiter inhæret; sicut et per fictionem interdum impeditur effectus baptismi.

Ad *tertium* dicendum, quod per prædicta tolluntur quidem peccata venialia quantum ad culpam, tum virtute alicujus satisfactionis, tum etiam virtute charitatis, cujus motus per prædicta excitatur; non autem per quodlibet prædictorum semper tollitur totus reatus pœnæ, quia sic qui esset omnino immunis a peccato mortali, aspersus aqua benedicta statim evolveret; sed reatus pœnæ remittitur per prædicta secundum motum fervoris in Deum, qui per prædicta excitatur quandoque magis, quandoque autem minus.

ART. IV. — UTRUM VENIALE PECCATUM POSSIT REMITTI SINE MORTALI PECCATO ⁴.

De his etiam infra, qu. xc, art. 4 ad 3, et Sent. IV, dist. 16, quæst. II, art. 1, quæst. II et III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali, quia super illud Joan. VIII: *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat*, dicit quædam Glossa ⁵, quod "omnes illi erant in peccato mortali: venialia enim eis dimitteban-

(1) Scil. hom. ult. inter 50, aliqu. ante med.

(2) Ea remittunt sacramenta *ex opere operato*, dum e contra sacramentalia hanc remissionem operentur *ex opere operantis*.

(3) Hæc omnia vim specialem habent impetrandi fundatam aut in Verbo Dei, aut in orationibus et benedictionibus Ecclesiæ.

(4) Certum est homini habenti aliquod peccatum mortale non posse ullum veniale remitti, illo mortali non remisso, quamvis nonnulli theologi opinentur id esse possibile juxta Dei potentiam absolutam.

(5) Ex lib. De veræ et falsa pœnit. cap. ult., a princ.

tur per cæremonias. „ Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

2. Præterea, ad remissionem peccati venialis non requiritur gratiæ infusio. Requiritur autem ad remissionem mortalis. Ergo veniale peccatum potest remitti sine mortali.

3. Præterea, plus distat peccatum veniale a mortali quam ab alio veniali. Sed unum veniale potest dimitti sine alio, ut dictum est (art. præc. ad 2, et quæst. præc., art. 3). Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. v, vers. 26: *Amen dico tibi, non exies inde, scilicet ex carcere, in quem detruditur homo pro peccato mortali, donec reddas novissimum quadrantem*; per quem significatur veniale peccatum. Ergo veniale peccatum non remittitur sine mortali.

CONCLUSIO. — Cum culparum remissio fiat per gratiam, qua caret in mortali peccato constitutus, consequens est non posse venialium aliquod sine mortali remitti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 3), remissio culpæ cujuscumque nunquam fit nisi per virtutem gratiæ; quia, ut Apostolus dicit ¹, ad gratiam Dei pertinet quod Deus alicui non imputet peccatum; quod Glossa interl. sup. illud: *Beatus vir cui non imputavit*, etc., ibi exponit de veniali. Ille autem qui est in peccato mortali, caret gratia Dei. Unde nullum veniale ei remittitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod venialia ibi dicuntur irregularitates sive immunditiæ, quas contrahebant secundum legem.

Ad *secundum* dicendum, quod, licet ad remissionem peccati venialis non requiratur nova infusio habitualis gratiæ, requiritur tamen aliquis gratiæ actus ², qui non potest esse in eo qui subiacet peccato mortali.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum veniale non excludit omnem actum gratiæ, per quem possunt omnia peccata venialia dimitti; sed peccatum mortale excludit totaliter habitum gratiæ, sine quo nullum peccatum mortale, vel veniale remittitur. Et ideo non est similis ratio.

(1) Rom. iv.

(2) Scilicet actus gratiæ habitualis quæ prius inexistere supponitur, ut dictum est (art. 2).

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE REDITU PECCATORUM PER PŒNITENTIAM DIMISSORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum peccata per pœnitentiam dimissa redeant simpliciter per sequens peccatum. — 2. Utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quædam peccata. — 3. Utrum peccata redeant in æquali reatu. — 4. Utrum illa ingratitudo per quam redeunt, sit speciale peccatum.

ART. I. — UTRUM PECCATA DIMISSA REDEANT PER SEQUENS PECCATUM ³.

De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et Sent. iv, dist. 22, quæst. i, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa redeant per sequens peccatum. Dicit enim Augustinus ⁴: “ Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissime Dominus in Evangelio docet in illo servo, a quo dimissum debitum Dominus repetiit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere. „ Sed fraterna charitas tollitur per quodlibet peccatum mortale. Ergo per quodlibet sequens mortale peccatum redeunt peccata prius per pœnitentiam dimissa.

2. Præterea, super illud Lucæ xi: *Revertar in domum meam, unde exivi*, dicit Beda ⁵: “ Timendus est iste versiculus, non exponendus; ne culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. „ Hoc autem non esset nisi rediret. Ergo culpa per pœnitentiam dimissa redit.

3. Præterea ⁶ Dominus dicit: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur*. Sed inter alias justitias quas fecit, etiam præcedens pœnitentia continetur, cum supra dictum sit (quæst. lxxxv, art. 3), pœnitentiam esse partem justitiæ. Ergo postquam pœnitens peccat, non imputatur ei præcedens pœnitentia, per quam consecutus est veniam peccatorum. Redeunt ergo illa peccata.

4. Præterea, peccata præterita per

(3) Juxta mentem D. Thomæ peccata dimissa non redeunt simpliciter, sed secundum quid.

(4) De baptismo contra Donatistas, cap. 12, in med.

(5) Cap. 48 in Luc., secundum ejus ord.

(6) Ezech. xviii. 24

gratiam teguntur, ut patet per Apostolum¹ inducentem illud Psalmi xxxi, 1: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Sed per peccatum mortale sequens gratia tollitur. Ergo peccata quæ fuerant prius commissa, remanent detecta, et ita videtur quod redeant.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit²: *Sine pœnitentia sunt dona et vocatio Dei.* Sed peccata pœnitentis sunt dimissa per donum Dei. Ergo per peccatum sequens non redeunt dimissa peccata, quasi Deus de dono remissionis pœniteat.

Præterea, Augustinus dicit in libro i Responsionum Prosperi³: " Qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? sed non in id quod remissum est recidit, nec pro originali peccato damnabitur. "

CONCLUSIO. — Cum opus Dei per opus hominis irritari non possit, macula et æternæ pœnæ reatus simpliciter non redeunt, quatenus ex actibus peccatorum olim dimissorum proveniebant; nisi quatenus homo per peccatum sequens redit ad priorem statum in quo erat gratia et charitate privatus, et ipsa in peccato sequenti, virtute continentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvi, art. 4), in peccato mortali sunt duo, scilicet aversio a Deo, et conversio ad bonum creatum. Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali, secundum se consideratum, est commune omnibus peccatis mortalibus, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur a Deo; unde et per consequens macula quæ est per privationem gratiæ, et reatus pœnæ æternæ communia sunt omnibus peccatis mortalibus. Et secundum hoc intelligitur id quod dicitur Jac. ii, vers. 10: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.* Sed ex parte conversionis peccata mortalia sunt diversa, et interdum contraria. Unde manifestum est quod ex parte conversionis peccatum mortale sequens non facit redire peccata mortalia prius abolita; alioquin sequeretur quod homo per peccatum prodi-

galitatis reduceretur in habitum vel dispositionem avaritiæ prius abolitæ; et sic contrarium esset causa sui contrarii, quod est impossibile. Sed considerando in peccatis mortalibus id quod est ex parte aversionis absolute, per peccatum mortale sequens redit illud quod fuerat in prioribus peccatis ante dimissionem, inquantum per peccatum mortale sequens homo privatur gratia et fit reus pœnæ æternæ, sicut et prius erat. — Verum quia aversio in peccato mortali ex conversione quodammodo causatur, recipiunt ea quæ sunt ex parte aversionis, quodammodo diversitatem per comparisonem ad diversas conversiones, sicut ad diversas causas, ita quod sit alia aversio, et alia macula, et alius reatus, prout consurgit ex alio et alio actu peccati mortalis. Et hoc modo in quæstionem vertitur utrum macula et reatus pœnæ æternæ, secundum quod causabantur ex actibus peccatorum prius dimissorum, redeant per peccatum mortale sequens. — Quibusdam igitur visum est quod simpliciter etiam hoc modo redeant⁴. Sed hoc non potest esse, quia opus Dei per opus hominis irritari non potest. Remissio autem peccatorum priorum fuit opus divinæ misericordiæ; unde non potest irritari per sequens peccatum hominis, secundum illud Rom. iii, 3: *Numquid incredulitas illorum fidem Dei evacuabit?* — Et ideo alii ponentes peccata redire, dixerunt quod Deus non remittit peccata pœnitenti postmodum peccaturo secundum præsentem scientiam, sed solum secundum præsentem justitiam: præscit enim se pro his peccatis eum æternaliter puniendum, et tamen per gratiam facit eum præsentialiter justum. Sed nec hoc stare potest, quia si causa absolute ponatur, et effectus ponitur absolute. Si igitur non absolute fieret per gratiam et gratiæ sacramenta peccatorum remissio, sed cum quadam conditione in futurum dependente, sequeretur quod gratia et gratiæ sacramenta non essent sufficiens causa remissionis peccatorum, quod est erroneum, utpote derogans gratiæ Dei⁵. Et ideo nullo modo potest

(1) Rom. iv. (2) Rom. xi, 29.

(3) Prosper ad object. Gallorum, object. 2.

(4) Ita videntur sensisse Gratianus, Hugo Victorinus (lib. ii De sacram. p. 14, c. 9), Guillelmus Parisiensis (tract. De sacramentis): Magi-

ster vero in Sent. iv, dist. 22 quæstionem in neutram partem definit.

(5) Huc pertinet quod sess. vi in concil. Trid., can. 17 definitur: " Si quis justificationis gratiam non nisi prædestinatis ad vitam contingere

ease quod macula et reatus præcedentium peccatorum redeant¹, secundum quod ex talibus actibus causabantur. Contingit autem quod sequens actus peccati virtualiter continet reatum prioris peccati, inquantum scilicet aliquis homo secundo peccans, ex hoc ipso videtur gravius peccare quam prius peccaverat, secundum illud Rom. 11, 5: *Secundum duritiam tuam et cor impœnitens, thesaurizas tibi iram in die iræ*, ex hoc scilicet solo quod contemnitur Dei bonitas, quæ ad pœnitentiam expectat. Multo autem magis contemnitur Dei bonitas, si post remissionem prioris peccati secundo peccatum iteretur. quanto majus est beneficium peccatum remittere quam peccatorem sustinere. — Sic igitur per peccatum sequens pœnitentiam redit quodammodo reatus peccatorum prius dimissorum, non inquantum causabatur ex illis peccatis prius dimissis, sed inquantum causatur ex peccato ultimo perpetrato, quod aggravatur ex peccatis prioribus. Et hoc non est peccata dimissa redire simpliciter, sed redire secundum quid, inquantum scilicet virtualiter in peccato sequenti continentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum Augustini videtur esse intelligendum de reditu peccatorum quantum ad reatum pœnæ æternæ in se consideratum, quia scilicet post pœnitentiam peccans incurrit reatum pœnæ æternæ, sicut et prius; non tamen omnino propter eandem rationem. Unde Augustinus in lib. De responsionibus Prosperi cum dixisset quod "non in id quod remissum est, recidit, nec pro originali peccato damnabitur", subdit²: "Qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur quæ ei propter illa quæ ei remissa sunt, debebatur, quia scilicet incurrit mortem æternam, quam meruerat per peccata præterita.

Ad *secundum* dicendum, quod in illis verbis non intendit dicere Beda quod culpa prius dimissa hominem opprimat per reditum reatus præteriti, sed per iterationem actus.

dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere; anathema sit. Ut et can. 23 de gratiæ amissibilitate.

(1) Hinc ait Gelasius papa (De pœnitentia, dist. iv, cap. ult.): "Divina clementia peccata in ultionem ulterius redire non patitur."

(2) Loc. cit. ut sup.

Ad *tertium* dicendum, quod per sequens peccatum justitiæ priores oblivioni traduntur, inquantum erant meritoriae vitæ æternæ, non tamen inquantum erant impeditivæ peccati. Unde si aliquis peccet mortaliter, postquam restituit debitum, non efficitur reus quasi debitum non reddidisset; et multo minus traditur oblivioni pœnitentia prius acta, quantum ad remissionem culpæ, cum remissio culpæ magis sit opus Dei quam hominis.

Ad *quartum* dicendum, quod gratia simpliciter tollit maculam et reatum pœnæ æternæ; tegit autem actus peccati præteritos³, ne scilicet propter eos Deus hominem gratia privet, et reum habeat pœnæ æternæ; et quod gratia semel fecit, perpetuo manet.

ART. II. — UTRUM PECCATA DIMISSA RED-EANT PER INGRATITUDINEM, QUÆ SPECIALITER EST SECUNDUM ODIUM FRATERNUM, APOSTASIAM A FIDE, CONTEMPTUM CONFES-SIONIS, ET DOLOREM DE PœNITENTIA HABITA.

De his etiam Sent. iv, dist. 22, qu. 1, art. 1 corp et art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa non redeant per ingratitudinem quæ specialiter est secundum quatuor genera peccatorum, scilicet secundum *odium fraternum*, *apostasiam a fide*, *contemptum confessionis*, et *dolorem de pœnitentia habita*, secundum quod quidam metricè dixerunt:

Frates odit, apostata fit, spernitque fateri:
Pœnituisse piget, pristina culpa redit.

Tanto enim est major ingratitudo, quanto gravius est peccatum quod quis contra Deum committit post beneficium remissionis peccatorum. Sed quædam alia peccata sunt his graviora, sicut blasphemia contra Deum, et peccatum in Spiritum sanctum. Ergo videtur quod peccata dimissa non redeant magis secundum ingratitudinem commissam secundum hæc peccata quam secundum alia.

2. Præterea, Rabanus dicit⁴: "Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debi-

(3) Charitas, ait ipse S. Doctor (Sent. iv, dist. 22, quæst. 1, art. 1 ad 2), dicitur operire peccata Deo qui omnia videt, unde oportet quod ea dostruat, non quidem faciens quod actus non præcesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeat.

(4) Implic. lib. v in Matth., in fin., et habetur cap. Si Judas, De pœnit. dist. 4.

tum, quia non solum peccata quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed et originalia, quæ in baptismo sunt ei dimissa. „ Sed etiam peccata venialia inter debita computantur, pro quibus dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*. Ergo ipsa etiam redeunt per ingratitude; et pari ratione videtur quod per peccata venialia redeant peccata prius dimissa, et non solum per peccata prædicta.

3. Præterea, tanto est major ingratitude, quanto post majus beneficium acceptum aliquis peccat. Sed beneficium Dei est etiam ipsa innocentia, qua peccatum vitamus; dicit enim Augustinus¹: „ Gratiae tuæ deuto quæcumque peccata non feci. „ Majus autem donum est innocentia quam etiam remissio omnium peccatorum. Ergo non minus est ingratus Deo qui primo peccat post innocentiam, quam qui peccat post pœnitentiam; et ita videtur quod per ingratitude, quæ fit secundum peccata prædicta, non maxime redeant peccata dimissa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit²: „ Ex dictis evangelicis constat quod si quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus; et illud rursus exigitur quod nobis jam per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus; „ et ita propter odium fraternum specialiter peccata dimissa redeunt secundum ingratitude; et eadem ratio videtur de aliis.

CONCLUSIO. — Peccata per pœnitentiam dimissa per sequens peccatum redire dicuntur, quatenus ingratitude ratione, eorum reatus in sequenti culpa virtualiter continetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), peccata dimissa per pœnitentiam redire dicuntur, inquantum reatus eorum ratione ingratitude virtualiter continetur in peccato sequenti. Ingratitude autem potest committi dupliciter: uno modo ex eo quod aliquid fit contra beneficium, et hoc modo per omne peccatum mortale, quo Deum offendit, redditur homo ingratus Deo, qui peccata remisit; et sic

per quodlibet peccatum mortale sequens redeunt peccata prius dimissa, ratione ingratitude; alio modo committitur ingratitude, non solum faciendo contra ipsum beneficium, sed etiam faciendo contra formam beneficii præstiti. Quæ quidem forma si attendatur ex parte benefactoris, est remissio debitorum: unde contra hanc formam facit qui fratri petenti veniam non remittit, sed odium tenet: si autem attendatur ex parte pœnitentis qui recipit hoc beneficium, invenitur ex parte ejus duplex motus liberi arbitrii. Quorum primus est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formata; et contra hoc facit homo apostatando a fide. Secundus autem est motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus pœnitentiæ; ad quem primo pertinet, ut supra dictum est (quæst. lxxxv, art. 2 et 5), quod homo detestetur peccata præterita; et contra hoc facit ille qui dolet se pœnituisse. Secundo pertinet ad actum pœnitentiæ ut pœnitens proponat se subjicere clavibus Ecclesiæ per confessionem³, secundum illud Psal. xxxi, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei*; et contra hoc facit ille qui contemnit confiteri, secundum quod proposuerat. Et ideo dicitur quod specialiter ingratitude hominum peccatorum facit redire peccata prius dimissa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc non dicitur specialiter de istis peccatis, quia sint cæteris graviora; sed quia directius opponuntur beneficio remissionis peccatorum.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam peccata venialia, et ipsum originale redeunt modo prædicto (in corp. art), sicut et peccata mortalia, inquantum contemnitur Dei beneficium quo hæc peccata sunt remissa. Non tamen per peccatum veniale aliquis incurrit ingratitude⁴, quia homo peccando venialiter non facit contra Deum, sed præter ipsum; et ideo per peccata venialia nullo modo peccata dimissa redeunt.

Ad *tertium* dicendum, quod beneficium aliquod habet pensari dupliciter:

(4) Nisi imperfectam, nam 2 2, quæst. cvi, art. 3, disertis verbis S. Doctor agnoscens peccatum veniale habere aliquid ingratitude, dicit eam esse imperfectam, eo quod non sit contraria charitati, cum ejus habitum non expellat.

(1) Confess. lib. II, cap. 7.

(2) Moral. lib. xviii, habetur Dialog. lib. iv, cap. ult., ad fin.

(3) Quod ad confessionem ut sic, non ad eam refertur quæ nunc in Ecclesia sub illius clavibus ex mandato Christi fit, nisi analogice, annotat Nicolai.

uno modo ex quantitate ipsius beneficii, et secundum hoc innocentia est majus Dei beneficium quam pœnitentia, quæ dicitur secunda tabula post naufragium; alio modo potest pensari beneficium ex parte recipientis, qui minus est dignus, et sic magis fit ei gratia, unde et ipse magis est ingratus, si contemnat, et hoc modo beneficium remissionis culpæ est majus. inquantum præstatur totaliter indiglo: et ideo ex hoc sequitur major ingratitude.

ART. III. — UTRUM PER INGRATITUDINEM PECCATI SEQUENTIS CONSURGAT TANTUS REATUS, QUANTUS FUERAT PECCATORUM PRIUS DIMISSORUM.

De his etiam Sent. iv, dist. 12, quæst. i, art. 2, quæst. iii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per ingratitude peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum: quia secundum magnitudinem peccati est magnitudo beneficii quo peccatum remittitur¹, et per consequens magnitudo ingratitude, qua hoc beneficium contemnitur. Sed secundum quantitatem ingratitude est quantitas reatus consequentis. Ergo est tantus reatus qui consurgit ex ingratitude sequentis peccati, quantus fuit reatus omnium præcedentium peccatorum.

2. Præterea, magis peccat qui Deum offendit quam qui offendit hominem. Sed servus manumissus ab aliquo domino reducitur in eandem servitutem a qua prius fuit liberatus, vel etiam in graviores. Ergo multo magis ille qui contra Deum peccat post liberationem a peccato, reducitur in tantum reatum poenæ, quantum primo habuerat.

3. Præterea, Matth. xviii, 34 dicitur quod *iratus Dominus tradidit eum* (cui replicabantur peccata dimissa propter ingratitude) *tortoribus, quoadusque redderet universum debitum*. Sed hoc non esset nisi consurgeret ex ingratitude tantus reatus, quantus fuit omnium prætoriorum peccatorum. Ergo æqualis reatus per ingratitude redit.

Sed contra est quod dicitur Deut. xxv, vers. 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*; ex quo patet quod ex parvo peccato non consurgit magnus reatus. Sed quandoque peccatum mor-

tale sequens est multo minus quolibet peccatorum prius dimissorum. Non ergo ex peccato sequenti redit tantus reatus, quantus fuit peccatorum prius dimissorum.

CONCLUSIO. — Non oportet quod ingratitude vitio, per sequens peccatum tantus redeat reatus, quantus fuerat præcedentium delictorum; sed necessarium est proportionaliter ut quanto peccata prius dimissa plura fuerunt et majora, tanto major reatus per qualecumque peccatum sequens redeat.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod ex peccato sequenti propter ingratitude consurgit tantus reatus, quantus fuit reatus peccatorum prius dimissorum, super reatum proprium hujus peccati. Sed hoc non est necessarium, quia, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), reatus præcedentium peccatorum non redit per peccatum sequens, inquantum sequebatur ex actibus prætoriorum peccatorum, sed inquantum consequitur actum sequentis peccati. Et ideo oportet quod quantitas reatus redeuntis sit secundum gravitatem peccati subsequenter. — Potest autem contingere quod gravitas peccati subsequenter adæquetur gravitati omnium peccatorum præcedentium. Sed hoc non semper est necesse, sive loquamur de gravitate ejus quam habet ex sua specie (cum quandoque peccatum sequens sit fornicatio simplex, peccata vero præterita fuerunt adulteria vel homicidia, seu sacrilegia); sive etiam loquamur de gravitate quam habet ex ingratitude annexa. Non enim oportet quod quantitas ingratitude sit absolute æqualis quantitati beneficii suscepti, cujus quantitas attenditur secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum. Contingit enim quod contra idem beneficium unus est multum ingratus vel secundum intensionem contemptus beneficii, vel secundum gravitatem culpæ contra benefactorem commissæ; alius autem parum, vel quia minus contemnit, vel quia minus contra benefactorem agit. Sed proportionaliter quantitas ingratitude adæquatur quantitati beneficii: supposito enim æquali contemptu beneficii, vel offensa benefactoris, tanto erit gravior ingrati- cere pœnitentiam agit, sicut Luc. vii indicatur et profitetur Paulus de seipso

(1) Indeque, ait Nicolai, magnitudo dilectionis erga Deum peccata remittentem in eo qui sin-

tudo, quanto beneficium fuit majus. Unde manifestum est quod non est necesse quod propter ingratitude semper per peccatum sequens redeat tantus reatus, quantus fuit præcedentium peccatorum; sed necesse est quod proportionaliter, quanto peccata prius dimissa fuerunt plura et majora, tanto redeat major reatus per qualecumque sequens mortale peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod beneficium remissionis culpæ recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem peccatorum prius dimissorum; sed peccatum ingratitude non recipit quantitatem absolutam secundum quantitatem beneficii, sed secundum quantitatem contemptus vel offensæ, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam servus manumissus non reducit in pristinam servitutem pro qualicumque ingratitude, sed pro aliqua gravi ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod illi cui peccata dimissa replicantur propter subsequentem ingratitude, redit universum debitum, inquantum quantitas peccatorum præcedentium proportionaliter invenitur in ingratitude subsequenti, non autem absolute, ut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM INGRATITUDO, RATIONE CUIUS SEQUENS PECCATUM FACIT REDIRE PECCATA PRIUS DIMISSA, SIT SPECIALE PECCATUM.

De his etiam 22, qu. cii, art. 2 ad 1, et Sent. iv, dist. 2, quæst. 1, art. 3, quæst. iii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitude, ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum. Retributio enim gratiarum pertinet ad contrapassum, quod requiritur in iustitia, ut patet per Philosophum ². Sed iustitia est specialis virtus. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

2. Præterea, Tullius ³ ponit quod gratia est specialis virtus. Sed ingratitude opponitur gratiæ. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

3. Præterea, specialis effectus a spe-

(1) Scilicet cum nocere conatur, ut etiam de manumissis Ecclesiæ causa 12, quæst. ii, cap. *Episcopus*, et cap. *Liberti* ex concil. Toletano iv, c. 67 et c. 70 decernitur. (2) *Ethic.* lib. v, c. 5.

(3) *Rhet.* lib. ii, seu de invent., aliqu. ante fin.

(4) *Ethic.* lib. v, cap. 2, parum a princ.

ciali causa procedit. Sed ingratitude habet specialem effectum, scilicet quod facit aliququaliter redire peccata prius dimissa. Ergo ingratitude est speciale peccatum.

Sed *contra*, illud quod consequitur omnia peccata, non est speciale peccatum. Sed per quodcumque peccatum mortale aliquis efficitur Deo ingratus, ut ex præmissis patet (art. 1 huj. quæst.). Ergo ingratitude non est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Non semper, sed aliquando ingratitude peccantis speciale peccatum est, nimirum cum in Dei et beneficii accepti contemptum, peccatum committitur.

Respondeo dicendum quod ingratitude peccantis quandoque est speciale peccatum, quandoque autem non; sed est circumstantia generaliter consequens omne peccatum mortale, quod contra Deum committitur; peccatum enim speciem recipit ex intentione peccantis; unde, ut Philosophus dicit ⁴, "ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quam mœchus." — Si igitur aliquis peccator in contemptum Dei et suscepti beneficii aliquod peccatum committat, illud peccatum trahitur ad speciem ingratitude; et hoc modo ingratitude peccantis est speciale peccatum. Si vero aliquis intendens aliquod peccatum committere, puta homicidium aut adulterium, non retrahatur ab hoc propter hoc quod pertinet ad Dei contemptum, ingratitude non erit speciale peccatum, sed trahetur ad speciem alterius peccati, sicut circumstantia quædam. Ut autem Augustinus dicit ⁵, non omne peccatum est ex contemptu, et tamen in omni peccato Deus contemnitur in suis præceptis. Unde manifestum est quod ingratitude peccantis quandoque est speciale peccatum, sed non semper ⁶.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam primæ rationes concludunt quod ingratitude secundum se sit quædam species peccati; ultima autem ratio concludit quod ingratitude, secundum quod invenitur in omni peccato, non sit speciale peccatum.

(5) De natura et gratia, cap. 29.

(6) Ex his colligendum est, ait Sylvius, ingratitude in confessione esse declarandam, quando sit speciale peccatum, secus autem quando nihil aliud est quam alterius peccati circumstantia.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE VIRTUTUM RECUPERATIONE
PER PŒNITENTIAM,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de recuperatione virtutum per pœnitentiam: et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum per pœnitentiam restituantur virtutes. — 2. Utrum restituantur in æquali quantitate. — 3. Utrum restituantur pœnitenti æqualis dignitas. — 4. Utrum opera virtutum per peccatum sequens mortificentur. — 5. Utrum opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant. — 6. Utrum opera mortua, id est, absque charitate facta, per pœnitentiam vivificentur.

ART. I. — UTRUM PER PŒNITENTIAM
VIRTUTES RESTITUANTUR ¹.

De his etiam 22, quæst. LI, art. 3 ad 3, et Sent. IV, dist. 14, quæst. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam virtutes non restituantur. Non enim possent virtutes amissæ per pœnitentiam restitui, nisi pœnitentia virtutes causaret. Sed pœnitentia, cum sit virtus, non potest esse causa omnium virtutum, præsertim cum quædam virtutes sint naturaliter priores pœnitentia, scilicet fides, spes et charitas, ut supra dictum est (qu. LXXXV, art. 6). Ergo per pœnitentiam non restituantur virtutes.

2. Præterea, pœnitentia in quibusdam actibus pœnitentis consistit. Sed virtutes gratiæ non causantur ex actibus nostris; dicit enim Augustinus ², quod "virtutes Dens in nobis sine nobis operatur." Ergo videtur quod per pœnitentiam non restituantur virtutes.

3. Præterea, habens virtutem sine difficultate, et delectabiliter actus virtutum operatur; unde Philosophus dicit ³ quod "non est justus qui non gaudet justa operatione." Sed multi pœnitentes adhuc difficultatem patiuntur in operando actus virtutum. Non ergo per pœnitentiam restituantur virtutes.

Sed *contra* est quod, sicut Luc. XV legitur, pater mandavit quod filius pœ-

nitens indueretur stola prima, quæ, secundum Ambrosium ⁴, est "amicus sapientiæ," quam simul consequuntur omnes virtutes, secundum illud Sap. VIII, vers. 7: *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem* ⁵, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Ergo per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

CONCLUSIO. — Cum per pœnitentiam gratia infundatur, ex gratia autem consequantur omnes virtutes gratiæ, consequens est omnes virtutes per eam homini restitui.

Respondeo dicendum quod per pœnitentiam remittuntur peccata, ut dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Remissio autem peccatorum non potest esse nisi per infusionem gratiæ. Unde relinquitur quod per pœnitentiam homini gratia infundatur. Ex gratia autem consequuntur omnes virtutes gratiæ, sicut ex essentia animæ fluunt omnes potentiae ⁶, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. CX, art. 4 ad 1). Unde relinquitur quod per pœnitentiam omnes virtutes restituantur.

Ad primum ergo dicendum, quod eodem modo pœnitentia restituit virtutes, per quem modum est causa gratiæ, ut jam dictum est (in corp. et qu. LXXXVI). Est autem causa gratiæ, inquantum est sacramentum; nam inquantum est virtus, est magis gratiæ effectus. Et ideo non oportet quod pœnitentia, secundum quod est virtus, sit causa omnium aliarum virtutum, sed quod habitus pœnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causetur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent materialiter, sed formalis vis hujus sacramenti dependet ex virtute clavium. Et ideo virtus clavium effective causat gratiam et virtutes, instrumentaliter tamen; sed actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus pœni-

(1) Hic agitur de virtutibus gratuitis quæ nobis quolibet peccato mortali auferuntur, non vero de virtutibus acquisitis quæ ex actibus reiteratis proveniunt.

(2) De lib. arb. lib. II, cap. 18. et in Psal. CXVIII, conc. 26, ante med.

(3) Ethic. lib. I, cap. 8, a med.

(4) In hunc loc.

(5) Loco fortitudinis hic positum ex græca

voce ἀνδρίαν, quasi virilitatem dicas; cum et inde virtutis nomen sumptum videatur.

(6) Nec refert quod in statu peccati semper maneant fides, quia etsi maneat quantum ad id quod est credere, non remanet nihilominus quoad rationem virtutis, ut sit aut esse possit meritorius ejus actus: unde hoc modo eam pœnitentia restituere dici potest.

tentiæ procedunt jam ex gratia et virtutibus ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxvi, art. 5), quandoque post primum actum pœnitentiæ, qui est contritio, remanent quædam reliquiæ peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatæ, ex quibus præstatatur difficultas quædam pœnitenti ad operandum opera virtutum; sed, quantum est ex ipsa inclinatione charitatis et aliarum virtutum, pœnitens opera virtutum delectabiliter, et sine difficultate operatur; sicut si virtuosus per accidens difficultatem pateretur in executione actus virtutis propter somnum aut aliquam corporis indispositionem.

ART. II. — UTRUM POST PœNITENTIAM RESURGAT HOMO IN ŒQUALI VIRTUTE.

De his etiam infra, art. 5 ad 3, et Sent. iii, dist. 31, quæst. 1, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod post pœnitentiam resurgat homo in æquali virtute. Dicit enim Apostolus ²: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; ubi dicit Glossa Augustini ³, quod "hoc adeo verum est, ut si qui horum devient, et exorbitent, etiam hoc ipsum eis Deus faciat in bonum proficere." Sed hoc non esset, si homo resurgeret in minori virtute. Ergo videtur quod pœnitens nunquam resurgat in minori virtute.

2. Præterea, Ambrosius dicit ⁴ quod "pœnitentia res optima est, quæ omnes defectus revocat ad perfectum." Sed hoc non esset, nisi virtutes in æquali quantitate recuperarentur. Ergo per pœnitentiam semper recuperatur æqualis virtus.

3. Præterea, super illud Gen. i: *Factum est vespere et mane dies unus*, dicit Glossa: "Vespertina lux est, a qua quis cecidit; matutina, in qua resurgit." Sed lux matutina est major vespertina. Ergo aliquis resurgit in majori gratia vel

charitate quam prius habnerit; quod etiam videtur per id quod Apostolus dixit ⁵: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*.

Sed *contra*. Charitas profeiciens vel perfecta est major quam eharitas incipiens. Sed quandoque aliquis cadit a charitate proficiente, resurgit autem in charitate incipiente. Ergo semper resurgit homo in minori virtute.

CONCLUSIO. — Cnm motus liberi arbitrii, qui est ultima dispositio ad gratiam, quandoque intensior, quandoque remissior sit in pœnitentia, quam antea fuerat, contingit pœnitentem in majori vel minori, vel etiam æquali gratia atque virtute resurgere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. lxxxvi, art. 6 ad 3, et art. præc. ad 2), motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam; unde in eodem instanti est gratiæ infusio cum prædicto motu liberi arbitrii, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. cxiii, art. 5 et 7), in quo quidem motu comprehenditur actus pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi, art. 2). Manifestum est autem quod formæ quæ possunt recipere *magis* et *minus*, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subjecti, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. lxx, art. 1 et 2, et qu. lxxvi, art. 1). Et inde est quod secundum quod motus liberi arbitrii in pœnitentia est intensior vel remissior, secundum hoc pœnitens consequitur majorem vel minorem gratiam. Contingit autem intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ quam fuerit illa a qua ceciderat per peccatum ⁶, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit in majori gratia quam prius habuerat, quandoque autem in æquali, quandoque etiam in minori; et eadem ratio est de virtutibus quæ ex gratia consequuntur ⁷.

S. Petri qui post suam pœnitentiam dixit Domino: *Etsi omnes scandalizati fuerint, ego nunquam scandalizabor. Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*; item quoque S. Pauli et S. Mariæ Magdalenæ, etc.

(7) Unusquisque, ait concilium Tridentinum, recipit justitiæ secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

(1) Absolute ac simpliciter et in omni genere; cum ex illa etiam oriatur perfecta contritio in genere causæ formalis, quamvis in genere causæ materialis eam antecedit; sed imperfecta contritio quæ perficitur per sacramentum, sit omnimode anterior. (2) Rom. viii, 28.

(3) Ord., lib. De corrupt. et grat., cap. 9, a med.

(4) Habetur ex auctore Hypognost. lib. iii, cap. 9, in fin. (5) Rom. v, 20.

(6) Ut patet ex exemplo Zachæi (Luc. xii) et

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnibus diligentibus Deum cooperatur in bonum hoc ipsum quod per peccatum a Dei amore cadunt, quod patet in his qui cadunt, et nunquam resurgunt, vel qui resurgunt, iterum easuri; sed his tantum *qui secundum propositum vocati sunt sancti*, id est, prædestinatis, qui quotiescunque cadunt, finaliter tamen resurgunt. Cedit ergo eis in bonum hoc quod cadunt, non quia semper in majori gratia resurgant, sed quia resurgunt in permanentiori gratia; non quidem ex parte ipsius gratiæ, quia quanto gratia est major, tanto de se est permanentior; sed ex parte hominis, qui tanto stabilius in gratia permanet, quanto est cautior et humilior. Unde et Glossa ibidem subdit quod "ideo proficit eis in bonum quod cadunt, quia humiliores redeunt atque doctiores."

Ad *secundum* dicendum, quod penitentia, quantum est de se, habet virtutem reparandi omnes defectus ad perfectum, et etiam promovendi in ulterio-rem statum; sed hoc quandoque impeditur ex parte hominis, qui remissius movetur in Deum et in detestationem peccati; sicut etiam in baptismo aliqui adulti consequuntur maiorem vel minorem gratiam, secundum quod diversimode se disponunt¹.

Ad *tertium* dicendum, quod assimilatio illa utriusque gratiæ ad lucem vespertinam et matutinam fit propter similitudinem ordinis, quia post lucem vespertinam sequuntur tenebræ noctis, post lucem autem matutinam sequitur lux diei, non autem propter similitudinem majoris vel minoris quantitatatis. Illud etiam verbum Apostoli intelligitur de gratia Christi, quæ superat omnem abundantiam humanorum peccatorum. Non autem est verum in omnibus quod quanto abundantius peccant, tanto abundantior gratiam consequantur, pensata quantitate habitualis gratiæ. Est tamen superabundans gratia quantum ad ipsam gratiæ rationem, quia magis gratis beneficium remissionis magis peccatori confertur; quamvis quandoque abundanter peccantes abundan-

tius doleant, et sic abundantiorē habitum gratiæ et virtutum consequuntur, sicut patet in Magdalena.

Ad id vero quod in *contrarium* obijci-
tur, dicendum quod in uno et eodem gratia major est proficiens quam incipiens, sed in diversis hoc non est necesse: unus enim incipit a majori gratia quam alius habeat in statu profectus, sicut Gregorius dicit²: "Quatenus et præsentēs et secuturi omnes agnoscerent, Benedictus puer conversationis gratiam a quanta perfectione cœpisset³."

**ART. III. — UTRUM PER PœNITENTIAM
RESTITUATUR HOMO IN PRISTINAM DIGNITATEM.**

De his etiam Sent. III, dist. 31, quæst. 1, art. 4, quæst. VII ad 1, et IV, dist. 14, quæst. 1, art. 5, quæst. I ad 2, et dist. 19, quæst. 1, art. 3, qu. II ad 2, et dist. 37, quæst. XI, art. 2 ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam non restituatur homo in pristinam dignitatem, quia super illud Amos v: *Virgo Israel cecidit*, dicit Glossa⁴: "Non negat posse resurgere, sed *non resurget virgo Israel*, quia semel aberrans ovis, etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam, quantam quæ nunquam erravit." Ergo per pœnitentiam non recuperat homo pristinam dignitatem.

2. Præterea, Hieronymus dicit⁵: "Quicunque dignitatem divini gradus non custodiunt, contenti fiant animam salvare; reverti enim in pristinum gradum difficile est;" et Innocentius I papa⁶ dicit quod "apud Nicæam constituti canones, pœnitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludunt." Non ergo per pœnitentiam homo recuperat pristinam dignitatem.

3. Præterea, ante peccatum potest aliquis ad maiorem gradum ascendere. Non autem hoc post peccatum conceditur pœnitenti; dicitur enim Ezech. XLIV, vers. 10: *Levitæ qui recesserunt a me.... nunquam appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur*; et, sicut habetur in Decret. dist. 50⁷, in Ilerdensi concilio⁸ legitur: "Hi qui sancto altari deseruiunt, si subito in flenda carnis fragilitate corruerint, et Domino respiciente

Cod. Alcan., ordine tantum verborum translato, incœpisset. Edit. Rom. hoc retento, *conversionis*.

(4) Ord. Hieron. (5) Habetur c. 30, dist. 50.

(6) Epist. 6 ad Agapitum, et habetur cap. *Canones*, dist. 50.

(7) Cap. 52.

(8) Can. 5.

(1) Similiter S. Bonaventura asserit remunerationem operis vivificati futuram, non juxta radicem ex qua factum est, sed potius juxta radicem in qua reviviscit.

(2) Dialog. lib. II, cap. 1, ante med.

(3) Ita cum Gregorio Mss. et edit. passim.

digne pœnituerint, officiorum suorum sic loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulterius promoveri. „ Non ergo pœnitentia restituit hominem in pristinam dignitatem.

Sed *contra* est quod, sicut in eadem distinct. ¹ legitur, Gregorius scribens Secundo ² dicit: „ Post dignam satisfactionem credimus hominem posse redire ad suum honorem; „ et in concil. Agathensi ³ legitur: „ Contumaces clerici, prout dignitatis ordo permiserit, ab episcopis corrigantur; ita ut cum eos pœnitentia correxerit, gradum suum dignitatemque recipiant. „

CONCLUSIO. — Potest homo per pœnitentiam ad principalem dignitatem quam peccando amisit, ut Dei videlicet filius esset, redire, innocentiam autem amissam recuperare non potest: ecclesiasticam vero dignitatem peccator recuperare prohibetur, vel quia eum non pœnitet, vel negligenter pœnitentiam facit, vel propter irregularitatem seu scandalum commissi criminis.

Respondeo dicendum quod homo per peccatum duplicem dignitatem amittit, unam quantum ad Deum, aliam vero quantum ad Ecclesiam. Quantum autem ad Deum, amittit duplicem dignitatem: unam principalem, qua scilicet computatus erat inter filios Dei per gratiam, et hanc dignitatem recuperat per pœnitentiam, quod significatur Luc. xv in filio prodigo, cui pœnitenti pater jussit restitui *stolam primam, et annulum, et calceamenta*. Aliam vero dignitatem amittit secundariam, scilicet innocentiam, de qua, sicut ibidem legitur, gloriabatur filius senior dicens: *Eccce tot annis servio tibi, et nunquam mandatum tuum præterivi*; et hanc dignitatem pœnitens recuperare non potest; recuperat tamen quandoque aliquid majus, quia, ut Gregorius dicit ⁴, „ qui errasse a Deo se considerant, damna præcedentia lucris sequentibus recompensant. Majus ergo gaudium de

eis fit in cælo, quia et dux in prælio plus eum militem diligit qui post fugam reversus hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga præbuit et nunquam aliquid fortiter fecit. „ — Dignitatem autem ecclesiasticam homo per peccatum perdit, quia indignum se reddit ad ea quæ competunt dignitati ecclesiasticæ exercendæ, quam quidem recuperare prohibetur: uno modo quia non pœnitet; unde Isidorus ad Massonem ⁵ episcopum scribit ⁶, sicut in eadem dist. legitur ⁷: „ Illos ad pristinos gradus redire canones præcipiunt, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio, vel condigna peccatorum confessio. At contra hi qui a vitio corruptionis non emendantur, nec gradum honoris, nec gratiam recipiunt communicis. „ Secundo quia pœnitentiam negligenter facit; unde in eadem dist. ⁸ dicitur: „ Cum in aliquibus nec compunctio humilitatis, nec instantia orandi appareat, nec jejuniis, vel lectionibus eos vacare videamus, possumus agnoscere, si ad pristinos honores redirent, cum quanta negligentia permauerent. „ Tertio si commisit aliquod peccatum quod habet irregularitatem annexam; unde in eadem distinct. ⁹ ex concilio Martini papæ dicitur ¹⁰: „ Si quis viduam aut ab alio relictam duxerit, non admittatur ad clerum; quod si irrepserit, dejiciatur. Similiter si homicidii ¹¹ aut facto, aut præcepto, aut consilio, aut defensione post baptismum conscius fuerit. „ Sed hoc non est ratione peccati, sed ratione irregularitatis. Quarto propter scandalum; unde, ut in eadem dist. legitur ¹², Rabanus dicit ¹³: „ Hi qui deprehensi vel capti fuerint publice in perjurio, furto atque fornicatione, et cæteris hujusmodi criminibus, secundum canonum sacrorum instituta a proprio gradu decendant, quia scandalum est populo Dei, tales personas supra se positas habere. Qui autem de prædictis peccatis absconse a se commissis occulte sacerdoti

(1) Cap. 16.

(2) Regist. lib. vii, indict. 2, ep. 54, circa med.

(3) Can. 2.

(4) In hom. de centum ovibus, 31 in Evang., aliquant. a princ.

(5) Ita edit. Patav. Al., ad Massanum, item, Massianum, item, Massianum. Cod. Alcan., ad Julianum.

(6) A princ., et habetur Inter opera Rabani.

(7) Cap. Dominus.

(8) Cap. Si quis Diaconus. (9) Cap. 8.

(10) Habetur inter capit. Martini Bracar. c. 26.

(11) B. Thomas hic videtur universaliter affirmare per omne homicidium incurri irregularitatem, ut etiam tradiderat (2 2, quæst. lxiv, art. 7 ad 3); illud accidit ex eo quod scripserit ante Clementinam *Si furiosus* (tit. De homicidio), per quam fuit declaratum quod clericus aliter mortem vitare non valens, non sit irregularis, si occidat invasorem.

(12) Cap. De his vero.

(13) Lib. 1 Pœnitentium ad Heribaldum (ita Nicolaius. Edit. Patav., ad Othgarium) cap. 1.

confitentur, si se per jejunia et elemosynas, vigiliisque et sacras operationes purgare curaverint, his etiam gradu proprio servato spes veniæ de misericordia Dei promittenda est. „ Et hoc est quod dicitur extra de Qualitate ordinandorum ¹: “ Si proposita crimina ordine judiciario comprobata, vel alias notoria non fuerint, præter reos homicidii, post pœnitentiam in jam susceptis vel suscipiendis ordinibus impediri non possunt. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod eadem ratio est de recuperatione virginitatis, et de recuperatione innocentiae, quæ pertinet ad secundariam dignitatem quoad Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod Hieronymus in verbis illis non dicit esse impossibile, sed esse difficile, hominem recuperare post peccatum pristinum gradum, quia hoc non conceditur nisi perfecte pœnitenti, ut dictum est (in corp.). Ad statuta autem canonum, quæ hoc prohibere videntur, respondet Augustinus Bonifacio scribens ²: “ Ut constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicujus criminis pœnitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiæ, sed rigore factum est disciplinæ; alioquin contra claves Ecclesiæ datas disputabitur, de quibus dictum est: *Quaecumque solveritis super terram, soluta erunt et in cælo.* „ Et postea subdit: “ Nam et sanctus David de criminibus mortiferis egit pœnitentiam, et tamen in honore suo perstitit ³; et beatum Petrum, quando amarissimas lacrymas fudit, utique Domium negasse pœnituit, et tamen apostolus permansit. Sed non ideo putanda est supervacua posteriorum diligentia ⁴, qui ubi saluti nihil detrahebatur, humilitati aliquid addiderunt, experti, ut credo, aliquorum fictas pœnitentias per affectatas honorum potentias ⁵. „

Ad *tertium* dicendum, quod illud statutum intelligitur de illis qui publicam pœnitentiam agunt, qui postmodum non

possunt ad majorem provehi gradum. Nam et Petrus post negationem pastor ovium Christi constitutus est, ut patet Jo. ult.; ubi etiam Chrysostomus dicit ⁶, quod “ Petrus post negationem et pœnitentiam ostendit se habere majorem fiduciam ad Christum; qui enim in cœna non audebat interrogare, sed Joanni interrogationem commisit, huic postea et præpositura fratrum credita est, et non solum non committit alteri interrogare quæ ad ipsum pertinent, sed de reliquo ipse pro Joanne Magistrum interrogat. „

ART. IV. — UTRUM OPERA VIRTUTUM IN CHARITATE FACTA POSSINT MORTIFICARI ⁷.

De his etiam ² 2, quæst. cxxxii, art. 3 ad 1, et Sent. iii, dist. 36, art. 5 ad 1, et iv, dist. 14, quæst. ii, art. 3, qu. ii, et dist. 21, qu. i, art. 1, quæst. i ad 3, et dist. 22, quæst. i, art. 1 ad 6, et Hebr. vi.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod opera virtutum in charitate facta mortificari non possint. Quod enim non est, immutari non potest. Sed mortificatio est quædam mutatio de vita in mortem. Cum ergo opera virtutum, postquam facta sunt, jam non sint, videtur quod ulterius mortificari non possint.

2. Præterea, per opera virtutum in charitate facta homo meretur vitam æternam. Sed subtrahere mercedem merenti est injustitia, quæ non cadit in Deum. Ergo non potest esse quod opera virtutum in charitate facta per peccatum sequens mortificentur.

3. Præterea, fortius non corrumpitur a debiliore. Sed opera charitatis sunt fortiora quibuscumlibet peccatis, quia, ut dicitur Proverb. x, 12, *universa delicta operit charitas*. Ergo videtur quod opera in charitate facta, per sequens mortale peccatum mortificari non possint.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. xviii, vers. 24: *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.*

CONCLUSIO. — Opera in charitate facta mortificari per mortale peccatum dicuntur, inquantum retardatur, vel im-

(1) Cap. Quæsitum. (2) Epist. 185, al. 50, n° 45.

(3) Hoc est, dignitatem regiam non amisit, sicut amisit Saul ante illum, quia pœnitentiam factam egit quando a Samuele reprehensus est, dicens: *Peccavi, verumtamen honora me coram senioribus*, etc. (1. Reg. xv, 30).

(4) Ita cum Augustino cod. Alcan., juxta votum Garcie. Al., *posteriorum doctorum diligentia*.

(5) Ita cum Augustino Mss. et edit. passim Al. *pompas*.

(6) Rom. lxxxvii in Joan., ante med.

(7) De fide est justum, si peccaverit, vitam æternam amittere, juxta illud (II. ep. Joan., 8): *Videte vosmetipsos ne perdatis quæ operati estis. Et Apoc. iii: Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.*

perdit effectus virtuosarum operationum.

Respondeo dicendum quod res viva per mortem perdit operationem vitæ. Unde per quamdam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu vel operatione. — Effectus autem operum virtuosorum, quæ in charitate fiunt, est perducere ad vitam æternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per consequens peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu; ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu, manent merito¹ in Dei acceptatione; et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo ne consequatur suam mercedem.

Ad *secundum* dicendum, quod sine injustitia potest merces subtrahi merenti, quando ipse reddidit se indignum mercede per culpam sequentem; nam et ea quæ homo jam accepit, quandoque juste propter culpam perdit.

Ad *tertium* dicendum, quod non est propter fortitudinem operum peccati, quod mortificantur opera prius in charitate facta; sed est propter libertatem voluntatis, quæ potest a bono in malum deflecti.

ART. V. — UTRUM

OPERA MORTIFICATA PER PECCATUM,
PER PŒNITENTIAM REVIVISCANT².

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 3, quæst. iii, et dist. 22, quæst. i, art. 1 ad 6, et Hebr. v, lect. 1 et 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam non reviviscant. Sicut enim per pœnitentiam subsequentem remittuntur peccata præterita, ita etiam per peccatum sequens mortificantur opera prius in charitate facta. Sed peccata dimissa per pœnitentiam non redeunt, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Ergo videtur quod etiam opera mortificata per charitatem non reviviscant.

2. Præterea, opera dicuntur mortificari,

(1) Id est *quoad meritum*, ut sit sensus quod etsi actus transit, meritum tamen actus manet.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina est indubitata, quamvis de modo hanc reviviscentiam explicandi multum inter se dissentiant theologi.

ad similitudinem animalium quæ moriuntur, ut dictum est (art. præc.). Sed animal mortuum non potest iterum vivificari. Ergo nec opera mortificata possunt iterum per pœnitentiam reviviscere.

3. Præterea, opera in charitate facta merentur gloriam secundum quantitatem gratiæ vel charitatis. Sed quandoque per pœnitentiam homo resurgit in minori gratia vel charitate. Ergo non consequitur gloriam secundum meritum priorum operum; et ita videtur quod opera per peccatum mortificata non reviviscant.

Sed *contra* est quod super illud Joel. ii: *Reddam vobis annos, quos comedit locusta*, dicit Glossa interl.: "Non patiar perire ubertatem, quam cum perturbatione animi amisistis." Sed illa ubertas est meritum bonorum operum quod fuit perditum per peccatum³. Ergo per pœnitentiam reviviscunt opera meritoria prius facta.

CONCLUSIO. — Opera per peccata mortificata, per pœnitentiam reviviscunt, quatenus per eam, efficaciam perducendi ad vitam æternam recuperant.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod opera meritoria per peccatum sequens mortificata non reviviscunt per pœnitentiam subsequentem, considerantes quod opera illa non remanent, ut iterum vivificari possint. Sed hoc impedire non potest quin vivificentur; non enim habent vim perducendi in vitam æternam (quod pertinet ad eorum vitam) solum secundum quod actu existunt, sed etiam postquam actu esse desinunt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Sic autem remanent, quantum est de se, etiam postquam per peccatum mortificantur, quia semper Deus illa opera, prout facta fuerunt, acceptabit, et sancti de eis gaudebunt, secundum illud Apoc. iii, 11: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*. — Sed quod isti qui ea fecit, non sint officacia ad ducendum in vitam æternam, provenit ex impedimento peccati supervenientis, per quod ipse redditus est indignus vita æterna. Hoc autem impedimentum tollitur per pœnitentiam, in-

(3) *Non injustus est Deus*, ait Apostolus, *ut obliviscatur operis vestri* (Hebr. vi), et ex concil. Trident. (sess. vi, cap. 16) manifestum est sermonem Apostoli comprehendere etiam illa bona opera fidelium quæ fuerant per peccatum mortificata.

quantum per eam remittuntur peccata. Unde restat quod opera prius mortificata, per pœnitentiam recuperant efficaciam perducendi eum qui fecit ea, in vitam æternam, quod est ea reviviscere. Et ita patet quod opera mortificata per pœnitentiam reviviscunt ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod opera peccati per pœnitentiam abolentur secundum se, ita scilicet quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur; sed opera in charitate facta non abolentur a Deo, in cujus acceptance remanent; sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis, et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud quod opera merebantur.

Ad *secundum* dicendum, quod opera in charitate facta non mortificantur secundum se, sicut dictum est (in corp. art.), sed solum per impedimentum superveniens ex parte operantis. Animalia autem moriuntur secundum se, inquantum privantur principio vitæ, et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui per pœnitentiam resurgit in minori charitate, consequetur quidem præmium essenziale, secundum quantitatem charitatis in qua invenitur; habebit tamen gaudium majus de operibus in prima charitate factis, quam de operibus quæ in secunda fecit, quod pertinet ad præmium accidentale.

ART. VI. — UTRUM PER PŒNITENTIAM SUBSEQUENTEM ETIAM OPERA MORTUA VIVIFICENTUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 3, quæst. i, et dist. 15, quæst. i, art. 3, qu. iv et v.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnitentiam subsequentem etiam opera mortua, quæ scilicet non sunt in charitate facta, vivificentur. Difficilius enim videtur quod ad vitam perveniat illud quod fuit mortificatum, quod

(1) Inter theologos quidam volunt merita mortificata reviviscere quoad omnes gradus et omnem quantitatem quam habebant; ita plures tam antiqui quam recentiores, et præsertim Suarez: alii volunt quod reviviscant secundum quantitatem præsentis dispositionis seu pœnitentiæ; ita communiter thomistæ et plures extranei: alii dicunt merita sic reviviscere secundum quantitatem dispositionis præsentis, ut præter gradum qui illi debetur, aliquid conferatur de jure ad præmium essenziale correspondente prioribus meritis; ita Soto, Nugno,

numquam fit secundum naturam, quam illud quod numquam fuit vivum, vivificetur, quia ex non vivis secundum naturam aliqua viva generantur ². Sed opera mortificata per pœnitentiam vivificantur, ut dictum est (art. præc.). Ergo multo magis opera mortua vivificantur.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Sed causa quare opera de genere bonorum sine charitate facta non fuerunt viva, fuit defectus charitatis et gratiæ; sed iste defectus tollitur per pœnitentiam. Ergo per pœnitentiam opera mortua vivificantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit in illud Aggæi i: *Seminastis multum*: " Si quando videris inter multa mala opera facere peccatorem quemquam aliqua quæ justa sunt, non est tam injustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum. „ Sed hoc maxime videtur quando mala præterita per pœnitentiam tolluntur. Ergo videtur quod per pœnitentiam Deus remuneret priora bona opera in statu peccati facta; quod est ea vivificari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ³: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Hoc autem non esset, si saltem per pœnitentiam subsequentem vivificarentur ⁴. Non ergo pœnitentia vivificat opera prius mortua.

CONCLUSIO. — Cum operibus propter charitatis et gratiæ defectum mortuis, per pœnitentiam præstari non possit, ut ex tali principio procedant; consequens est ea per pœnitentiam viva fieri non posse.

Respondeo dicendum quod opus aliquod dicitur mortuum dupliciter: uno modo effective, quia scilicet est causa mortis ⁵, et secundum hoc opera peccati dicuntur opera mortua, secundum illud Hebr. ix, 14: *Sanguis Christi... emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis*.

Alvarez, Ledesma, quos citat et sequitur Gonet, ait Billuart.

(2) Vel transposita constructione ac serie verborum: *ex non vivis aliqua viva generantur secundum naturam*, sicut mures ex putredine, aut etiam ex cadavere vermes, etc. (3) I. Cor. xiii, 3.

(4) Hoc enim casu, quamvis propter defectum charitatis prius inutilia existissent, prodesse, tandem inciperent cum per pœnitentiam vivificata esse supponerentur.

(5) Hæc opera quæ vitam gratiæ in anima extinguunt vocantur a theologis *opera mortifera*.

Hæc igitur opera mortua non vivificantur per pœnitentiam, sed magis abolentur, secundum illud Hebr. vi, 1: *Non rursus jacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis*. — Alio modo dicuntur opera mortua ¹ privative; scilicet quia carent vita spiritali, quæ est ex charitate, per quam anima Deo conjungitur, ex quo vivit, sicut corpus per animam; et per hunc modum etiam fides, quæ est sine charitate, dicitur mortua, secundum illud Jacobi ii, 20: *Fides sine operibus mortua est*. Et per hunc etiam modum omnia opera quæ sunt bona ex genere, si sine charitate fiant, dicuntur mortua, inquantum scilicet non procedunt ex principio vitæ; sicut si dicamus sonum citharæ vocem mortuam. — Sic igitur differentia mortis et vitæ in operibus est secundum comparationem ad principium a quo procedunt. Opera autem non possunt iterum a principio procedere, quia transeunt, et iterum eadem numero resumere non possunt. Unde impossibile est quod opera mortua iterum fiant viva per pœnitentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in rebus naturalibus tam mortua quam mortificata carent principio vitæ. Sed opera dicuntur mortificata ², non ex parte principii ex quo processerunt, sed ex parte impedimenti extrinseci; mortua autem dicuntur ex parte principii. Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod opera de genere bonorum sine charitate facta dicuntur mortua propter defectum charitatis et gratiæ, sicut principii. Hoc autem non præstat eis per pœnitentiam sequentem, ut ex tali principio procedant. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Deus recordatur bonorum quæ quis facit in statu peccati, non ut remuneret ea in vita æterna, quæ debetur solis operibus vivis, id est, ex charitate factis; sed remunerat ea temporali remuneratione, sicut Gregorius dicit in hom. De divite et Lazaro ³, quod "nisi dives ille aliquod bonum egisset, et in præsentī sæculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret: *Recepisti bona in*

vita tua. " Vel etiam hoc potest referri ad hoc quod patietur tolerabilius iudicium; unde dicit Augustinus ⁴: "Non possumus dicere: Schismatico melius fuisset ut Christum negando nihil eorum pateretur quæ passus est confitendo; sed existimandum est, tolerabilius ei futurum iudicium, quam si Christum negando, nihil eorum pateretur, ut illud quod ait Apostolus: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*, intelligatur pertinere ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi supplicii iudicium tolerabilius subeundum ⁵. "

QUÆSTIO XC.

DE PARTIBUS PŒNITENTIÆ

IN GENERALI,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus pœnitentiæ, et primo in generali; secundo in speciali de singulis. Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum pœnitentia habeat partes. — 2. De numero partium. — 3. Quales partes sint. — 4. De divisione ejus in partes subjectivas.

ART. I. — UTRUM PŒNITENTIÆ DEBEANT PARTES ASSIGNARI ⁶.

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. 1, art. 1, quæst. 1 et iv.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnitentiæ non debeant partes assignari. Sacramenta enim sunt in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Sed virtus divina est una et simplex. Non ergo pœnitentiæ, cum sit sacramentum, debent partes assignari.

2. Præterea, pœnitentia et est virtus et est sacramentum. Sed ei, inquantum est virtus, non assignantur partes, cum virtus sit habitus quidam, qui est simplex qualitas mentis; similiter etiam et pœnitentiæ, inquantum est sacramentum, non videtur quod sint partes assignandæ, quia baptismo et aliis sacramentis non assignantur partes. Ergo pœnitentiæ nullo modo debent partes assignari.

3. Præterea, pœnitentiæ materia est peccatum, ut supra dictum est (q. lxxxiv, art. 2). Sed peccato non assignantur par-

(5) De hac responsione vide in supplement. (quæst. xiv, art. 5).

(6) Hic S. Doctor loquitur de pœnitentia non secundum quod est virtus, sed secundum quod est sacramentum, ut patet ex respons. ad 2.

(1) Hæc vero proprie dicuntur *opera mortua*.

(2) Opera vocantur *mortificata* ea quæ a gratia processerunt, sed per peccatum subsequens impediuntur a suo effectu.

(3) In Evang. 41, circa med.

(4) In lib. De patientia, cap. 26

tes. Ergo etiam nec pœnitentiæ sunt partes assignandæ.

Sed *contra* est quod partes sunt ex quibus perfectio alicujus integratur. Sed pœnitentiæ perfectio integratur ex pluribus, scilicet contritione, confessione et satisfactione. Ergo pœnitentia habet partes ¹.

CONCLUSIO. — Cum plures humani actus ad pœnitentiæ perfectionem requirantur, contritio videlicet, confessio et satisfactio, plures quoque partes sacramenti pœnitentiæ necesse est esse.

Respondeo dicendum quod partes rei sunt in quas materialiter totum dividitur; habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam; unde in lib. II Physic. ² partes ponuntur in genere causæ materialis, totum autem in genere causæ formalis. Ubicumque igitur ex parte materiæ invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem. — Dictum est autem supra (qu. LXXXIV, art. 2 et 3), quod in sacramento pœnitentiæ actus humani se habent per modum materiæ. Et ideo cum plures actus humani requirantur ad pœnitentiæ perfectionem, scilicet contritio, confessio et satisfactio, ut infra patebit (art. seq.), consequens est quod sacramentum pœnitentiæ habeat partes.

Ad primum ergo dicendum, quod quodlibet sacramentum habet simplicitatem ratione virtutis divinæ, quæ in eo operatur; sed virtus divina propter sui magnitudinem operari potest et per unum et per multa, ratione quorum alicui sacramento possunt partes assignari ³.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentiæ, secundum quod est virtus, non assignantur partes: actus enim humani qui multiplicantur in pœnitentia, non comparantur ad habitum virtutis sicut partes, sed sicut effectus. Unde relinquitur quod partes assignentur pœnitentiæ, inquantum est sacramentum,

ad quod actus humani comparantur ut materia. In aliis autem sacramentis materia non sunt actus humani, sed aliqua res exterior una, sive simplex, ut aqua vel oleum; sive composita, ut chrisma. Et ideo aliis sacramentis non assignantur partes.

Ad tertium dicendum, quod peccata sunt materia remota pœnitentiæ, inquantum scilicet sunt materia vel objectum humanorum actuum, qui sunt propria materia pœnitentiæ, prout est sacramentum.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR PARTES PŒNITENTIÆ, CONTRITIO, CONFESSIO ET SATISFACTIO ⁴.

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. I, art. 1, quæst. II, et IV, dist. 17, quæst. III, art. 3, qu. IV, et dist. 22, qu. II, art. 1, quæst. II ad 3, et II. Cor. VII, lect. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio. Contritio enim est in corde, et sic pertinet ad interiorem pœnitentiam; confessio autem est in ore, et satisfactio in opere: et sic duo ultima pertinent ad exteriorem pœnitentiam. Pœnitentia autem interior non est sacramentum, sed sola pœnitentia exterior, quæ sensui subjacet. Non ergo convenienter assignantur hæ partes sacramento pœnitentiæ.

2. Præterea, in sacramento novæ legis ⁵ confertur gratia, ut supra habitum est (quæst. LXII, art. 1 et 3). Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo satisfactio non est pars sacramenti.

3. Præterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio est fructus pœnitentiæ, secundum illud Luc. III, 8: *Facite fructus dignos pœnitentiæ*. Ergo non est pars pœnitentiæ.

4. Præterea, pœnitentia ordinatur contra peccatum. Sed peccatum potest per-

(1) Sic in decreto Eugenii post concell. Florentinum vocantur, cum dicitur: « Quartum sacramentum est pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis qui in tres distinguuntur partes; » ut et in concilio Tridentino (sess. XIV, c. 3): « Sunt autem quasi materia hujus sacramenti actus ipsius pœnitentis, qui... pœnitentiæ partes dicuntur, etc. » (2) Text. 31.

(3) Hæc partium multiplicitas pluralitatem materialiter constituit, sed illud non impedit quin sit formaliter una virtus completiva et totalis pertinens ad unum sacramentum, ut patet ex dictis (quæst. LXII, art. 4).

(4) Responsio affirmativa de fide est contra Lutherum dicentem duas tantum esse partes pœnitentiæ, contritionem et fidem, juxta illud concil. Trident. (sess. XIV, can. 4): « Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur; anathema sit. »

(5) Indefinite sumpto pro quolibet, quia quodlibet sacramentum ad novam legem spectans gratiam confert.

fici solum in corde per consensum, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. LXXII, art. 7). Ergo et pœnitentia. Non ergo pœnitentiæ debent partes poni confessio oris, et satisfactio operis.

Sed *contra*, videtur quod debeant poni plures partes pœnitentiæ. Pars enim hominis ponitur non solum corpus, quod est ejus materia, sed etiam anima, quæ est ejus forma. Sed tria prædicta, cum sint actus pœnitentis, se habent sicut materia, absolutio autem sacerdotis se habet per modum formæ. Ergo absolutio sacerdotis debet poni quarta pars pœnitentiæ.

CONCLUSIO. — Tres sunt partes sacramenti pœnitentiæ ex parte pœnitentis: contritio qua velit Deo recompensare; confessio qua pro culpæ remissione subiciat se arbitrio sacerdotis loco Dei; et satisfactio, qua Deo satisfaciatur secundum ministri Dei arbitrium.

Respondeo dicendum quod duplex est pars, ut dicitur in lib. VII Metaph. 1, scilicet pars essentiæ, et pars quantitatis. Partes essentiæ sunt naturaliter quidem forma et materia, logice autem genus et differentia. Hoc autem modo quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut in partes essentiæ 2. Unde et supra dictum est (quæst. LX, art. 5 et 6), quod sacramenta consistunt in rebus et verbis. Sed quia quantitas se tenet ex parte materiæ, partes quantitatis sunt partes materiæ. Et hoc modo sacramento pœnitentiæ specialiter assignantur partes, ut dictum est (art. præc.), quantum ad actus pœnitentis, qui sunt materia hujus sacramenti. — Dictum est autem supra (qu. LXXXV, art. 3 ad 3), quod alio modo fit recompensatio offensæ in pœnitentia, et in vindicativa justitia. Nam in vindicativa justitia fit recompensatio secundum arbitrium judicis, non secundum voluntatem offendentis vel offensis; sed in pœnitentia fit recompensatio offensæ secundum voluntatem peccantis, et secundum arbitrium Dei in quem peccatur, quia hic non queritur sola redintegratio æqualitatis justitiæ, sicut in justitia vindicativa; sed magis reconciliatio amicitie, quod fit dum offen-

dens recompensatur secundum voluntatem ejus quem offendit. Sic igitur requiritur ex parte pœnitentis, primo quidem voluntas recompensandi, quod fit per contritionem; secundo quod se subiciat arbitrio sacerdotis loco Dei, quod fit in confessione; tertio quod recompensetur secundum arbitrium ministri Dei, quod fit in satisfactione. Et ideo contritio, confessio et satisfactio ponuntur partes pœnitentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad interiorem pœnitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem pœnitentiam, inquantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi.

Ad *secundum* dicendum, quod satisfactio confert gratiam, prout est in proposito, et auget eam, prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis, ut supra dictum est (qu. LXVIII, art. 2 et qu. LXIX, art. 8).

Ad *tertium* dicendum, quod satisfactio est pars pœnitentiæ sacramenti, fructus autem pœnitentiæ virtutis.

Ad *quartum* dicendum, quod plura requiruntur ad bonum, "quod procedit ex integra causa, quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus", secundum Dionysium 3. Et ideo licet peccatum perficiatur in consensu cordis, ad perfectionem tamen pœnitentiæ requiritur et contritio cordis, et confessio oris, et satisfactio operis.

Ad *contrarium* vero patet solutio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM PRÆDICTA TRIA SINT PARTES INTEGRALES PŒNITENTIÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 16, quæst. I, art. 1, quæst. III.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta tria non sint partes integrales pœnitentiæ. Pœnitentia enim, ut dictum est (quæst. LXXXIV, art. 3), contra peccatum ordinatur. Sed peccatum cordis, oris et operis sunt partes subiectivæ peccati, et non partes integrales, quia peccatum de quolibet horum prædicatur. Ergo etiam in pœnitentia contritio cordis, confessio oris, et satisfactio operis non sunt partes integrales.

Tridentino, quia in ejusmodi compositis non semper vera materia, sicut nec vera essentia, ut in physicis, queri debet.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(1) Text. 33 et 34.

(2) Nec obstat porro quod in hoc ipso sacramento pœnitentiæ non materia simpliciter, sed quasi materia dicitur, ut jam supra ex concilio

2. Præterea, nulla pars integralis in se continet aliam sibi divisam. Sed contritio continet in se confessionem et satisfactionem in proposito. Ergo non sunt partes integrales.

3. Præterea, ex partibus integralibus simul et æqualiter constituitur totum, sicut linea ex suis partibus. Sed hoc non contingit hic. Ergo prædicta non sunt partes integrales pœnitentiæ.

Sed *contra*, illæ dicuntur partes integrales ex quibus perfectio totius integratur. Sed ex tribus prædictis integratur perfectio ipsius pœnitentiæ. Ergo sunt partes integrales pœnitentiæ.

CONCLUSIO. — Cum non tota essentia aut pœnitentiæ virtus singulis partibus adsit, perspicuum est contritionem, confessionem ac satisfactionem non subjectivas aut potentiales, sed integrales pœnitentiæ partes esse

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt hæc tria esse partes subjectivas pœnitentiæ. Sed hoc non potest esse, quia singulis partibus subjectivis adest tota virtus totius et simul et æqualiter, sicut tota virtus animalis, in quantum est animal, salvatur in qualibet specie animalis, quæ simul et æqualiter dividunt animal. Sed hoc non est in proposito. Et ideo alii dixerunt quod sunt partes potentiales; sed nec hoc verum esse potest, quia singulis partibus potentialibus adest totum secundum totam essentiam, sicut tota essentia animæ adest cuilibet ejus potentiæ. Sed hoc non est in proposito. Unde relinquitur quod prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ; ad quarum rationem exigitur ut totum non adsit singulis partibus, neque secundum totam virtutem ejus, neque secundum totam ejus essentiam, sed omnibus simul ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum, quia rationem mali habet, potest in uno tantum perfici ², ut dictum est (art. præc. ad 4); et ideo peccatum quod in solo corde perficitur, est una species peccati. Alia vero species est peccatum quod perficitur in corde et in ore. Tertia

vero species est peccatum quod perficitur in corde, ore et opere. Et hujusmodi peccati partes quasi integrales sunt quod est in corde, et quod est in ore, et quod est in opere. Et ideo pœnitentiæ, quæ in his tribus perficitur, hæc tria sunt partes integrales.

Ad *secundum* dicendum, quod una pars integralis potest continere totum, licet non secundum essentiam; fundamentum enim quodammodo virtute continet totum ædificium, et hoc modo contritio continet virtute totam pœnitentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes partes integrales habent ordinem quemdam ad invicem; sed quædam habent ordinem tantum in situ, sive consequenter se habeant, sicut partes exercitus; sive se tangant, sicut partes acervi; sive etiam colligentur, sicut partes domus; sive etiam continuentur, sicut partes lineæ; quædam vero habent insuper ordinem virtutis, sicut partes animalis, quarum prima virtute est cor, et aliæ quodam ordine virtutis dependent ab invicem; tertio modo ordinantur ordine temporis, sicut partes temporis et motus. Partes igitur pœnitentiæ habent ad invicem ordinem virtutis et temporis, quia sunt actus; non autem ordinem situs, quia non habent positionem.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PŒNITENTIA IN PŒNITENTIAM ANTE BAPTISMUM, PŒNITENTIAM MORTALIUM, ET PŒNITENTIAM VENIALIUM ³.

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et 5 corp. et Matth. iii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortaliem, et pœnitentiam venialem. Pœnitentia enim est secunda tabula post naufragium, ut supra dictum est (qu. lxxxiv, art. 6): baptismus autem prima. Illud ergo quod est ante baptismum, non debet poni species pœnitentiæ.

2. Præterea, quod potest destruere majus, potest etiam destruere minus.

(2) Juxta illud axioma: *Bonum ex integra causa, malum ex minimo defectu*.

(3) Quæ divisio, ait Sylvius, est pœnitentiæ virtutis in partes subjectivas accidentales, sumpta ex Augustino in opere in hom. 27 et 50. Distinctio enim ista non est ex fine adæquato et objectis formalibus, sed ex diversis statibus et objectis materialibus.

(1) Addendum hic est, ait Sylvius, partes integrales esse duplices; principales et secundarias seu minus principales; contritionem autem et confessionem esso partes principales sacramenti pœnitentiæ, satisfactionem vero minus principalem: ac propterea sine satisfactione verum esse potest sacramentum pœnitentiæ, sed imperfectum.

Sed mortale est majus peccatum quam veniale; illa vero pœnitentia, quæ est de mortalibus, eadem etiam est de venialibus. Non ergo debent poni diversæ species pœnitentiæ.

3. Præterea, sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter, ita etiam ante baptismum. Si ergo post baptismum distinguitur pœnitentia venialium et mortalium, pari ratione debet distinguui ante baptismum. Non ergo convenienter dividitur pœnitentia per has species.

Sed *contra* est quod Augustinus in lib. De pœnitentia¹ ponit prædictas tres pœnitentiæ species.

CONCLUSIO. — Pœnitentia, ut virtus est, dividitur in eam, quæ est ante baptismum, pœnitentiam mortalium, et pœnitentiam venialium.

Respondeo dicendum quod hæc divisio est pœnitentiæ, secundum quod est virtus. Est autem considerandum quod quælibet virtus operatur secundum congruentiam temporis, sicut et secundum alias debitas circumstantias; unde et virtus pœnitentiæ actum suum habet in hoc tempore, secundum quod convenit novæ legi. Pertinet autem ad pœnitentiam ut detestetur peccata præterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi pœnitentiæ finis. Et quia moralia recipiunt speciem secundum finem, ut in secunda parte habitum

est (1 2, qu. 1, art. 3, et qu. xviii, art. 4 et 6), conveniens est quod diversæ species pœnitentiæ accipiantur secundum diversas immutationes, quas pœnitens intendit. — Est autem triplex immutatio a pœnitente intenta: prima quidem per regenerationem in novam vitam, et hæc pertinet ad pœnitentiam quæ est ante baptismum; secunda autem immutatio est per reformationem vitæ præteritæ jam corruptæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam mortalium post baptismum; tertia autem immutatio est in perfectiorem operationem vitæ, et hæc pertinet ad pœnitentiam venialium, quæ remittuntur per aliquem ferventem actum charitatis, ut supra dictum est (qu. lxxxvii, art. 2 et 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœnitentia quæ est ante baptismum non est sacramentum, sed est actus virtutis disponens ad sacramentum baptismi.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia quæ delet peccata mortalia, delet etiam venialia, sed non convertitur. Et ideo hæc duæ pœnitentiæ se habent sicut perfectum et imperfectum.

Ad *tertium* dicendum, quod ante baptismum non sunt peccata venialia sine mortalibus². Et quia veniale sine mortali dimitti non potest, ut supra dictum est (qu. lxxxvii, art. 4), ideo ante baptismum non distinguitur pœnitentia mortalium et venialium.

didit S. Doctor (1 2, quæst. lxxxix, art. 6), sed ratio posterior est certa et omnino sufficiens.

(1) Scilicet hom. ult. inter 1, cap. 2, 3 et 4.

(2) Juxta opinionem controversam quam tra-

(*Hic finitur quidquid de S. Thomæ Aquinatis TERTIA PARTE Summæ theologicæ, quam ille morte occupatus imperfectam reliquit, ad posteritatem pervenit.*)

SUPPLEMENTUM

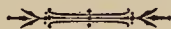
TERTIÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

EX EJUSDEM AUCTORIS SCRIPTO IN IV SENTENTIARUM COLLECTUM



QUÆSTIO I.

DE PARTIBUS PŒNITENTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE CONTRITIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis partibus pœnitentiæ; et 1. de contritione; 2. de confessione; 3. de satisfactione. De contritione autem consideranda sunt quinque: 1. quid sit; 2. de quo esse debeat; 3. quanta esse debeat; 4. de duratione ipsius; 5. de effectu ipsius. Circa primum queruntur tria: 1. Utrum convenienter definiatur. — 2. Utrum contritio sit actus virtutis. — 3. Utrum attritio possit fieri contritio.

ART. I. — UTRUM CONTRITIO SIT DOLOR PRO PECCATIS ASSUMPTUS CUM PROPOSITO CONFITENDI ET SATISFACIENDI¹.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 17, qn. ii, art. 1, quæst. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit "dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi," ut quidam definiunt; quia, sicut Augustinus dicit², "dolor est de his quæ nobis nolentibus accidunt." Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo contritio non est dolor pro peccatis.

2. Præterea, contritio nobis a Deo datur; sed quod datur, non assumitur; ergo contritio non est dolor assumptus.

(1) Contritio, ait concilium Tridentinum, est animi dolor ac detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero. Cui definitioni si addas ex eodem concilio Cum voto præstandi reliqua... quæ ad rite suscipiendum hoc sacramen-

3. Præterea, satisfactio et confessio sunt necessaria ad hoc quod pœna remittatur, quæ in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota pœna in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat *propositum* confitendi et satisfaciendi.

Sed *contra* est ipsa definitio.

CONCLUSIO. — Cum definitio illa, contritio est dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi, definiti naturam, tum ut est actus virtutis, tum ut pars est sacramenti, ordinem habens ad alias ejusdem sacramenti partes, recte explicet; eam convenientem esse negari non potest.

Respondeo dicendum quod, ut dicitur Eccli. x, 15, *initium omnis peccati est superbia*, per quam homo sensui suo inhærens, a mandatis divinis recedit. Et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a proprio sensu discedere faciat. Ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus, et durus per similitudinem vocatur; sicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui; unde et frangi dicitur aliquis quando a suo sensu divellitur. Sed in-

tum requiruntur, habebis, ut animadvertit Billuart, definitionem contritionis prout convenit statui novæ legis coincidentem cum ista definitione auctoris.

(2) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 6.

ter fractionem, et comminationem, sive contritionem in rebus materialibus, unde hæc nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur ¹, quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur, sed comminui, vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quamdam continuitatem, et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum dimittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari, scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium et effectus. Et secundum hoc de contritione inveniuntur diversæ definitiones traditæ. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur prædicta definitio; et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars pœnitentiæ sacramenti; ideo manifestatur in prædicta definitione in quantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet *dolor*; et objectum in hoc quod dicitur *pro peccatis*, et electio, quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur *assumptus*; sed in quantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicitur, *cum proposito confitendi et satisfaciendi* ². Alia etiam definitio invenitur, quæ definit contritionem, secundum quod est actus virtutis tantum; sed additur ad prædictam definitionem differentia contrahens ipsam ad specialem virtutem, scilicet pœnitentiam. Dicit enim quod "contritio est dolor voluntarius pro peccato, puniens in se quod dolet se commississe." In hoc enim quod additur *puniens*, ad specialem virtutem contrahitur. Alia autem definitio invenitur Isidori ³ quæ talis est: *Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore iudicii*. Et hæc quidem tangit rationem nominis in

hoc quod dicit, *humilitas mentis*; quia sicut per superbiam aliquis in suo sensu redditur rigidus, ita per hoc quod a suo sensu contritus recedit, humiliatur; tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit, *cum lacrymis*; et principium contritionis in hoc quod dicit, *veniens de recordatione peccati*, etc. Alia sumitur ex verbis Augustini ⁴, quæ tangit effectum contritionis, quæ est: *Contritio est dolor remittens peccatum*. Alia sumitur ex verbis Gregorii ⁵, quæ talis est: *Contritio est humilitas spiritus, annihilans peccatum inter spem et timorem*. Et hæc tangit rationem nominis in hoc quod dicit quod contritio est *humilitas spiritus*; et effectum ejus in hoc quod dicit, *annihilans peccatum*; et originem in hoc quod dicit *inter spem et timorem*; nec solum ponit causam principalem, quæ est timor, sed etiam concausam, quæ est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt, et ideo nobis nolentibus accidunt; non quidem secundum voluntatem, quam tunc habuimus, cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus quod nunquam fuissent.

Ad secundum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui cooperatur in omnibus operibus et naturæ et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit tota pœna per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum etiam quia confessio et satisfactio sunt in præcepto ⁶. Unde transgressor constitueretur, si non confiteretur et non satisfaceret.

(1) Meteor. lib. iv, cap. 7 et 9.

(2) Propositum non peccandi de cætero est necessarium ad contritionem: *Pertinet*, ait ipse S. Doctor, *ad pœnitentiam ut detestentur peccata præterita, cum proposito immutandi vitam in melius* (part. III, quæst. xc, art. 4). Et Opusc. v: *Ad contritionem pertinet quod homo doleat de peccato commissio, et proponat se de cætero non peccaturum*.

(3) De summo bono, lib. II, cap. 12.

(4) Implic. sup. Psal. xlv, ante med.

(5) Homil. xxii in Ezech., a med., et Moral. lib. xxxiii, cap. 11.

(6) Docet præterea sancta synodus ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto quod in illa includitur, non esse adscribendam (sess. xiv, cap. 4. Cf. sess. vi, cap. 14 concil. Trident.). Sed, ut jam dictum, non requiritur votum explicitum, implicitum vero sufficit.

ART. II. — UTRUM CONTRITIO SIT ACTUS VIRTUTIS¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit actus virtutis; passionem enim non sunt actus virtutum, quia "eis non laudamur, nec vituperamur, ut dicitur². Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Præterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo neque contritio.

Sed *contra*, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

CONCLUSIO. — Quamvis contritio, quæ proprie significatur hoc nomine, non sit virtutis actus, tamen quæ metaphorice hac voce significatur (quia voluntatis rectitudinem denotat) actus est virtutis.

Respondeo dicendum quod contritio secundum proprietatem nominis sui non significat actum virtutis, sed potius quamdam corporalem passionem. Sed hic non quæritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriæ voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere, ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quidam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum est commissum. Et ideo contritio, quæ hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis, et propter hoc est actus virtutis illius, scilicet cuius est peccatum præteritum detestari et destruere, scilicet pœnitentiæ, ut patet ex his quæ in decima quarta distinctione dicta sunt (Sent. lib. iv et part. III, qu. lxxxiv).

Ad *primum* ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato: unus in parte sensitiva, qui passio est, et hic non est essentialiter contritio,

(1) Lutheri dogma fuit timorem gehennæ et contritionem ex eo procedentem facere hominem hypocritam et magis peccatorem; quod damnatum est a concilio Trident. (sess. xiv, can 5). (2) Ethic. lib. ii, cap. 5.

(3) Ita cum Mss. melioribus edit. passim. Al. *Non dicit.*

(4) Quod his verbis exprimit concilium Tridentinum: "Contritio imperfecta donum Dei et Spiritus sancti impulsu, non adhuc qui-

prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim pœnitentiæ virtus exteriorem pœnam corpori infligit ad recompensandam offensam quæ in Deum commissæ est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili pœnam infert doloris prædicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, in quantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominantur per nomina passionum, ut (Sentent. lib. iii, dist. 26, quæst. i, art. 5) dictum est. Et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis pœnitentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod attritio dicitur³ accessum ad perfectam contritionem⁴; unde in corporalibus dicuntur attrita quæ aliquo modo diminuta sunt, sed non adhuc perfecte sunt comminuta; sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritæ sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

ART. III. — UTRUM ATTRITIO POSSIT FIERI CONTRITIO⁵.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Præterea, materia recipit perfectionem, remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam, quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente, quæ est privatio gratiæ, remota culpa, recipit perfectionem in-

dem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam disponit.

(5) Negative respondet S. Doctor, et ita sentiunt Ledesma (ad hunc art.), Suarez (q. lxxxv, disp. 5, sect. 3), Becanus (De sacram., quæst. i, art. 35) et multi alii theologi.

formationis a gratia; et sic idem quod prius.

Sed *contra*, quorum principia sunt diversa omnino, eorum unum non potest fieri id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor filialis¹. Ergo attritio non potest fieri contritio.

CONCLUSIO. — Quoniam actus omnis, charitate non formatus, transit, et non manet adveniente charitate, fieri non potest ut attritio, quæ talem actum significat, contritio fiat.

Respondeo dicendum quod super hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod attritio fit contritio: sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, esse non potest; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, tamen nunquam actus fidei informis fit actus fidei formatæ, quia actus ille informis transit et non manet, veniente charitate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus autem virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum charitatem consequantur, ut in tertio libro dictum est (dist. 27, qu. 11, art. ult. qu. 111). Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod remota privatione a materia, quæ manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet charitate adveniente, et ideo formari non potest. — Vel dicendum quod materia essentialiter non habet² originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu, quo formatur. Unde non est conveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio, a quo prius non oriebatur, quia res semel tantum in esse producit.

(1) Ita passim. Duo Mss., *initialis*.

(2) Ita editi omnes cum plurimis Mss. Duo Mss. *materia essentialiter non habet*, etc.

(3) Responsio negativa communis est apud theologos. Cæterum in definitionibus quas tra-

QUÆSTIO II.

DE OBJECTO CONTRITIONIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto contritionis. Circa quod quærentur sex: 1. Utrum debeat homo conteri de pœnis. — 2. Utrum de peccato originali. — 3. Utrum de omni actuali commissio. — 4. Utrum de peccato actuali committendo. — 5. Utrum de peccato alieno. — 6. Utrum de singulis peccatis mortalibus.

ART. I. — UTRUM HOMO DEBEAT CONTERI DE PŒNIS, ET NON SOLUM DE CULPA³.

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 2, qu. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de pœnis, et non solum de culpa. Augustinus enim in libro De pœnitentia dicit⁴: "Nemo vitam æternam desiderat, nisi eum huius vitæ mortalis pœniteat." Sed mortalitas vitæ quædam pœna est. Ergo pœnitens etiam de pœnis debet conteri.

2. Præterea, dicit Magister⁵ ex verbis Augustini⁶ quod pœnitens debet dolere de hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quædam pœna est. Ergo contritio est dolor etiam de pœnis.

Sed *contra*, nullus tenet illud de quo dolet. Sed pœnitens secundum suum nomen pœnam tenet. Ergo non dolet de pœna, et sic contritio, quæ est dolor pœnitentialis, non est de pœna.

CONCLUSIO. — Cum nulla voluntatis durities, cujus comminationem significat contritio, in malis pœnæ inveniat, non nisi de culpis contritio esse potest, quamvis de malis pœnæ dolere possimus.

Respondeo dicendum quod contritio importat, ut dictum est (quæst. præc., art. 1), alicujus duri et integri comminationem. Hæc autem integritas et duritia invenitur in malo culpæ, quia voluntas, quæ est ipsius causa in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec præcepto legis cedit, et ideo huius mali displicentia *contritio* per similitudinem dicitur. Hæc autem similitudo non potest adaptari ad malum pœnæ, quia pœna simpliciter dicit diminutionem, et ideo de malis pœnæ potest esse dolor, sed non contritio.

dunt concilia de contritione, nulla fit mentio de pœnis (Cf. concil. Florent. et conc. Trid.).

(4) Rom. ult. inter quinquaginta, c. 2, a princ.

(5) Sent. IV, dist. 16.

(6) Alius auctor in lib. De vora et pœnis pœnitentia, cap. 14, ante med.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœnitentia secundum Augustinum debet esse de hac mortali vita, non ratione ipsius mortalitatis, nisi pœnitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum¹, ad quæ ex infirmitate hujus vitæ deducimur.

Ad *secundum* dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut enim aliquis movetur ad appetendum aliquid propter bonum quod inde expectat, ita movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutus est.

ART. II. — UTRUM CONTRITIO DEBEAT ESSE DE PECCATO ORIGINALI².

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod contritio esse debeat de peccato originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus, in quantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis; quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est, et a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Præterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia pœna ejus erat carentia divinæ visionis. Sed cui libet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis; et sic debet de eo conteri.

Sed *contra*, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

CONCLUSIO. — Contritio, cum sit dolor, voluntatis duritiem ex peccato contractam quodammodo comminuens, non proprie est de peccato originali, quod non nostra voluntate est inductum, sed potius naturæ corruptæ origine est contractum: potest tamen de eo aliqua displicentia esse.

Respondeo dicendum quod contritio

(1) Proprie dicimus pœnitere, ait ipse S. Doctor, de his quæ nostra voluntate commisimus (part. III, quæst. LXXXIV, art. 2 ad 3). Hinc obiectum contritionis non est pœna, siquidem nullo modo sit voluntaria.

(2) Contritio non est de peccato originali, siquidem definitur: *De peccato commisso cum pro-*

est dolor, ut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), respiciens et quodammodo comminuens voluntatis duritiem. Et ideo solum de illis peccatis potest esse quæ ex duritia nostræ voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale nostra voluntate non est inductum, sed ex vitiatæ naturæ origine contractum, ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo, sed displicentia tantum, vel dolor³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiæ actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali; neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpæ, sed quandoque importat pœnam. Debet autem de peccato esse contritio, in quantum importat deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali, et ideo de eo non est contritio.

Et similiter dicendum ad *secundum*, quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

ART. III. — UTRUM DE OMNI ACTUALI PECCATO DEBEAMUS CONTERI⁴.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri, quia contraria contrariis curantur. Sed quædam peccata per tristitiam committuntur, sicut acedia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quæ est contritio, sed gaudium.

2. Præterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quædam peccata sunt quæ in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Præterea, per voluntariam contritionem delentur illa, quæ per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum⁵. Ergo de his quæ per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

posito non peccandi de cætero, quod ad peccatum originale non spectat.

(3) Unusquisque enim sibi displicere debet quod sic natus sit, et niti ad ejus reliquias, scilicet fomitem peccati extinguendum.

(4) Affirmative respondet S. Doctor, nam juxta concilia, contritio habenda est de *peccato commisso* sine ulla distinctione. (5) Ethic. lib. III, c. 1.

4. Præterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quædam peccata non tolluntur per contritionem, sicut venialia, quæ adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis præteritis debet esse contritio.

Sed *contra*, pœnitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed pœnitentia non est aliorum, quorum non sit contritio, quæ est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Præterea, nullum peccatum dimittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est (quæst. præc., art. 1). Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

CONCLUSIO. — Cum ex omni actuali peccato duritiam quamdam voluntas contrahat, ad illius remissionem contritio ipsum comminuens necessaria est.

Respondeo dicendum quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel præter eam¹ agendo. Et quia durum est quod habet potentiam ut non facile patiat, ideo in omni actuali peccato duritia quædam est voluntatis. Et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (in corp. et art. præc. ad 1), contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinæ legis, non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale; et hoc est illud super quod cadit voluntatis electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius voluntatis. Voluntas enim vult se velle aliquid. Et sic electio voluntatis cadit super dolorem illum, sive tristitiam, quæ invenitur in peccato invidiæ, et hujusmodi²,

sive dolor ille sit in sensu, sive sit in ipsa voluntate. Et ideo illis peccatis contritionis dolor opponitur.

Ad *secundum* dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit, et tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recole me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali, et tunc requiro in memoria ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter; aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali³; et tunc debet cogitare homo ad inveniendum peccatum, quia de quolibet peccato mortali tenetur homo specialiter conteri. Si autem invenire non possit, justæ adhibita diligentia, sufficit de eo conteri, secundum quod in notitia tenetur, et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quæ ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria exciderit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito; et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit⁴. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam revocatur peccatum, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper, qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur, cum primo poterit.

Ad *tertium* dicendum, quod si ignorantia omnino voluntatem tolleretur male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc a toto non excusatur, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri⁵.

Ad *quartum* dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio eo modo quo et pœnitentia, sicut supra dictum est (Sent. iv, dist. 16, qu. ii, art. 2, qu. ii, et part. III, qu. lxxxvii, art. 1).

(1) Ut in peccato veniali.

(2) Puta in acedia, quæ de bono divino tristitia quædam est, sicut et invidia est tristitia de bono vel prospera fortuna proximorum.

(3) Nempe quod meminerit homo se peccatum aliquod commisisse; non meminerit autem quid illud sit.

(4) Ita quoque concilium Tridentinum (sessio xiv, cap. 5).

(5) Conf. quod dictum est de ignorantia (I 2, quæst. yi, art. 8).

**ART. IV. — UTRUM DE PECCATIS FUTURIS
QUIS DEBEAT CONTERI¹.**

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 16, qu. 1, art. 2, quæst. iv, et quæst. ii, art. 2, quæst. ii.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii; sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad præterita, quia electio, quæ est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur². Ergo contritio magis est de peccatis futuris quam de præteritis.

2. Præterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectū; unde Hieronymus dicit³, quod pœna Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus hæresim corrumpere, quibus corruptentibus ejus pœna augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si lethaliter percusserit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intervallo medio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex præterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro, et sic contritio respicit futurum.

Sed *contra*. Contritio est pars pœnitentiæ. Sed pœnitentia semper respicit præterita. Ergo et contritio, et sic non est de peccato futuro.

CONCLUSIO. — Contritio, cum sit præcipuus actus pœnitentiæ, cujus proprium objectum est peccatum ante commissum, non nisi præterita peccata proprie respicit, futura vero præcavat, quatenus illi prudentia adjungitur.

Respondeo dicendum quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et præter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui præter motus proprios sequuntur motum primi orbis. In omnibus autem virtutibus moralibus primus motor est ipsa prudentia, quæ dicitur auriga virtutum. Et ideo quælibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiæ. Et ideo cum pœnitentia sit quædam virtus moralis, quia est pars

justitiæ, cum actu proprio consequitur prudentiæ motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum. Et ideo actus ejus proprius et principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum præteritum; sed ex consequenti respicit peccatum futurum⁴, secundum quod habet aliquid de actu prudentiæ adjunctum; et tamen in illud futurum secundum rationem propriæ speciei non movetur. Et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato præterito, et cavet futurum. Sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quæ est pars prudentiæ contritioni adjuncta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum, quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus præteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est. Et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse præteritum.

Ad *secundum* dicendum, quod ille effectus consequens, qui peccatum aggravat, jam in actu præcessit velut in causa, et ideo quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectū consequente non accrescit ei aliquid quoad culpæ rationem, quamvis accrescat quoad pœnam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno de pluribus malis ex suo peccato consecutis. Et sic loquitur Hieronymus⁵. Unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis præteritis.

**ART. V. — UTRUM HOMO
DEBEAT CONTERI DE PECCATO ALIENO.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur Ps. xviii, 18: *Ab alienis parce*

(1) Responsio negativa patet ex ipsa contritionis definitione, quæ non est juxta concilia nisi de peccato præterito.

(2) Ethic. lib. iii, cap. 2 et 3.

(3) Id habet implic. Basil. in lib. De vera virginit., parum ante med.

(4) In eo sensu quod in se includat *propositum non peccandi de cætero*.

(5) Basiliius.

servo tuo. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Præterea, homo ex charitate debet diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiæ sicut et nobis, videtur quod debeamus de peccatis ejus dolere, sicut et de nostris. Sed contritio nihil est aliud quam dolor de peccatis. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

Sed *contra*, contritio est actus pœnitentiæ virtutis. Sed nullum pœnitet nisi de his quæ ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

CONCLUSIO. — Cum contritio in illo esse debeat, in quo peccati duritia antecessit, de alienis peccatis non conterimur, quamvis de illis dolere dicamur.

Respondeo dicendum quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit. Unde oportet quod contritio de peccato sit in eodem in quo peccati duritia præcessit; et sic de alienis peccatis non est contritio¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est Psal. xvii, 27; *Cum perverso perverteris.*

Ad *secundum* dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur; quia non omnis dolor de peccato præterito est contritio, ut patet ex dictis (in corp. et art. 2 hujus qu.).

ART. VI. — UTRUM

DE SINGULIS PECCATIS MORTALIBUS
REQUIRATUR CONTRITIO².

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non

oportet quod sit contritio de singulis peccatis.

2. Præterea, contritio debet esse de peccatis, secundum quod avertunt a Deo, quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia in aversione conveniunt. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Præterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem quam actuale et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed *contra*, diversorum morborum diversæ sunt medicinæ, quia "non sanat oculus, quod sanat calcaneum," ut dicit Hieronymus sup. illud Marci ix: *Hoc genus dæmoniorum.* Sed contritio est medicina singularis contra unum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Præterea, contritio explicatur per confessionem. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

CONCLUSIO. — Contritio quoad suum principium, de singulis mortalibus, quæ memoriæ occurrunt, fieri debet: quoad terminum vero. una de omnibus contritio sufficit.

Respondeo dicendum quod contritio potest considerari dupliciter, scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccato, et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis. Terminus autem contritionis est quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod de singulis peccatis, quæ quis in memoria habet, conteratur³; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus: tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum præcedentium.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

(1) Quamvis Christus perfectam habuerit detestationem peccatorum alienorum, non habuit tamen virtutem pœnitentiæ, ut dictum est (part. III, quæst. vii, art. 2).

(2) Affirmant Sylvius et alii, sed tamen communius docent theologi non requiri, ut dolor referatur ad peccata distincte recogitata, sed sufficere de omnibus universaliter pœnitere (Cf. Theolog. moral. S. Alphonsi lib. vi, n° 438).

(3) Sententiam contrariam tenere videtur sanctus Doctor in Opusc. *De veritate*, quæst. xxix, art. 5 ad 4, sic dicens: Omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc, quod per culpam suam est aversus a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa, et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo, et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, qui habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propterea unus sufficit contra omnia peccata. Sed in contritione cum merito Christi requiritur actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem ad contritionem. Vel dicendum quod baptismus est spiritualis generatio; sed pœnitentia quantum ad contritionem, et alias sui partes est spiritualis quædam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali aliqujus, quæ est cum corruptione, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatæ, quæ erant accidentia rei corruptæ; sed in alteratione removetur tantum unum accedens accidenti contrarium, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata, novam vitam inducendo; sed pœnitentia non delet omnia peccata, nisi ad singula feratur: et ideo oportet de singulis conteri et confiteri ¹.

QUESTIO III.

DE QUANTITATE CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de quantitate contritionis. Circa quod quærentur tria: 1. Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura. — 2. Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor. — 3. Utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio.

ART. I. — UTRUM CONTRITIO SIT MAJOR DOLOR QUI ESSE POSSIT IN NATURA ².

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 3, qu. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus læsionis. Sed aliquæ læsiones magis sentiuntur quam læsio peccati, sicut

(1) Quidquid sit de variis theologorum sententiis, maxime hortandi et monendi sunt fideles, ait Catechismus romanus, ut ad singula mortalia crimina proprium contritionis dolorem adhibere studeant (De pœnitent. n° 39).

læsio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Præterea, ex effectu sumimus iudicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymæ. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales pro peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel aliquo hujusmodi, videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Præterea, quanto aliquid plus habet de admixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum; quia contritus gaudet de liberatione, de spe veniæ, et de multis hujusmodi. Ergo dolor ejus est minimus.

4. Præterea, dolor contritionis displicentia est quædam. Sed multa sunt quæ magis displicent contrito quam peccata sua præterita; non enim vellet pœnam inferni sustinere potius quam peccare: nec iterum sustinuisse omnes pœnas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed *contra*, secundum Augustinum ³, "omnis dolor in amore fundatur." Sed amor charitatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo et dolor contritionis est maximus.

Præterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse major dolor. Sed culpa est magis malum quam pœna. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

CONCLUSIO. — Dolor ille qui proprie et essentialiter contritio dicitur, in voluntate consistens, cum de ipsis peccatis sit, quæ tanquam ultimo fini contraria, super omnia displicent, recte dolorum omnium maximus dicitur: non autem is, quem ipsa ratio de peccatis in sensitiva parte facit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 2 ad 1), in contritione est duplex dolor: unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quæ nihil aliud est quam displicentia præteriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores; quia quantum aliquid placet,

(2) Juxta Scripturas et concilia, dolor contritionis debet esse summus, siquidem peccatum est omnium malorum pessimum (Cf. Catechismus romanus, De pœnitentia, n° 35).

(3) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7 et 9.

tantum contrarium ejus displicet; finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet ¹. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturæ, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione, secundum quod homo pœnitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis quam ex redundantia superiorum virium ². Et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum. Et ideo major dolor est in sensitiva parte ex læsione sensibili, quam sit ille qui in ipsam redundat ex ratione; similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est major dolor aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus; tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu læsionis, ita dolor interior est de cognitione aliqujus nocivi. Et ideo quamvis læsio peccati secundum exteriorem sensum non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivæ partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivæ superioris. Et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo ci-

tius defluunt lacrymæ corporales quam de dolore spirituali contritionis.

Ad *tertium* dicendum, quod gaudium illud quod pœnitens de dolore habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur, sed auget, secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur ³; sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit, et similiter qui gaudet de displicentia, vehementiorem displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultantem.

Ad *quartum* dicendum, quod quantitas displicentiæ de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiæ ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, inquantum est ei indigna, et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet magis Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam, inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva ei principaliter, inquantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quæ pœna quædam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit, quia quod propter alterum oditur, minus oditur, sed minus quam culpa, inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem pœnas malitiæ attenditur quidam ordo secundum quantitatem nocumenti. Et ideo cum hoc sit maximum nocumentum, quo maximum bonum privatur, erit inter pœnas maxima separatio a Deo. Est etiam alia quantitas malitiæ accidentaliter, quam oportet in displicentia attendere, secundum rationem præsentis et præteriti, quia quod præteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione malitiæ et bonitatis. Et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in præsentem, vel in futuro, quam horreat de præterito. Unde nec aliqua passio animæ directe respondet præterito, sicut dolor respondet præsentem malo, et timor futuro. Et propter hoc de duobus malis præteritis il-

(1) Vel, ut ajunt theologi, dolor contritionis est appetitivæ, in eo sensu quod nihil aliud quantum peccatum homo detestari debeat.

(2) Ex his patet dolorem contritionis non debere esse summum intensive; ac proinde non

statim sunt culpandi, ut ait Billuart, qui de amissione parentum, amicorum, bonorum intensius dolent, id enim rerum naturam sequitur.

(3) Ethic. lib. x, cap. 5.

lud magis abhorret animus, cujus major effectus in præsentī remanet, vel in futurum timetur, etiamsi in præterito minus fuerit. Et quia effectus præcedentis culpæ non ita percipitur quandoque sicut effectus præteritæ pœnæ, tum quia culpa perfectius sanatur quam quædam pœna, tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis, ideo etiam homo bene dispositus quandoque magis in se percipit horrorem præcedentis pœnæ, quam præcedentis culpæ, quamvis magis esset paratus pati eandem pœnam quam committere eandem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpæ et pœnæ, quod quædam pœnæ habent inseparabiliter conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quædam etiam addunt perpetuitatem, sicut pœna inferni. Ergo pœna illa quæ offensam annexam habet, eodem modo cavenda est, sicut etiam culpa; sed illa quæ perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separaretur ratio offensæ, et consideretur tantum ratio pœnæ, minus habent de malitia quam culpa, inquantum est offensa Dei; et propter hoc minus debent displicere. Sciendum est etiam quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest; et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum ¹.

**ART. II. — UTRUM
POSSIT ESSE NIMIS MAGNUS
CONTRITIONIS DOLOR.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatioꝝ quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus ²: " Utinam sic impinguentur viscera animæ meæ, ut medullæ corporis mei exsiccantur; " et Augustinus dicit ³ " se esse

(1) Et iterum (quolib. 1, art. 9) sicut delectabilia plus movent in particulari considerata, quam in communi, ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent... Et ideo descendere in talibus ad sin-

dignum oculos cæcare plorando. " Ergo dolor contritionis non potest esse nimis.

2. Præterea, dolor contritionis ex amore charitatis procedit. Sed amor charitatis non potest esse nimis. Ergo nec dolor contritionis.

3. Sed *contra*, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet pœnitentiæ, cum sit parâ justitiæ. Ergo potest esse superfluous dolor de peccatis.

CONCLUSIO. — Cum peccatum, inquantum est offensa Dei, supra modum displicere non possit, contritionis dolor, ut est in ratione, nimis nequaquam est; quantum autem ad dolorem sensibilem quem facit, excessus aliquis culpabilis esse potest.

Respondeo dicendum quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiæ, quo peccatum displicet, inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia; sicut nec amor charitatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimis. Sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia ⁴. In his autem omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti, et bonæ habitudinis sufficientis ad ea quæ agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. xii, 1: *Rationabile sit obsequium vestrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari, non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignum se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum æterna, sed etiam temporali morte dignus est, non tamen volebat sibi oculos cæcare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione.

Tertia autem procedit de dolore sensitivæ partis.

guia, est inducere hominem in tentationem, et præbere occasionem peccandi.

(2) Imptic. in lib. Medit., vers. fin.

(3) Alius auctor, lib. De contrit. cordis, cap. 10, ad fin.

(4) Ut si quis adeo iacrymis indulgeret ut vel oculos amitteret, vel corpore extabesceret.

ART. III. — UTRUM

DEBEAT ESSE MAJOR DOLOR
DE UNO PECCATO QUAM DE ALIO.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim¹ collaudat Paulam de hoc quod "minima peccata sicut magna plangebant." Ergo non est magis dolendum de uno quam de alio.

2. Præterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest esse unus motus subitus intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno quam de alio peccato.

3. Præterea, de peccato præcipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia peccata mortalia conveniunt, quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus æqualis debet esse contritio.

Sed contra. Deut. xxv, 2 dicitur: *Secundum mensuram peccati² erit et plagarum modus*. Sed in contritione peccatis plagæ commensurantur, quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

Præterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo deberet magis vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incurreret. Ergo et similiter debet de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

CONCLUSIO. — Cum Deus peccato majori magis offendatur quam minori: majorem de majori quam de minori peccato contritionem habendam esse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod de contritione dupliciter possumus loqui: uno modo secundum quod sigillatim singulis peccatis respondet, et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis, quia ratio doloris est magis in uno quam in alio, scilicet offensa Dei; ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur; similiter etiam cum majori culpæ major pœna debeatur, e-

tiam dolor sensitivæ partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur, quasi pœna peccati, debet esse major de majori peccato; secundum autem quod ex impressione superioris appetitus nascitur in inferiori, attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis inferioris ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio, secundum quod est simul de omnibus peccatis, sicut in actu justificationis, et hæc quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum virtute manet in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum: et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis dolet æqualiter, sed quia de parvis peccatis tantum dolebat, ac si essent magna, per comparisonem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multo amplius de majoribus doliisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, sicut dictum est (in corp.), et etiam alio modo secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensam Dei. Qui enim aliquod totum diligit, potentia etiam diligit partes ejus, quamvis non actu; et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus diligit; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit, plus et minus, secundum eorum ordinem in bono communi. Et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendit, de diversis implicite dolet diversimode, secundum quod plus vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat et gratiam tollat³, tamen quod-

(1) Epist. 27, cap. 7, in med.

(2) Vulgata, *Pro mensura peccati*.

(3) Quantum est de se, si seorsim consideretur; quia nullum est per quod gratia non tollatur si prius erat in subjecto; quod autem

non tollatur est per accidens, quando primum peccatum eam sustulit, quamvis tamen et suo modo subsequencia illam tollant, quia subjectum plus elongant ab illa, vel ad illam magis indispositum reddunt.

dam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinæ bonitatis quam aliud.

QUÆSTIO IV.

DE TEMPORE CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tempore contritionis. Circa quod tria quærentur: 1. Utrum tota vita hæc sit contritionis tempus. — 2. Utrum expediat continue de peccato dolere. — 3. Utrum post hanc vitam animæ de peccatis contrerantur.

ART. I. — UTRUM TOTA HÆC VITA SIT CONTRITIONIS TEMPUS¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 37, quæst. ii, art. 4, quæst. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota hæc vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commissio debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, quia, sicut dicit Ambrosius², "non habet quod erubescat cui peccatum dimissum est." Ergo videtur quod nec contritio, quæ est dolor de peccato.

2. Præterea, I. Joan. iv, 18 dicitur quod *perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet*. Sed dolor etiam pœnam habet. Ergo in statu perfectæ charitatis non potest dolor contritionis manere.

3. Præterea, de præterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo præsentis, nisi secundum quod aliquid de peccato præterito in præsentis manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de peccato præterito manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. Præterea, Rom. viii, 28 dicitur quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Glossa³. Ergo non oportet post remissionem peccati quod de ipso doleant.

5. Præterea, contritio est pars pœni-

tentiæ contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet de peccato semper conteri.

Sed *contra*. Augustinus in lib. De pœnit.⁴ dicit quod "ubi dolor finitur, deficit pœnitentia; ubi deficit pœnitentia, nihil relinquitur de venia." Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper de peccato dolere.

Præterea, Eccli. v, 5 dicitur: *De propitiato peccato⁵ noli esse sine metu*. Ergo homo semper debet dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum præteritum viæ nostræ cursus in Deum retardetur, toto præsentis vitæ tempore debet homo de præteritis peccatis conteri et dolere.

Respondeo dicendum quod in contritione, ut dictum est (quæst. iii, art. 1), est duplex dolor: unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi; alius sensitivæ partis, qui ex isto consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vitæ præsentis status. Quamdiu enim est aliquis in statu viæ, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viæ retardatur vel impeditur. Unde cum per peccatum præteritum vitæ nostræ cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quod semper in vitæ hujus tempore status contritionis maneat, quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut pœna a voluntate assumitur: quia enim homo pœnam æternam peccando meruit, et contra æternum Deum peccavit, debet pœna æterna in temporalem mutata, saltem dolor in toto hominis æterno, id est, in statu hujus vitæ, manere. Et propter hoc dicit Hugo de Sancto Victore⁶, quod "Deus absolvens hominem a culpa et pœna æterna, ligat eum vinculo perpetuæ detestationis peccati."

Ad primum ergo dicendum, quod e-

(1) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina his verbis cencillii Tridentini omnino consentanea est (sess. xiv, cap. 1): "Visum est sanctæ synodo præcedenti doctrinæ de pœnitentia adjungere ea quæ sequuntur de sacramento extremæ unctionis: quod non modo pœnitentiæ, sed totius christianæ vitæ, quæ perpetua pœnitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus."

(2) De pœnit. lib. ii, cap. 7, a med.

(3) August. lib. De corrept. et gratia, cap. 9, a med.

(4) Seu alius auctor, De vera et falsa pœnit., cap. 13.

(5) Ita cum veteri exemplo a theologis adhibito, et Vulgata editi passim. Nicolajus, alique: *De propitiato peccatorum*, etc.

(6) Tract. 6 Sum. Sent. cap. 11, a med.

rubescencia respicit peccatum, solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad *secundum* dicendum, quod timor servilis, quem charitas foras mittit, oppositionem habet ad charitatem ratione servitutis, quia pœnam respicit; sed dolor contritionis ex charitate causatur, ut dictum est (quæst. III, art. 2); et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis per pœnitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam, et immunitatem a reatu pœnæ, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentie; et ideo semper ex præterito peccato aliquid in ipso manet.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut non debet homo facere mala ut veniant bona, ita non debet gaudere de malis, quia ex eis occasionaliter proveniunt bona, divina gratia, vel providentia agente, quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit, et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad *quintum* dicendum quod satisfactio attenditur secundum pœnam taxatam, quæ pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere. Hæc autem pœna præcipue proportionatur culpæ ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpæ ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; unde et contritio semper debet manere; nec est inconveniens, si remoto posteriori, remaneat prius.

ART. II. — UTRUM EXPEDIAT CONTINUE DE PECCATO DOLERE ¹.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedi enim quandoque gaudere, ut patet Philipp. IV, ubi super

(1) Juxta Scripturas, continuo de peccatis nostris dolendum est (Ps. I): *Miserere mei quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper.* (Thren. II): *Deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem, non des*

illud: *Gaudete in Domino semper*, dicit Glossa ord. quod "necessarium est gaudere." Sed non est possibile gaudere simul et dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Præterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de unctione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est; unde dicitur Eccli. xxx vers. 24: *Tristitiam longe expelle a te*; et subditur causa: *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa*; hoc etiam Philosophus dicit ². Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam contritionis tristitiam peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Præterea, Bernardus dicit ³: "Dolor bonus est, si continuus non sit; mel enim absynthio est admiscendum." Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ⁴: "Semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat."

Præterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth. V, vers. 5: *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare, quantum possibile est.

CONCLUSIO. — Cum contritio sit actus pœnitentiæ, maxime homini expediret continue de peccatis conteri, et moderate dolere, dummodo cæterarum virtutum officia quæ magis sunt necessaria, non omittat.

Respondeo dicendum quod hæc est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum, et diminutum, ut probatur in lib. II Ethic. ⁵. Unde cum contritio, quantum ad id quod est displicentia quædam in appetitu rationis, sit actus pœnitentiæ virtutis, nunquam potest ibi esse superfluum, sicut nec quantum ad intensionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius

requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui.

(2) Ethic. lib. VII, cap. 13 et 14, et lib. X, cap. 5.

(3) Serm. 11 in Cant. cap. 11.

(4) Alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit., cap. 13, in fin. (5) Cap. 6 et 7.

virtutis impedit actum alterius magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue¹ in actibus hujus displicentiæ esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum, et quantum ad intensionem, et quantum ad durationem. Et ideo sicut passio doloris, quem voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare, ne si nimis duret, homo in desperationem, et pusillanimitatem, et hujusmodi vitia labatur².

Ad *primum* ergo dicendum, quod gaudium sæculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad *secundum* dicendum quod illud Eccli. de tristitia sæculi loquitur; Philosophus autem loquitur de tristitia quæ est passio, quia moderate utendum est, secundum quod expedit ad finem ad quem assumitur.

Ad *tertium* dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

ART. III. — UTRUM ETIAM POST HANC VITAM ANIMÆ DE PECCATIS CONTERANTUR³.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur. Amor enim charitatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in animabus charitas et quantum ad actum, et quantum ad habitum, quia *charitas nunquam excidit*, ut dicitur I. Corinth. xiii, 8. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quæ essentialiter est contritio.

2. Præterea, magis est dolendum de culpa quam de pœna. Sed animæ in purgatorio dolent de pœna sensibili, et de dilatione gloriæ. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Præterea, pœna purgatorii satisfactoria est de peccato. Sed satisfactio

habet efficaciam ex vi contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed *contra*, contritio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Præterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam, et pœnam. Si ergo animæ in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis earum reatus pœnæ eis dimitti, et ita a pœna sensibili liberari: quod est falsum.

CONCLUSIO. — Cum ad contritionem requiratur, ut dolor aliquis habeatur, idemque sit charitate formatus, et meritorius, hæc autem omnia in animabus post hanc vitam inveniri nequeant, fieri non potest ut tunc in eis sit contritio.

Respondeo dicendum quod in contritione tria considerata sunt: primum est contritionis genus, quod est dolor; secundum est contritionis forma, quæ est actus virtutis gratia informatus; tertium est contritionis efficacia, quæ est actus meritorius, et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animæ igitur post hanc vitam, quæ in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illæ vero quæ sunt in inferno, carent contritione, quia etsi dolorem habeant, deficit tamen in eis gratia dolorem informans; sed illæ quæ in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria prædicta inveniri possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas non causat istum dolorem, nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii in beatis omnem capacitatem doloris excludit; et ideo quamvis charitatem habeant, tamen contritione carent.

Ad *secundum* dicendum, quod animæ in purgatorio dolent de peccatis; sed ille

(1) Ita ex cit. cod. passim. Al.: *Quantumcumque homo continue*.

(2) Juxta theologos, præceptum contritionis non obligat ad statim, sed obligat per se in mortis periculo; per accidens: 1º cum ex officio aliquis tenetur facere aliquid quod gratiæ statim requiratur; 2º quoties ad actum charitatis eliciendum tenemur, scilicet saltem semel in mense; 3º in tentationibus vehementissimis quæ non repellunt, nisi gratiæ habitualis auxilio pos-

sent; 4º quando adest obligatio peccata sua confitendi.

(3) Negative respondet S. Doctor in eo sensu quod in altera vita contritio non sit meritoria nec satisfactoria, juxta hæc Scripturæ verba: *Venit nox quando nemo potest operari* (Joan. ix); *Quodcumque potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia sunt apud inferos, quo tu properas* (Eccl. ix).

dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod pœna illa quam animæ in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio pœnæ debitæ solutio.

QUÆSTIO V.

DE EFFECTU CONTRITIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu contritionis. Circa quod tria quærentur: 1. Utrum peccati remissio sit contritionis effectus. — 2. Utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ. — 3. Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum.

ART. I. — UTRUM REMISSIO PECCATI SIT CONTRITIONIS EFFECTUS ².

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliquammodo causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis.

2. Præterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur peccati remissionem; quia virtus et culpa non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpæ.

3. Præterea, nihil impedit a perceptione Eucharistiæ nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad Eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpæ.

Sed *contra* est quod dicitur in Glossa super illud Psal. l: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*, etc.: "Contritio cordis est sacrificium quo peccata solvuntur."

Præterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur ³. Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore charitatis ordinato

causatum solvitur, et sic peccatum contritio delet.

CONCLUSIO. — Contritio ut virtutis est actus, dispositiva, ut autem pars sacramenti effective instrumentaliter remissionem peccatorum causat.

Respondeo dicendum quod contritio potest dupliciter considerari, vel inquantum est pars sacramenti, vel inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode; quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis (Sent. iv, dist. 1, quæst. i, art. 4) patet; inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ⁴ ad justificationem; dispositio autem reducit ad causam materiale, si accipiat dispositio quæ disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducit ad genus causæ efficientis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis, et similiter etiam causa sacramentalis, quia formæ sacramentorum verba sunt a nobis prolata, quæ habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod peccati remissio uno modo præcedit virtutem et gratiæ infusionem, et alio modo sequitur; et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod dispensatio Eucharistiæ pertinet ad ministros Ecclesiæ, et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiæ non debet aliquis ad Eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quoad Deum remissa ⁵.

(1) Scilicet virtus meritoria et satisfactoria quæ ad contritionem in hac vita pertinet.

(2) Affirmative respondet S. Doctor contra hunc errorem Lutheri qui docebat contritionem non esse necessariam ad absolutionem. • Confide, aiebat, si sacerdotis obtinueris absolutionem, et crede fortiter te absolutum, et absolutus vere eris, quidquid sit de contritione. •

(3) Ethic. lib. ii, cap. 1 et 2.

(4) Id est quasi necessario justificationem inducens; non tamen sine voto pœnitentiæ sacramenti, ut concilium Tridentinum decernit (sessio xiv, can. 4).

(5) Hinc concilium Trident. (sess. xiii, can. 2): • Ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prædicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat. •

ART. II. — UTRUM CONTRITIO POSSIT TOTALITER TOLLERE REATUM PŒNÆ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum pœnæ, quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a reatu pœnæ. Sed nullus ita perfecte conteritur quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

2. Præterea, in pœnitentia debet esse quædam recompensatio pœnæ ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam pœnæ recompensationem ut *per quæ peccat quis, per hæc et torqueatur*², videtur quod nunquam possit pœna talis peccati per contritionem absolvi.

3. Præterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur pœna infinita. Ergo nullo modo potest esse tanta contritio quod totam pœnam deleat.

Sed *contra* est quod Deus plus affectum cordis acceptat quam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a pœna et culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Præterea, exemplum hujus de latrone habetur, cui dictum est³: *Hodie mecum eris in paradiso*, propter unicum pœnitentiæ actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur (supra, dist. 14, lib. iv, q. ii, art. 1, q. 2, et p. III, q. lxxxvi, art. 4) quæsitum est, ubi hoc ipsum de pœnitentia quærebatur.

CONCLUSIO. — Contritio, sive ex parte charitatis, sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpæ et pœnæ deletionem sufficiat.

Respondeo dicendum quod intensio contritionis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte charitatis, quæ displicentiam causat, et sic contingit tan-

(1) Illud potest fieri, sed sæpe sæplus id non accidit, quia satisfactio non est sufficiens; quod ita definivit concilium Tridentinum: *Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo; anathema sit* (sess. xiv, can. 12).

(2) Sap. xi, 17. — Usurpatum alio sensu et alia occasione quam hic, ubi dicitur quod quia quidam errantes colebant multos serpentes et bestias supervacuas, Deus immisit illis multitudinem multorum animalium in vindictam, ut scirent quia per quæ peccat quis, etc.

tum intendi charitatem in actu quod contritio inde sequens merebitur non solum culpæ amotionem, sed etiam absolutionem ab omni pœna. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia ille etiam pœna quædam est, tantum potest intendi quod sufficiat ad deletionem culpæ et pœnæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem pœnæ et culpæ⁴; et ideo tenetur confiteri, et satisfacere; maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum adduci, etiam propter præceptum, quod est de confessione datum.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Proverb. xvii, 22: *Spiritus tristis exsiccat ossa*.

Ad *tertium* dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et pœna peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex charitate, qua informatur, et secundum hoc potest valere ad deletionem culpæ et pœnæ.

ART. III. — UTRUM PARVA CONTRITIO SUFFICIAT AD DELETIONEM MAGNORUM PECCATORUM⁵.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum, quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina, quæ sanat corporalem morbum minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Præterea, supra dictum est (qu. iii, art. 3), quod oportet de majoribus peccatis magis contreri. Sed contritio non

(3) Luc. xxiii, 43.

(4) Quod declarat quoque concilium Tridentinum (sess. vi, cap. 9): « Nullus scire valet certitudine fidei cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. »

(5) In hoc articulo S. Doctor docet contritionem parvam, modo sit vera, sufficere ad deletionem magnorum peccatorum (Prov. x): *Universa delicta operit charitas*; (1 Pet. iv, 8): *Charitas operit multitudinem peccatorum*.

delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed *contra*, quælibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul stare cum ea non potest. Sed quælibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

CONCLUSIO. — Dolor quantumcumque sit parvus, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Respondeo dicendum quod contritio, ut sæpe dictum est (nempe qu. I, art. 2 ad 1, et qu. III et IV, art. 1), habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia peccati commissi, et hic potest esse adeo parvus, quod non sufficiet ad rationem contritionis; ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine: sicut etiam amor potest esse ita remissus quod non sufficit ad rationem charitatis. Alium dolorem habet in sensu, et parvitas hujus non impedit rationem contritionis, quia non se habet per se essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidente ei adjungitur; et iterum non est in potentia nostra. Sic ergo dicendum quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod medicinæ spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita, quæ in eis operatur. Et ideo illa medicina, quæ sufficit ad curationem peccati parvi, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de baptismo, quo et magna et parva solvuntur; et simile est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc sequitur de necessitate quod unus homo plus doleat de majori peccato quam de minori, secundum quod magis repugnat amor, qui dolorem causat; sed si unus alius haberet tantum de dolore pro majori, quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpæ¹.

(1) Quod perperam Sylvius negat, quia hæc consequentia fluit ex eo quod contritionem parvam, modo sit vera, sufficere fateatur.

(2) De fide est confessionem esse necessariam jure divino, contra Lutherum, Calvinum et alios

QUÆSTIO VI.

DE CONFessione QUOAD EJUS NECES- SITATEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de confessione, de qua sex sunt considerata: 1. De confessionis necessitate; 2. de ejus quidditate; 3. de ipsius ministro; 4. de qualitate ejus; 5. de ejus effectu; 6. de ejus sigillo. Circa primum quæruntur sex: 1. Utrum confessio sit necessaria ad salutem. — 2. Utrum confessio sit de jure naturali. — 3. Utrum omnes ad confessionem teneantur. — 4. Utrum licite aliquis possit confiteri peccatum quod non habet. — 5. Utrum statim quis confiteri teneatur. — 6. Utrum possit cum aliquo dispensari ne homini confiteatur.

ART. I. — UTRUM CONFESSIO SIT NECESSARIA AD SALUTEM².

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim pœnitentiæ propter remissionem culpæ ordinatum est. Sed culpa per gratiæ infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad pœnitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Præterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, oportet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur pœnitentia. Ergo confessio non est de necessitate pœnitentiæ.

3. Præterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et Magdalena, et de Paulo. Sed non est minoris efficaciam gratia remittens peccatum nunc, quam tunc fuerit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

4. Præterea, confessio ad hoc exigitur in judicio, ut secundum quantitatem culpæ pœna infligatur. Sed homo potest pœnam sibi ipsi infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quod confessio non sit de necessitate salutis.

Sed *contra*, Boetius³ dicit: " Si opem medicantis expectas, oportet quod morbum detegas. " Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate

novatores qui hoc dogma impugnaverant: " Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; anathema sit. "

(3) De consol. lib. I, prosa in princ.

salutis est quod morbum per confessionem detegat.

Præterea, in iudicio sæculari non est idem iudex, vel actor, et reus. Sed iudicium spirituale est ordinatius. Ergo peccator, qui est reus, non debet esse suiipsius iudex, sed ab alio iudicari debet, et ita oportet quod ei confiteatur.

CONCLUSIO. — Cum non possit pœnitentiæ sacramentum alicui in remedium adhiberi, nisi peccatum cognoscatur, eo quod incognitum curari non possit; sacramentalis confessio de necessitate salutis ejus est qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Respondeo dicendum quod passio Christi, sine cujus virtute nec originale, nec actuale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quæ ex ipsa efficaciam habent. Et ideo ad culpæ remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiæ, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quæ ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis¹; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale peccatum, est de necessitate salutis; ita et pœnitentiæ sacramentum². Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiæ subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc quod confitetur peccatum suum, se ministro Ecclesiæ subjicit, ut per sacramentum pœnitentiæ ab eo dispensatum remissionem consequatur: qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis³. Et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum mortale actuale cecidit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratiæ infusio sufficit ad culpæ remissionem; sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor pœnæ temporalis; sed ad gratiæ infusionem consequendam ordinata sunt gratiæ sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel

proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet; et simile est de confessione; et ulterius per confessionis erubescitiam, et vim clavium, quibus se confitens subicit, et satisfactionem injunctam, quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, pœna temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad pœnæ remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis: quia pœna ista est temporalis, ad quam post culpæ remissionem aliquis remanet ligatus; unde sine hoc quod in præsentī vita expiaretur, esset via salutis; sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpæ modo prædicto operatur.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari, nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit, eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum reducit; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio ab alio incipiat; quia "quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione," ut dicitur⁴. Et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi non legatur eorum confessio, potuit tamen fieri; multa enim facta sunt quæ non sunt scripta. Et præterea, Christus habet potestatem excellentiæ in sacramentis; unde sine his quæ ad sacramentum pertinent, potuit rem sacramenti conferre.

Ad *quartum* dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandam pœnam peccati ex quantitate pœnæ quæ in satisfactione imponitur, sed sufficit in quantum est pars sacramenti virtutem

(1) Quod ita definivit modo generali concilium Trident.: "Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua; anathema sit (sess. vii, can. 4)."

(2) "Est autem, ait, quoque concil. Trident., hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post bapti-

smum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus (sess. xi, cap. 2)."

(3) Hac ipsa ratione confessionis necessitatem concilium Trident. probat (sess. xiv, cap. 5).

(4) Ethic. lib. iii, cap. 3, a med.

sacramentalem habens: et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur, et ideo necessaria est confessio.

ART. II. — UTRUM CONFESSIO SIT DE JURE NATURALI ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio sit de jure naturali. Adam enim et Cain non tenebantur nisi ad præcepta legis naturæ. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de jure naturali.

2. Præterea, præcepta illa quæ manent in veteri lege et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in veteri lege, ut dicitur Isaiæ XLIII, 26: *Narra, si quid habes, ut justificeris*. Ergo est de jure naturali.

3. Præterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, quod patet per hoc quod dicitur Job xxxi, 38: *Si abscondi ut homo peccatum meum*. Ergo est de jure naturali.

Sed contra, Isidorus dicit ² quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Præterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiæ non sunt de jure naturali institutæ. Ergo nec confessio.

CONCLUSIO. — Cum sacramenta naturalis rationis vires excedant, sacramentalem confessionem non naturalis, sed divini juris esse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod sacramenta sunt quædam fidei protestationes: unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde et sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamen. Et quia "jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quædam vis inseruit," ut Tullius dicit ³, ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supra naturale;

(1) Juxta mentem auctoris, confessio coram Deo est juris naturalis; coram autem sacerdote prout fieri debet in sacramento penitentiae, est juris positivi divini, non autem naturalis.

(2) Etymolog. lib. v, cap. 4.

(3) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(4) Cum sit ex instituto Christi, ut paulo ante ostensum est, et ex Joan. xx, 22 colligitur, ubi peccata remittendi vel retinendi potestas datur, etc.

quod quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale, quod ei a suo creatore imponitur, tamen proprie dicuntur naturalia quæ ex principiis naturæ causantur. Supra autem naturam sunt quæ ipse Deus sibi reservat, sive naturæ ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum. Et sic confessio, quæ necessitatem sacramentalem habet, non de jure naturali est, sed de divino

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur ex hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit: confessio enim quæ fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali; nunc autem loquimur de confessione quæ fit homini. Vel dicendum quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a iudice interrogatur: tunc enim non debet peccator mentiri peccatum suum excusando vel negando: de quo Adam et Cain vituperantur ⁵. Sed confessio quæ fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo, non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod præcepta legis naturæ manent eodem modo in lege Moysi et in nova lege. Sed confessio quamvis aliquid esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturæ; in lege enim naturæ sufficiebat cognitio peccati interior apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiæ pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse; non autem oportebat ut speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit deprehensum peccatum negando, aut excusando, ut ex Glossa ⁶ ibidem haberi potest.

(5) Adam quidem, quia peccatum suum per mulierem excusavit. *Mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de fructu et comedi* (Gen. iii, 12). Cain vero, quia post interfectum Abel fratrem suum interroganti Deo: *Ubi est Abel frater tuus?* respondit impudenter: *Nescio: num custos fratris mei sum ego* (Gen. iv, 9)?

(6) Ord. Greg., Moral. lib. xii, cap. 9.

ART. III. — UTRUM OMNES

AD CONFESSIONEM TENEANTUR ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur; quia, sicut dicit Hieronymus super illud Is. III: *Peccatum suum*, etc., "pœnitentia est secunda tabula post naufragium." Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo nec eis competit pœnitentia; et sic nec confessio, quæ est pœnitentiæ pars.

2. Præterea, confessio facienda est iudici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem iudicem supra se. Ergo nec tenentur ad confessionem.

3. Præterea, aliquis est qui non habet peccata nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed *contra* est quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Præterea, hoc patet ex Decret. De pœnit. et remiss. ², ubi dicitur quod "omnes utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, tenentur peccata confiteri ³."

CONCLUSIO. — Quanquam peccatores tantum ex divino jure ad confessionem teneantur, ex vi tamen positivi juris, omnes Christi fideles ad eam, semel saltem in anno, tenentur.

Respondeo dicendum quod ad confessionem dupliciter obligamur: uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt per baptismum; alio modo ex præcepto juris positivi: et sic tenentur omnes ex institutione Ecclesiæ edita in conc. generali ⁴ sub Innocentio III, tum ut quilibet peccatorem se recognosceret, quia *omnes peccaverunt, et egent gratia Dei* ⁵;

(1) Ex concil. Tridentino tenentur ad confessionem qui post baptismum in peccatum mortale lapsi sunt: *Omnibus, inquit, post baptismum lapsis jure divino necessaria existit.* (2) Cap. 12.

(3) Anathemate percussit concilium Trident. novatores qui docebant illud præceptum non obligare (sess. XIV, can. 8): "Si quis dixerit.... ad confessionem non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles, juxta magni concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus ut non confiteantur tempore quadragesimæ; anathema sit."

tum ut cum majori reverentia ad Eucharistiam accedatur; tum etiam ut ecclesiarum rectoribus sui subditi innorescant, ne lupus intra gregem lateat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis homo in hac mortali vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est peccatum mortale; non tamen evadere potest venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quæ etiam pœnitentia ordinatur; et ideo manet pœnitentiæ locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens confessionis.

Ad *secundum* dicendum, quod nullus est qui non habeat iudicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit, inquantum prælatus est, tamen est eo superior, inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad *tertium* dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiæ, quando non habet alia quæ confiteatur. Vel potest dici secundum quosdam quod ex Decretali prædicta ⁶, non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia ⁷; quod patet ex hoc quod dicit quod debent omnia peccata confiteri, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium; sed sufficit ad præceptum Ecclesiæ implendum, ut se sacerdoti repræsentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur.

ART. IV. — UTRUM ALIQUIS

LICITE POSSIT CONFITERI PECCATUM QUOD NON HABET ⁸.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet; quia, ut dicit Gregorius ⁹, "bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est."

(4) Scilicet Lateran. IV, gener. XII, can. 21.

(5) Rom. III, 23.

(6) In 2 arg. *Sed cont.*

(7) Quamvis hæc sententia videatur probabilior, attamen, ut ait ipse S. Doctor, oportet pastoris suo se præsentare, sive ob scandalum evitandum, sive ut ei res ista declaretur, scilicet quod se nullius mortalis conscium sentiat.

(8) Negative respondet S. Doctor, siquidem nunquam liceat mentiri.

(9) Lib. XII Registri, epist. 31, ad interrog. 10, ante med.

Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

2. Præterea, aliquis per humilitatem reputat se deteriorem aliquo, qui est manifestus peccator, et in hoc est commendandus. Sed quod corde quis æstimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest confiteri se habere gravius peccatum quam habeat.

3. Præterea, aliquis quandoque dubitat de peccato aliquo, utrum sit mortale vel veniale, et talis debet de illo, ut videtur, confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquando peccatum quod non habet.

4. Præterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo etiam potest confiteri peccatum quod non fecit.

Sed *contra*, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Præterea, in iudicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro pœnitentiæ est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod in conscientia sua non habet.

CONCLUSIO. — Cum per confessionem debeat pœnitens conscientiam suam confessori suo manifestam facere, patet nullatenus licere, peccatum quod quis non habet, confiteri.

Respondeo dicendum quod per confessionem debet pœnitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud sacerdoti de se loquitur quam in sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum ¹, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio, sed ad hoc quod sit idonea, requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest

(1) Qui in confessione mentitur affirmando vel negando peccatum veniale, venialiter tantum peccat, juxta communioem apud theologos sententiam.

(2) Quippe cum passim superbia occulte ac latenter irrepit, nec a nobis facile possit deprehendi.

(3) Multi sunt et gravissimi auctores qui hanc

esse dupliciter: uno modo, ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse agnoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus, et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus est, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job ix, 28: *Verebar omnia opera mea*. Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet, ut hanc formidinem, quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*; quia justus, qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus, qui sit pejor ex genere; sed quia timet ne in his quæ bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat ².

Ad *tertium* dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente ³, quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter, discrimini se committens, et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri; non tamen debet asserere illud mortale esse, sed dubitative loqui, et iudicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram.

Ad *quartum* dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse; si autem dicat peccatum quod non fecit, dum credit se fecisse, non mentitur, et ideo non peccat, si eo modo dicat, sicut est in corde suo.

ART. V. — UTRUM

STATIM TENEATUR QUIS CONFITERI ⁴.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 17, quæst. iii, art. 1, quæstiunc. iv.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod statim teneatur quis confiteri.

sententiam negant, sed in praxi, ait S. Alphonsus, susdenda est pœnitentibus confessio mortalium tam negative quam positive dubiorum, cum id ordinarie prosit ad conscientiam tranquillitatem (Theolog. mor. lib. vi, n° 476).

(4) Responso B. Thomæ communiter accepta est peccatorem non statim ac peccavit, teneri ad confessionem.

Dicit enim Hugo de Sancto Victore ¹: " Si necessitas non est, quæ prætendatur, contemptus non excusatur. „ Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri, cum potest.

2. Præterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum morbum spiritualem quam ad evadendum morbum corporalem. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, non statim de peccato confiteatur.

3. Præterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim confitendum.

Sed *contra*, in Decret. ² simul datur tempus determinatum de confessione et de Eucharistiæ perceptione ³. Sed aliquis non peccat, si non percipiat Eucharistiam ante tempus a jure determinatum. Ergo nec peccat si ante tempus illud non confiteatur.

Præterea, quicumque illud omittit ad quod ex præcepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confiteatur, quando habet copiam sacerdotis, si ad statim confitendum tenetur, peccaret mortaliter, et eadem ratione alio tempore, et sic deinceps; et ita multa peccata mortalia homo incurreret pro una pœnitentiæ dilatione; quod videtur inconveniens.

CONCLUSIO. — Quanquam statim omnes de suis dolere peccatis teneantur, et confessionem differre periculo non careat: de necessitate tamen salutis non est, ut statim peccata sua quis confiteatur, sed habita copia confessoris, et statutis ab Ecclesia pro pœnitentia temporibus.

Respondeo dicendum quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni ⁴, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum quando ad contritionem tenetur, scilicet quando peccata memoriæ

occurrunt, præcipue cum in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione oporteat eum peccatum incurrere; sicut cum tenetur sacerdos ad celebrandum, si non desit copia sacerdotis, confiteri tenetur, aut si desit, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi, copia sacerdotis oblata. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter: uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere, nisi confessus; tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat Eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale nisi confessus accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente; et inde venit obligatio, qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum, quia instituit ut semel in anno, scilicet in Paschate, omnes sacram communionem accipiant, et ideo ante tempus illud omnes confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se, et sic videtur esse eadem ratio de confessione, et de baptismo differendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis; ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur; nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod, si baptismum differat, peccatum mortale incurrat ⁵; sed potest contingere quod in dilatione baptismi mortale erit peccatum, vel non erit, et hoc pensandum est ex causa dilationis: quia, sicut dicit Philosophus ⁶, voluntas non retardat facere aliquod opus volitum, nisi propter aliquam causam rationabilem. Unde si causa dilationis baptismi mortale peccatum annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, si baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale, alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quæ non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea quæ sunt

ribus studeat adimplere; suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiæ sacramentum.

(4) Ut ex definitione ipsa contritionis patet jam initio hujus partis assignata.

(5) Hic agitur de baptismo adultorum, nam secus est de infantibus, ut patet part. III, quæst. LXVIII, art. 3.

(6) Phys. lib. VIII, implic., text. 15.

(1) Implic. De anima, lib. I, cap. 10, et De sacram. lib. II, part. 14, cap. 18, circa med.

(2) Cap. *Omnis utriusque sexus*, De pœnit. et remiss.

(3) Sic enim ibi plene: " Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et adjunctam sibi pœnitentiam propriis vi-

de necessitate salutis tenetur homo in hac vita implere, ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum. Et propter hoc etiam Jacobus simul præceptum edidit de confessione facienda, et de extrema unctione suscipienda¹. Et ideo videtur probabilis illorum opinio qui dicunt quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt quod tenetur contritus ad statim confitendum, debita opportunitate oblata, secundum rectam rationem. Nec obstat quod Decretalis terminum præfigat ut semel in anno confiteatur; quia Ecclesia non indulget dilationi, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a pœna quantum ad forum Ecclesiae ut non privetur debita sepultura si morte præventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur nimis durum, quia præcepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum; non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt, quia tunc si non daret aliquis eleemosynam de superfluo, quandocumque pauper monstraretur, peccaret mortaliter, quod falsum est, sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit. Et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter, sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiae, quod non teneatur ad statim, sed ex natura præcepti affirmativi; unde ante Ecclesiae statutum etiam minus tenebatur. Quidam vero dicunt quod sæculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis pœnitentiæ tempus. Sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis pœnitentiæ tempus. Sed hoc nihil est, quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi

(1) Epist. cap. 5. — Postquam enim (vers. 14 et seq.) præmisit: *Infirmatur quis ex vobis? Inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei*; mox infert (vers. 16): *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra*, etc.

ad quæ ex voto se obligaverunt, cujusmodi non est confessio².

Ad *primum* ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad *secundum* dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis ut statim medicus quærat, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

Ad *tertium* dicendum, quod retentio rei alienæ, invito domino, contrariatur præcepto negativo, quod obligat semper et ad semper, et ideo tenetur semper ad statim reddendum. Secus est autem de impletionem præcepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

ART. VI. — UTRUM

POSSIT CUM ALIQUO DISPENSARI NE CONFITEATUR.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 17, quæst. III, art. I, quæstiunc. v.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini peccata; præcepta enim quæ sunt de jure positivo, subjacent dispensationi prælatorum Ecclesiae; sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet (art. 3 huj. quæst.). Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Præterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine³: *Confitemini alterutrum peccata vestra*. Habet autem papa potestatem dispensandi in his quæ per apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare ne confiteatur.

Sed *contra*, pœnitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

CONCLUSIO. — Cum confessio sit juris divini, non potest aliqua auctoritate

(2) Sententia communior est præceptum confessionis secundum se non obligare pro certa parte anni: ac proinde qui sic confitetur ut inter primam et secundam confessionem non plus temporis quam annus intercurrat, præcepto Ecclesiae satisfact, ut animadvertit Sylvius.

(3) Jac. v, 16.

dispensari, ut quis ex vi sacramenti ad eam obligatus, nunquam confiteatur.

Respondeo dicendum quod ministri Ecclesiæ instituuntur in Ecclesia divinitus fundata. Et ideo institutio Ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ. Et quia Ecclesia fundatur in fide et in sacramentis, ideo ad ministros Ecclesiæ, novos articulos fidei edere, aut editos remove, aut nova sacramenta instituere, aut instituta remove non pertinet; sed hoc est potestatis excellentiæ, quæ soli debetur Christo, qui est Ecclesiæ fundamentum. Et ideo sicut papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti sed potest dispensare in confessione, secundum quod obligat ex præcepto Ecclesiæ¹, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesia institutum sit².

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta divini juris non minus obligant quam præcepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jacobo³ promulgatum, sed a Deo institutionem habuit, et quamvis expressa ipsius institutio non legatur, tamen quædam præfiguratio ipsius invenitur in hoc quod Joanni confitebantur peccata sua, qui baptismo ipsius ad gratiam Christi præparabantur, et in hoc quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit; qui quamvis non essent novi Testamenti sacerdotes, tamen in eis novi Testamenti sacerdotium significabatur.

(1) Hæc autem potestas pertinet private ad papam et ad concilium generale, quia est lex ab Ecclesia universali data. Id vero non obstat, addit Billuart, quominus penitens possit ex consilio confessarii confessionem differre ob legitimam causam ultra tempus ab Ecclesia statutum. Ita expresse concilium Lateranense, can. *Omnis*.

(2) Videtur tamen, ait Billuart, quod non posset dispensare ultra tempus, in quo certe obligat jus divinum, puta ultra octo aut decem annos.

(3) Hæc verborum S. Jacobi expositio de confessione sacramentali probabilis est; eam tradunt S. Doctor (hic et art. 1 ad 1, qu. viii), et Hugo Victorin. (De sacram. lib. ii, c. 1, p. 14), et Calixt. papa (apud Burchard. lib. xviii, c. 2).

QUÆSTIO VII.

DE CONFESSIONIS QUIDDITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de quidditate confessionis, et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem. — 2. Utrum confessio sit actus virtutis. — 3. Utrum confessio sit actus poenitentiae virtutis.

ART. I. — UTRUM AUGUSTINUS CONVENIENTER DEFINIAT CONFESSIONEM⁴.

De his etiam S. Th. ubi supra art. 2, quæstiunc. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter definiat confessionem, dicens⁵: " Confessio est per quam morbus latens spe veniæ aperitur. " Morbus enim contra quem confessio ordinatur, peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere *morbum latentem* esse, ejus confessio est medicina.

2. Præterea, principium poenitentiae est timor. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere *spem*, sed magis timorem.

3. Præterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur, sed magis clauditur. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Præterea, inveniuntur aliae quædam definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit⁶, quod " confessio est peccatorum detectio et ruptio vulneris. " Quidam vero dicunt quod " confessio est coram sacerdote legitima peccatorum declaratio. " Quidam autem dicunt sic: " Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescencia, et per claves Ecclesiæ satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam. " Ergo videtur quod præassignata definitio, cum non omnia contineat quæ in his continentur, insufficiens sit.

CONCLUSIO. — Confessio est per quam latens morbus spe veniæ aperitur.

Respondeo dicendum quod in actu

(4) Confessio potest sic describi, ait Sylvius: " Confessio est peccatorum apud sacerdotem legitimum judicem accusatio, ad eorum remissionem ipsius absolutione consequendam. "

(5) Colligitur ex Comm. in Psal. lxxvi, a med.

(6) Hom. xl in Evang., parum a princ.

confessionis plura considerata occurrunt: primo ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quædam; secundo de quo fiat, scilicet de peccato; tertio cui fiat, scilicet sacerdoti; quarto causa ejus, scilicet spes veniæ; quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte pœnæ, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in *apertione*, et de quo fit confessio, cum dicitur *morbis latens*; et causa in *spe veniæ*; et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex, et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum quod quamvis actus exterior in aperto sit, actus tamen interior, qui principium est actus exterioris, in occulto est: et ideo oportet quod per confessionem aperiat.

Ad *secundum* dicendum, quod confessio præsupponit charitatem¹, qua quis vivus efficitur, ut in littera dicitur². Contritio autem est in qua datur charitas; timor autem servilis, qui est sine spe, est prævius ad charitatem; sed habens charitatem magis movetur ex spe quam ex timore. Et ideo causa confessionis ponitur potius spes quam timor.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum in qualibet confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo³.

Ad *quartum* dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quæ ad rem definitam concurrunt. Et ideo inveniuntur quædam definitiones, sive assignationes datæ penes unam causam, quædam penes aliam.

ART. II. — UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Vide-

(1) Quod intelligendum est de confessione quam præcedit contritio tam perfecta ut conjunctam habeat gratiam justificantem; alioquin confessio non præsupponit charitatem, sed potius ad eam accipiendam ordinatur.

(2) Sent. iv, dist. 18.

tur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali, quia "ad virtutes apti sumus a natura," ut Philosophus dicit⁴. Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Præterea, actus virtutis magis convenire potest innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati, de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Præterea, gratia quæ est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quæ est in virtutibus et donis. Sed confessio est pars sacramenti. Ergo non est actus virtutis.

Sed *contra*, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed confessio cadit sub præcepto. Ergo est actus virtutis.

Præterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia "cælum aperit," ut⁵ Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

CONCLUSIO. — Cum sit consolatio ad virtutem pertinens quod quis corde tenet, ore confiteri, confessio quæ in sui ratione conditionem hanc includit, bonum est ex genere, et actus virtutis.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquid dicatur actus virtutis, ut prius dictum est (implic. art. præc. ad 3, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 1, quæst. ii, et 1 2, quæst. xviii, art. 6 et 7, et 2 2, quæst. lxxx, et quæst. lxxxv, art. 3, et quæst. cix, art. 3), sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quæ ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quæ ad virtutem requiruntur, importet confessio, tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet. aliquis: sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non tenet, non est confessio, sed fictio. Hæc autem conditio ad virtutem pertinet ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet. Et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad

(3) Hoc est *secreto* quod *sigillum* per metaphoram appellatur a similitudine litterarum quæ obsignari sigillo solent, ut quod in illis continetur involutum remaneat.

(4) Ethic. lib. ii, circa princ. lib.

(5) In littera, Sent. iv, dist. 17.

confessionem modo debito faciendam, ut oportet, et cuius¹ oportet, et quando, in generali inclinatur ratio naturalis, et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo, et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione de qua loquimur². Et sic patet quod ius naturale inclinatur ad confessionem, mediante jure divino, quo circumstantiæ determinantur; sicut etiam in omnibus est quæ sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cuius objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet, innocentia permanente. Et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia, non tamen sunt contrariæ, sed disparatæ³; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis, secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti, secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

ART. III. — UTRUM CONFESSIO SIT ACTUS PŒNITENTIÆ VIRTUTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit actus pœnitentiæ virtutis, quia actus illius virtutis est quæ est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniæ; ut ex definitione inducta (art. 1 hujus quæst.) apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non pœnitentiæ.

2. Præterea, verecundia est pars temperantiæ. Sed confessio ex erubescencia operatur, ut ex præassignata definitione (art. 1 hujus quæst.) apparet. Ergo est actus temperantiæ, et non pœnitentiæ.

3. Præterea, actus pœnitentiæ innitur divinæ misericordiæ. Sed confessio

magis innitur sapientiæ propter veritatem, quæ in ipsa esse debet. Ergo non est actus pœnitentiæ.

4. Præterea, ad pœnitentiam movetur articulus de iudicio propter timorem, qui pœnitentiæ origo est. Sed ad confessionem movetur articulus de vita æterna⁴, quia est propter spem veniæ. Ergo non est actus pœnitentiæ.

5. Præterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo confessio est actus virtutis quæ dicitur veritas, et non pœnitentiæ.

Sed contra, pœnitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem ordinatur confessio. Ergo est actus pœnitentiæ.

CONCLUSIO. — Confessio est actus virtutis pœnitentiæ elicitus, quamvis imperative ad multas virtutes, prout in earum finem trahi potest, pertinere possit.

Respondeo dicendum quod hoc in virtutibus considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem⁵. Et similiter est in confessione veri, quæ quamvis ad veritatis virtutem⁶ pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit. Et ideo dicit Philosophus⁷, quod confessio quæ fit in iudicio non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latitiæ. Et ita etiam confessio peccatorum, ad remissionem eorum consequendam, non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem pœnitentiæ; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum

(1) Puta peccati sive facti, ad quod etiam reducit non factum ex quo peccatum omissionis constituitur.

(2) Hoc est sacramentali per quam clavibus Ecclesiæ ad absolutionem a sacerdote percipiendam se subjicit confitens.

(3) Quæ nec invicem se includunt necessario, nec invicem excludunt.

(4) Seu articulus quo venturus dicitur Chri-

stus judicare vivos et mortuos; hinc Matth. iii, 7: *Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira? facile ergo fructum dignum pœnitentiæ.*

(5) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 7 ante med., et lib. iv, cap. 1.

(6) Scilicet veracitas de qua disseritur 2² quæst. cix.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 7, ante med.

quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes est confessionis causa, non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad *secundum* dicendum, quod erubescencia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed magis quasi concausa ad liberandum a pœna, inquantum ipsa erubescencia pœna quædam est, sicut etiam claves Ecclesiæ concausæ confessionis ad hoc sunt.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes pœnitentiæ tribus attributis personarum adaptari possunt, ut contritio misericordiæ vel bonitati respondeat, propter dolorem de malo; confessio sapientiæ, propter veritatis manifestationem; satisfactio pœnitentiæ, propter satisfaciendi laborem¹. Et quia contritio est prima pars pœnitentiæ, efficaciam aliis partibus præbens, ideo eodem modo iudicatur de tota pœnitentia, sicut de contritione.

Ad *quartum* dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est (art. 1 hujus qu. ad 2), ideo magis innititur articulo de vita æterna quam respicit spes, quam articulo de iudicio quod respicit timor; quamvis pœnitentia ratione contritionis e converso se habeat.

Ad *quintum* patet solutio ex dictis (in corp.).

QUÆSTIO VIII.

DE MINISTRO CONFESSIONIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministro confessionis. Circa quod quaruntur septem: 1. Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti. — 2. Utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri. — 3. Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. — 4. Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. — 5. Utrum possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri ex privilegio vel mandato superioris. — 6. Utrum pœnitens in extremo vitæ suæ possit absolvi a quolibet sacerdote. — 7. Utrum pœna temporalis taxari debeat secundum quantitatem culpæ.

(1) Ita quoque Albertus (lib. iv Sent., dist. 16, art. 18).

(2) De fide est contra valdoneses, wicleffistas, lutheranos aliosque novatores sacerdotem so-

ART. I. — UTRUM NECESSARIUM SIT CONFITERI SACERDOTI².

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 3, qu. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacobi v, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Præterea, pœnitentia est necessitatis sacramentum, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter necessitatem sacramenti est minister quilibet homo. Ergo et in pœnitentia. Sed ministro pœnitentiæ facienda est confessio. Ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Præterea, confessio est ad hoc necessaria ut taxetur pœnitenti satisfactiois modus. Sed quandoque aliquis non sacerdos discretius posset pœnitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

4. Præterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores vultum pecorum suorum cognoscant. Sed quandoque rector vel prælatus non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed *contra*, absolutio pœnitentis, propter quam fit confessio, non fit nisi a sacerdotibus, quibus claves commissæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Præterea, confessio præfiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solum discipulis præcepit ut solverent Lazarum, ut patet Joan. xi. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

CONCLUSIO. — Cum solus sacerdos ministerium habeat super verum Christi corpus, illi soli facienda est sacramentalis confessio.

Respondeo dicendum quod gratia quæ in sacramentis datur, a capite in membra descendit. Et ideo solus ille minister est sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum, quod solius sa-

lum esse ministrum confessionis, quod patet ex concil. Florent., Constant. et Trident. Si quis dixerit, ait concil. Trident., non solos sacerdotes esse ministros absolutionis; anathema sit (sess. xiv, can. 10).

cerdotis est, qui consecrare Eucharistiam potest. Et ideo cum in sacramento pœnitentiæ gratia conferatur, solus sacerdos minister est hujus sacramenti; et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quæ ministro Ecclesiæ fieri debet ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex præsuppositione divinæ institutionis; et quia divinitus institutio præcesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Joan. xx, ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad *secundum* dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam pœnitentia quoad confessionem et absolutionem, quia quandoque baptismus prætermitti non potest sine periculo salutis æternæ, ut patet in pueris, qui non habent usum rationis; sed non est ita de confessione et absolutione, quæ tantum ad adultos pertinent, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte æterna. Et ideo non est simile de baptismo et de confessione.

Ad *tertium* dicendum, quod in satisfactione non solum attendenda est quantitas pœnæ, sed etiam virtus ejus, secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas pœnæ taxari possit.

Ad *quartum* dicendum, quod cognoscere vultum pecoris, ad duo potest necessarium esse: primo ad hoc quod ordinetur gregi Christi, et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastorem, quæ incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes ². Secundo ad hoc quod provideatur ei competens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis (scilicet sacramentum Eucharistiæ) et alia præbere (scilicet ad sacerdotem). Et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

(1) Morinus immerito censuit (De pœnitent., lib. viii, cap. 23) hanc facultatem olim fuisse diaconis concessam.

(2) Quia nimirum ante sacerdotium electi e-

**ART. II. — UTRUM IN ALIQUO CASU
LICEAT ALIIS QUAM SACERDOTIBUS CONFITERI.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri, quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra posita definitione (qu. præc., art. 1) habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet, qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti pœnitentiæ proprius sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

2. Præterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso a non suo iudice lata nulla est; et ideo non facienda est confessio nisi iudici. Sed iudex in foro conscientie non est nisi sacerdos qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Præterea, in baptismo quia quilibet potest baptizare, si baptizat laicus, etiam absque necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confiteatur laico in casu necessitatis, iterum tenetur sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio non debet fieri laico in casu necessitatis.

Sed *contra* est quod in littera determinatur ³.

CONCLUSIO. — Nonnisi in necessitatis articulo, alteri quam sacerdoti peccatorum confessio fieri potest.

Respondeo dicendum quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et pœnitentia. Baptismus autem, quia est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur, et ita etiam minister pœnitentiæ, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit ⁴.

rant ad pastorem curam; electus autem statim a sua electione vel confirmatione potest ea præstare quæ ad jurisdictionem pertinent ex cap. *Transmissam*, quod est Cælestini III, Extra de electione et de electi potestate.

(3) Sent. iv, dist. 17.

(4) Iste autem mos qui diu ante D. Thomam viguerat et ejus temporibus adhuc vigeat, jam

Ad *primum* ergo dicendum, quod in sacramento pœnitentiæ non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis inunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro, inquantum eam injungit, et a pœnitente, inquantum eam implet; et ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere pœnitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest; qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet ¹. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis laicus non sit iudex ejus qui sibi confitetur, absolute tamen ratione necessitatis accipit iudicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Ad *tertium* dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiæ oportet quod reconcilietur. Ecclesiæ autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiæ ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiæ ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitæ sanctificatur secundum formam Ecclesiæ, a quocumque detur; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in pœnitentia Ecclesiæ sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum, quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat. Et ideo quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam a

Deo, eo quod propositum quod concepit confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit, implevit, non tamen adhuc Ecclesiæ reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiæ admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, et præcipue quia, ut dictum est (in resp. ad 1), sacramentum pœnitentiæ perfectum non fuit: unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorum effectum consequatur, et ut mandatum de pœnitentiæ sacramento recipiendo impleat.

ART. III. — UTRUM EXTRA CASUM NECESSITATIS POSSIT ALIQUIS NON SACERDOS CONFESSIONEM VENIALIUM AUDIRE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extra casum necessitatis non possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire, quia sacramentum aliquod committitur laico dispensandum ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate. Ergo non committitur laico.

2. Præterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et pœnitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jacobi v. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed *contra* est quod dicit Beda sup. illud Jac. v: *Confitemini alterutrum* ².

CONCLUSIO. — Non est necessarium ut quis sacerdoti venialia confiteatur, cum per confessionem laico factam, pectoris tusionem, et per aspersionem aquæ benedictæ remittantur.

Respondeo dicendum quod per peccatum veniale homo nec a Deo, nec a sacramentis Ecclesiæ separatur. Et ideo non indiget novæ gratiæ collatione ad ejus dimissionem, neque indiget reconciliari Ecclesiæ. Et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. Et quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et est

diu et merito exolevit, ait Billuart; censentque theologi illum nunc non expedire; partim quia hoc esset apparenter connivum hæreticis hodiernis, partim quia hujusmodi confessionis nulla est necessitas nullumque præceptum, neque expedit peccata, præsertim occulta et gravia extra sacramentum manifestare.

(1) Puta Christus, habita ratione bonæ fidei quam in ea occasione præstat qui confitetur tali modo quo potest. Hinc et illius confessionem *quodammodo sacramentalem* vocat S. Thomas, quia facere illam vellet in sacramento, si minister adesset sacramenti.

(2) In littera, Sent. iv, dist. 17.

ex charitate procedens, talibus natum est veniale remitti, sicut per tunctionem pectoris, et per aspersionem aquæ benedictæ ¹.

Et per hoc patet solutio ad *primum*, quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui; sed sufficit ibi aliquid sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquid aliud sacramentum.

ART. IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM QUOD HOMO CONFITEATUR PROPRIO SACERDOTI².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit ³: "Apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere." Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

2. Præterea, sicut sacerdos est minister hujus sacramenti, ita et Eucharistiæ. Sed quilibet sacerdos potest Eucharistiam conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum pœnitentiæ ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

3. Præterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed electio discreti sacerdotis est nobis commissa, ut patet per Augustin. ⁴ Dicit enim ⁵: "Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem qui sciat solvere et ligare." Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio confiteatur aliquis.

4. Præterea, quidam sunt, sicut papa

(1) Attamen, ut ait Sylvius, cum nulla sit necessitas confitendi venialia, melius est illa nunquam laico confiteri; quamvis possit super aliquo vel aliquibus ab eo consilium peti, sicut et de mortalibus.

(2) Inter varias doctorum opiniones, ait Sylvius, ea videtur verior quæ *sacerdotem proprium* intelligit eum, cui ex officio incumbit cura animarum, et iudicium in foro conscientiæ, sive qui habet auctoritatem ordinariam in eum cujus respectu dicitur proprius; ejusmodi sunt ab-

et prælati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Præterea, "illud quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat," ut Bernardus dicit ⁶. Sed confessio, quæ pro charitate instituta est, contra charitatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta si peccator sciat sacerdotem suum hæreticum, aut sollicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis confitetur ei, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimetur; vel si peccatum contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Præterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediuntur a via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate, et per hoc multi possent a confessione retrahi vel timore, vel verecundia, vel aliquo alio hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

Sed *contra* est Decr. Innocentii III ⁷, qui instituit quod "omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur."

Præterea, sicut episcopus se habet ad diœcesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni episcopo in diœcesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum ⁸. Ergo non licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

CONCLUSIO. — Cum ministri jurisdictionis in confitentem ad sacramenti hujus necessitatem pertineat, non nisi proprio sacerdoti confessio est facienda.

Respondeo dicendum quod alia sa-

bates in auis monasteriis, *parochi* in suis parochiis, *episcopi* in suis diœcesibus, *romanus pontifex* in tota Ecclesia.

(3) Et habetur cap. *Ex auctoritate*, 16, qu. 1.

(4) Alium auctorem, in littera, 4, dist. 17.

(5) Lib. De vera et falsa pœnit. cap. 10, a med.

(6) In tract. De præcepto et dispens. cap. 2, a med.

(7) In conc. Lateran. IV, gener. XII, can. 21.

(8) Cap. *Nullus primas*, 9, quæst. II, et cap. *Si quis episcoporum*, 16, quæst. V.

ramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendam utilitatem sacramenti in eo qui est suæ voluntatis arbitrer constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in pœnitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt pœnitentiæ partes, quæ sunt actus pœnitentis; actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab aliis dispensari, nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit impetrare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem ¹. Et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem. Et propter hoc oportet, sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri; cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiæ cura est commissa, de quibus aliqui dicebant quod ex hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et pœnitentias injungere, quod falsum est ².

Ad *secundum* dicendum, quod sacramentum Eucharistiæ non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo ratio non sequitur. Et tamen non licet Eucharistiam ³ ab alio quam a proprio sacerdote acci-

pere, quamvis verum sit sacramentum quod ab alio percipitur.

Ad *tertium* dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut ex nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris, si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccatis salutare remedium.

Ad *quartum* dicendum, quod quia prælatis incumbit sacramenta dispensare, quæ non nisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure ⁴ quod possint sibi eligere proprios sacerdotes confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non in quantum medicus, sed in quantum infirmus.

Ad *quintum* dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet pœnitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi; quod si licentiam habere non possit, idem est iudicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis: unde magis debet eligere laicum, cui confiteatur. Nec in hoc transgreditur aliquis præceptum Ecclesiæ, quia præcepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem præcipientis, quæ est finis præcepti: hic autem est charitas, secundum Apostolum ⁵. Nec etiam aliqua injuria fit sacerdoti, quia privilegium meretur amittere, qui concessa sibi abutitur potestate.

Ad *sextum* dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Peccaret autem sacerdos, si non esset facilis ad præbendam licentiam alteri confitendi, quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur. Unde illi qui sunt nimis solliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciunt, multis damnationis laqueum injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

(1) Eadem rationem affert concil. Trident.: Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur; persuasum semper in Ecclesia fuit et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem (sess. xiv, cap. 7).

(2) Illud quod dicitur in can. *Omnis utriusque*, intelligendum est de omni sacerdote qui ab Ordinario est approbatus, juxta Bened. XIV et S. Alphons. (Theolog. mor. n.º 564).

(3) Nempe in tempore paschali.

(4) Cap. *Ne pro dilatione*, De pœnit. et remiss.

(5) 1. Tim. i.

ART. V. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ALTERI QUAM PROPRIO SACERDOTI CONFITERI, EX PRIVILEGIO VEL MANDATO SUPERIORIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio vel mandato superioris, quia non potest aliquod privilegium indulgeri in præjudicium alterius. Sed hoc esset in præjudicium proprii sacerdotis, si alius confessionem subditi sui audiat. Ergo non potest per privilegium, seu licentiam, seu mandatum superioris obtineri.

2. Præterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum vel privilegium alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores ecclesiarum, ut *diligenter vultum pecoris sui agnoscant* ¹, quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

3. Præterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius iudex ejus; alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii sacerdotes vel iudices, quia tunc teneretur pluribus obedire, quod esset impossibile, si contraria præciperent vel impossibilia. Ergo non potest aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Præterea, injuriam sacramento facit qui sacramentum iterat super eandem materiam, vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat, quia non est absolutus ab obedientia, qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod aliquis alii quam proprio sacerdoti confiteatur.

Sed *contra*, ea quæ sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui ea facere potest. Sed superior, ut episcopus, potest confessionem audire illius qui est de parochia alicujus presbyteri, quia etiam quandoque ali-

quos casus sibi reservat, cum sit ille principalior rector. Ergo etiam potest committere alteri sacerdoti quod ipsum audiat.

Præterea, quicquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest suo parochiano dare licentiam ut alteri confiteatur. Ergo multo fortius ejus superior hoc potest.

Præterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet ab episcopo. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui episcopus potestatem concedet.

CONCLUSIO. — Cum quisquis jurisdictionem habet, ea quæ jurisdictionis sunt alteri committere possit, consequens est, ex superioris privilegio vel mandato, posse aliquem alteri quam proprio sacerdoti confiteri.

Respondeo dicendum quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat: uno modo propter defectum jurisdictionis; alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem jurisdictionem habet, potest ea quæ sunt jurisdictionis committere. Et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit propter jurisdictionis defectum, potest ei per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem ², sive per episcopum, sive per papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat per eum qui impedimentum removere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præjudicium non fit alicui, nisi ei subtrahatur quod est in favorem ejus indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis et honorem Dei. Et ideo si superioribus prælatis expedire videatur ad salutem plebis et honorem Dei promovendum, quod

(1) Proverb. xivii, 23.

(2) E principio generale, ait DD. Gousset, che chi ha la facoltà ordinaria può delegare. Considerando nondimeno il concilio di Trento, che l'esercizio di questo potere in mano a non pochi ecclesiastici condurrebbe a gravi abusi, statui che nessun sacerdote sia secolare sia regolare potesse udire le confessioni, nè es-

• sere reputato atto a quest'ufficio se non ha
• un beneficio con cura d'anime, o sia stato
• giudicato abile dal vescovo ottenendone l'ap-
• provazione (sess xxiii, De reform., cap. 15);
• oggidì però, che il vescovo delega nel tempo
• stesso che approva, il diritto dei parrochi resta
• privo d'esercizio. •

aliis quæ sunt jurisdictionis committant, in nullo fit præjudicium inferioribus prælatis, nisi illis *qui quærunt quæ sua sunt, non quæ Jesu Christi*¹, et qui gregi præsumt, non ut eum pascant, sed ut ab eo pascantur.

Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesiæ debet vultum pecoris sui cognoscere dupliciter: uno modo per sollicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito, sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem: et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiæ ipsius. Unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris iudicii. Et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti se alteri absolvere valenti fuisse confessum. Et sic patet quod talis cognitio pecoris per privilegium alteri indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconueniens esset, si duo æqualiter super eandem plebem constituerentur; si autem inæqualiter, non est inconueniens. Et secundum hoc super eandem plebem immediate sunt et sacerdotes parochialis, et episcopus, et papa², et quilibet eorum potest ea quæ sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere: aut ita quod eum vice sui constituat, sicut papa et episcopus suos pœnitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quam inferior prælatus, sicut pœnitentiarius papæ quam episcopus, et pœnitentiarius episcopi quam sacerdos parochialis, et magis tenetur ei confitens obedire; alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui adjutor datur, ideo coadjutor est minus

principalis, et ideo pœnitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum quod nullus tenetur confiteri peccata quæ non habet; et ideo si aliquis pœnitentiario episcopi vel alteri ab episcopo commissionem habenti confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quoad Ecclesiam, et quoad Deum, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat; sed propter statutum Ecclesiæ³ de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno, eodem modo se debet habere, sicut et ille qui habet solum venialia⁴. Talis enim solum venialia confiteri debet, ut quidam dicunt, vel profiteri se a peccato mortali immunem esse; et sacerdos ei in foro conscientiæ credere tenetur. Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset, quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto ei plus de pœna remittitur, tum ex erubescencia confessionis, quæ in pœnam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni pœna liberaretur. Nec reiteratio facit injuriam sacramento, nisi in illo quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiæ consecrationem: quorum neutrum est in pœnitentia. Unde bonum est quod ille qui auctoritate episcopi confessionem audit, inducat contentem ad hoc quod confiteatur proprio sacerdoti, quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

ART. VI. — UTRUM PŒNITENS

POSSIT IN FINE VITÆ

A QUOLIBET SACERDOTE ABSOLVI⁵.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 20, quæst. unio.
art. 1, quæstunc. ii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in fine vitæ pœnitens non possit a quolibet sacerdote absolvi; quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est (art. præc). Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem su-

(1) Philipp. ii, 21.

(2) Sacerdos quidem parochialis, prout peculiaris parochiæ habitator; episcopus, prout communis diocesis incolæ; papa, prout universalis Ecclesiæ filii et membra sunt.

(3) Cap. *Omnis utriusque*, De pœnit. et remiss.

(4) Hoc est, ut sacerdoti parochiano suo quem per proprium sacerdotem hic intelligit S. Thomas.

(5) Affirmative respondet S. Doctor; quod est his verbis concil. Trident. consentaneum: « Ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis et censura absolvere possunt (sess. xiv, cap. 7). »

per illum qui in fine vitæ pœnitet. Ergo non potest eum absolvere.

2. Præterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam a proprio sacerdote suscipit, non debet a proprio sacerdote iterum baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis possit absolvere a quolibet peccato, non debet pœnitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est, quia alias sacerdos non haberet cognitionem vultus pecoris sui.

3. Præterea, in articulo mortis sicut licet alieno sacerdoti baptizare, ita etiam non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro pœnitentia. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed *contra*, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati potest quis a non suo sacerdote absolvi.

Præterea, ad idem sunt auctoritates positæ in littera ¹.

CONCLUSIO. — Cum necessitas legem non habeat, potest pœnitens a quovis sacerdote in mortis articulo non modo a peccatis omnibus absolvi, sed etiam a qualibet excommunicatione, a quocumque sit lata.

Respondeo dicendum quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiæ habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet, ideo quando necessitatis articulus imminet ², per Ecclesiæ ordinationem non impeditur quin absolvere possit; ex quo habet claves etiam sacramentaliter, et tantum consequitur ex absolutione alterius, sicut si a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis tunc potest a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit

lata, quia hæc absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quæ per legem ordinationis Ecclesiæ coarctatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate, quia ea quæ jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis, ideo ex hoc ipso quis secundum quid usum jurisdictionis habet, quamvis jurisdictione careat.

Ad *secundum* dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur, a quibus in articulo mortis absolutus est, sed ut innotescat ei quod sit absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus habet ex ipsa sanctificatione materiæ efficaciam; et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis pœnitentiæ consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem pœnæ, quæ fit per confessionis meritum et pœnam ³; sed non consequitur diminutionem illam pœnæ quæ est ex vi clavium: et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur; et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si sacerdoti fuisset confessus.

ART. VII. — UTRUM PŒNA TEMPORALIS TAXETUR SECUNDUM QUANTITATEM CULPÆ ⁴.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 20, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna temporalis, cujus reatus post pœnitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpæ. Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quæ fuit in peccato, ut patet Apoc. xviii, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormen-*

(1) Sent. iv, dist. 20.

(2) Si *periculum mortis imminet*, ait Rituale romanum, *approbatusque desit confessarius, quilibet sacerdos potest a quibuscumque censuris et peccatis absolvere.*

(3) Ita passim. Al., *pœnitentiam.*

(4) *Confessarius*, ait Rituale romanum, *salutarem et convenientem satisfactionem, quantum spiritus et prudentia suggererit, injungat, habita ratione status, conditionis, sexus et ætatis.*

tum et luctum. Sed quandoque ubi est major delectatio, ibi est minor culpa, quia "peccata carnalia, quæ plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa," secundum Gregorium¹. Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea, eodem modo aliquis obligatur ad pœnam per peccata mortalia in nova lege, sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis pœna septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent pro uno peccato mortali. Cum ergo in novo Testamento imponatur pœna septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas pœnæ non respiciat quantitatem culpæ.

3. Præterea, majus est peccatum homicidii in laico quam fornicationis in sacerdote, quia circumstantia quæ sumitur ex specie peccati, magis aggravat quam quæ sumitur ex conditione personæ. Sed laico pro homicidio imponitur septennis pœnitentia, et sacerdoti pro fornicatione pœnitentia decem annorum, secundum canones². Ergo pœna non taxatur secundum quantitatem culpæ.

4. Præterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur, quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti injungitur tantum pœnitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur pœnitentia septennis, secundum canones³. Ergo quantitas pœnæ non respondet quantitati culpæ.

Sed *contra*, Isaia⁴ xxvii, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Ergo quantitas iudicii et punitionis peccati est secundum quantitatem culpæ.

Præterea, homo reducitur ad æqualitatem justitiæ per pœnam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpæ et pœnæ non sibi responderent. Ergo unum alteri respondet.

CONCLUSIO. — Tametsi quantum ad debiti solutionem, pœna secundum culpæ quantitatem taxanda sit, quatenus tamen pœna ad illius qui peccavit, vel

aliorum remedium injungitur, non semper secundum culpæ quantitatem, sed quandoque secundum personarum conditionem taxari debet.

Respondeo dicendum quod pœna post dimissionem culpæ exigitur ad duo, scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium præstandum. Potest ergo taxatio pœnæ considerari quantum ad duo: primo quantum ad debitum, et sic quantitas pœnæ radicaliter respondet quantitati culpæ, antequam de ea aliquid dimittatur; secundum tamen quod per primum eorum quæ pœnam nata sunt remittere, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat; quia quanto per contritionem plus de pœna dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat⁴. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato injungitur major pœnitentia, vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius, sicut juveni imponitur pro fornicatione major pœna quam seni, quamvis minus peccet; vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote quam in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per pœnam unius alii sunt extendendi. Pœna ergo in foro pœnitentiæ quantum ad utrumque taxanda est. Et ideo non semper pro majori peccato major pœna imponitur. Sed pœna purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi; et ideo illa pœna taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione; quia per omnia hæc de pœna aliquid dimittitur. Unde etiam a sacerdote in injungendo satisfactionem sunt consideranda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpæ, scilicet *glorificatio*, et *delicia*, sive delectatio; quorum primum pertinet ad elationem peccantis, qua Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem quandoque sit minor delectatio in majori culpa, tamen est ibi sem-

ait concil. Trident., ut satisfactio quam imponunt, non sit tantum ad novæ vitæ custodiam, et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem (sess. xiv. cap. 8.).

(1) Implic. Moral lib xxxiii, cap. 2, circa med.

(2) Cap. *Si quis homicidium*, dist. 50, et cap. *Presbyter*, dist. 82.

(3) Cap. *Si per negligentiam*, De consecr. dist. 2, et cap. *Presbyter*, dist. 82.

(4) "Habeant autem præ oculis sacerdotes.

per major elatio. Et ideo ratio non procedit.

Ad *secundum* dicendum, quod illa pœna septem dierum non erat expiativa a pœna debita peccato; unde etiamsi post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen, cæteris paribus, plus peccat homo in nova lege quam in veteri, propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita. Et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. x, 29: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem Testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc verum est universaliter, quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis pœnitentia; sed hoc est quasi quædam regula communis ut in pluribus competens; quam tamen oportet omittere, consideratis diversis peccatorum et pœnitentium circumstantiis.

Ad *tertium* dicendum, quod episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideo sollicitius retrahunt eum canones a peccato quam alios, majorem pœnam injungendo, secundum quod est in remedium, quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito, unde et in purgatorio non tanta ab eo exigitur.

Ad *quartum* dicendum, quod pœna illa est intelligenda quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori pœna dignus esset¹.

QUESTIO IX.

DE QUALITATE CONFESSIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate confessionis. Circa quod queruntur quatuor: 1. Utrum confessio possit esse informis. — 2. Utrum oporteat confessionem esse integram. — 3. Utrum possit aliquis per alium vel per scriptum confiteri. — 4. Utrum illæ conditiones quæ a magistris assignantur, ad confessionem requirantur.

(1) Articulus ille spectat ad satisfactionem de qua disseritur infra (quæst. xii et seq.).

(2) Vel absque charitate, ut adjuncta explicant, quia forma virtutum charitas est, ut ex professo in 2 2, quæst. xxiii, art. 8 probatum est ac explicatum.

ART. I. — UTRUM CONFESSIO POSSIT ESSE INFORMIS.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 17, quæst. iii, art. 4, quæstiunc. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non possit esse informis². Dicitur enim Eccli. xvii, 26: *A mortuo, quasi nihil, perit confessio*. Sed ille qui non habet charitatem, est mortuus, quia ipsa est animæ vita. Ergo absque charitate non potest esse confessio.

2. Præterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquam possunt extra charitatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Præterea, in confessione oportet quod os cordi concordet, quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati, si confitetur, non habet cor ori conforme, quia corde peccatum tenet, quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed *contra*. Quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata, quia cum nullus sciat se charitatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit charitate formata.

CONCLUSIO. — Confessio, ut est pars sacramenti, potest nonnumquam in eo esse, qui non contritus et sine charitate est: ut vero actus virtutis est, non potest proprie absque charitate in aliquo esse.

Respondeo dicendum quod confessio est actus virtutis, et est pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis³, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine charitate, quæ est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiæ⁴, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio potest esse etiam in eo qui non est contritus,

(3) Perfectæ scilicet.

(4) Per participationem tantum et potestatem subordinatam quæ per superiorem limitatur; cum eas absolute habere pertineat ad summum pontificem, ut successorem Petri cui singuliter promissæ sunt et exhibitæ.

quia potest peccata sua pandere sacerdoti, et clavibus Ecclesiæ se subicere; et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet ¹, sicut etiam in aliis sacramentis est. Unde non tenetur iterare confessionem, qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra charitatem existens percipit.

Ad *secundum* dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per charitatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui peccata quæ habet narrat, vere loquitur; et sic cor concordat voci vel verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis discordet a confessionis fine.

ART. II. — UTRUM OPORTEAT CONFESSIONEM ESSE INTEGRAM ².

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis, quia erubescencia facit ad diminutionem pœnæ. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur, tanto maiorem erubescenciam patitur. Ergo fructuosior est confessio, si pluribus sacerdotibus dividatur.

2. Præterea, confessio ad hoc necessaria est in pœnitentia, ut pœna secundum arbitrium sacerdotis peccato taxetur. Sed sufficiens pœna potest imponi a diversis sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Præterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactio-

(1) Veteres Thomistæ ex istis B. Thomæ verbis opinati sunt sacramentum pœnitentiæ posse esse informe ac validum; hanc vero sententiam tacite retractavit (quæst. xxix, art. 8) S. Doctor, quæ hodie ab omnibus theologis prorsus rejicitur.

(2) Responsio affirmativa de fide est contra Lutherum et alios novatores, juxta illud concil. Trident. (sess. xiv. can. 7): « Si quis dixerit in sacramento pœnitentiæ ad remissionem peccatorum, necessarium non esse de jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia,

nem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primo confessus fuerat, habere non poterit. Ergo poterit solum peccatum illud alteri confiteri, et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Præterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis, nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

Sed *contra*. Hypocrisis est impedimentum pœnitentiæ. Sed dividere confessionem ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit ³. Ergo confessio debet esse integra.

Præterea, confessio est pœnitentiæ pars. Sed pœnitentia debet esse integra. Ergo et confessio.

CONCLUSIO. — Quemadmodum corporis medicus totam infirmi habitudinem perspectam habere debet, ut ei recte medeat: ita sacerdoti peccatorum omnium integra confessio est facienda.

Respondeo dicendum quod in medicina corporali oportet quod medicus non unum solum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur, et medicina quæ uni morbo competeret, alteri nocumentum præstaret. Et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adjunctione alterius, et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum præstaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in Pastoralis ⁴ docet. Et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quæ in memoria habet ⁵; quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio ⁶.

quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; anathema sit.

(3) Alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit., cap. 15, circa med.

(4) Parte iii, cap. 3.

(5) Nisi excusetur per impotentiam physicam aut moralem.

(6) Controvertitur inter theologos utrum ad

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi erubescencia sit multiplicior, quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnæ erubescenciæ, sicut illa una qua quis omnia sua peccata simul confitetur, quia unum peccatum per se consideratum non ita monstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando est cum pluribus aliis consideratum, quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad *secundum* dicendum, quod pœna a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens, quia quilibet consideraret peccatum unum tantum per se, et non gravitatem ipsius, quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque pœna quæ contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati; et præterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit, et ideo debet ei fieri hoc modo confessio sicut fit Deo contritio. Unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus peccatis quæ memoriæ occurrunt, contereretur, ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quæ memoriæ occurrerint, confiteatur.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dicunt quod quando aliquis recordatur eorum quæ prius oblitus erat, debet etiam ea quæ prius confessus fuit, iterum confiteri, et præcipue si non potest eundem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpæ quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium, quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati ejus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo quod cum alia multa confiteretur, hujus oblitus fuit¹.

Ad *quartum* dicendum, quod etiam si sacerdos non de omnibus possit absol-

integritatem confessionis necessario debeant accusari circumstantiæ aggravantes; partem negativam, quæ nobis videtur probabilior, tenet S. Doctor (Sent. iv, dist. 16, quæst. v, art. 2).

(1) Confessionem iterare non necesse est nisi quando prior confessio fuerit invalida seu nulla.

vere, tamen tenetur pœnitens ei omnia confiteri, ut quantitatem totius culpæ cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

ART. III. — UTRUM QUIS POSSIT PER ALIUM, VEL PER SCRIPTUM CONFITERI².

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum; quia confessio necessaria est ad hoc ut conscientia pœnitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest per alium vel per scriptum suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo sufficit per alium vel per scriptum confiteri.

2. Præterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguæ diversitatem, et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, sufficiat ei ad salutem.

3. Præterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet (quæst. præc., art. 5). Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest pœnitens propria voce loqui; posset autem per scriptum ei suam conscientiam manifestare. Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed *contra*, homo ita tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei ore est facienda, ut patet Rom. x. Ergo et confessio peccatorum.

Præterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet pœnitere. Sed confessio est pœnitentiæ pars. Ergo pœnitens debet confiteri propria voce.

CONCLUSIO. — Confessio peccatorum, quatenus pars est sacramenti, proprio ore facienda est, nisi naturæ aliquod impedimentum affuerit.

Respondeo dicendum quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam, secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque³ fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo

(2) Hanc propositionem damnavit Clemens VIII ut falsam, temerariam et scandalosam: « licere per litteras seu internuncium, confessorio absenti, peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere. »

(3) Sive scripto, sive verbo.

sicut in alio, tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam; et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo, ita in actu sacramenti ad manifestandum ordinarie assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet proprium verbum ¹. Alii autem modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum, ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

Ad *secundum* dicendum, quod in eo qui usum linguæ non habet, sufficit quod per scriptum, aut per nutum, aut per interpretem confitatur, quia non exigitur ab homine plus quam possit; quamvis homo non possit vel debeat baptismum accipere nisi in aqua, quæ est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est ab intra et a nobis; et ideo quando non possumus uno modo, debemus, secundum quod possumus, confiteri.

Ad *tertium* dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio ²; et ideo non oportet quod per scriptum fiat, quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio ³.

ART. IV. — UTRUM

SEXDECIM CONDITIONES ASSIGNATÆ
REQUIRANTUR AD CONFESSIONEM ⁴.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sexdecim illæ conditiones quæ a magistris assignantur, his versibus ⁵ contentæ, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata.
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim, et simplicitas, et fortitudo

(1) • Confessio, ait S. Alphonsus, potest fieri nutu, ac scripto aliove signo: v. g. si quis ob anxietatem loqui non possit, aut puella supra modum verecunda aliter se non possit explicare quam scripto, quo a confessario lecto, addet voce: de his me accuso. • Ita Suarez, Vasquez, de Lugo, Layman, Salmanticenses.

(2) Cf. quod dictum est (quæst. viii, art. 2).

sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Præterea, *purum* est quod non habet permixtionem; et similiter *simplex* compositionem et permixtionem aufert. Ergo superflue alterutrum ponitur.

3. Præterea, peccatum semel tantum commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iteret, non oportet quod sit *frequens* ejus poenitentia.

4. Præterea, confessio ad satisfactionem ordinatur. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse *secreta*.

5. Præterea, illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente.

Sed *contra* est magistrorum assignatio.

CONCLUSIO. — Oportet confessionem, ut actus virtutis est, esse discretam, libentem, puram, fortem, verecundam, lacrymabilem, humilem, veram, nudam, simplicem, integram; ut vero est pars sacramenti, necesse est esse accusantem, et parere paratam, atque secretam: utile autem est illam esse frequentem et acceleratam.

Respondeo dicendum quod dictarum conditionum quædam sunt de necessitate confessionis, quædam de bene *esse* ipsius. Ea autem quæ sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones, ut ⁶ dicitur. Prima est ut aliquis sit sciens, et quantum ad hoc confessio dicitur quod debeat esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur. Est autem hæc discretio

(3) Ad hanc firmandam sententiam extra omnem aleam positam plura in textu addit Nicolaus ex Decretis præsertim, ex concilio Tridentino, et ex proscriptione sententiæ oppositæ facta a Clemente VIII, anno 1602, quæ satius est indicasse.

(4) His conditionibus annumeratis, DD. Gousset animadvertit eas reduci posse ad quatuor; scilicet integritatem, simplicitatem, humilitatem ac charitatem (Theol. mor. t. II, p. 273).

(5) Parum exacte ac poetice, nam duæ breves protrahuntur, *nuda* nimirum et *secreta*, sed una longa corripitur, *verecunda*; sed quid ad sensum? • Fort? (6) Ethic. lib. II, cap. 4.

ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit *eligens*, quia actus virtutum debent esse voluntarii, et quantum ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio est ut propter hoc, scilicet debitum finem, operetur, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *pura*, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut immobiliter operetur ¹, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis pœnitentiæ. Quæ quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam sæculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *lacrymabilis*. Tercio in abjectione sui terminatur, et quantum ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestativa; quæ quidem manifestatio per quatuor impediri potest: primo per falsitatem, et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fidelis*, id est vera; secundo per obscuritatem verborum, et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum; tertio per verborum multiplicationem, et propter hoc dicitur *simplex*, ut scilicet non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet; quarto per subtractionem, ut non subtrahatur aliquid de his quæ manifestanda sunt, et contra hoc dicitur *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit ² iudicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet quod sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparisonem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientie agit. Sed de bene esse confessionis est quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*, ut scilicet statim confiteatur.

(1) Sive firmo et immobili proposito.

(2) Id est, includit vel involvit, ad eum sensum quo *concreta* dicimus quæ duplicem significationem continent vel includunt: non eo sensu quo *concernere* pro *respicere* vel *spectare* vulgo ac vernacule usurpatur.

(3) Vel includit rectitudinem intentionis, ex qua etiam I. Tim. I, 5, et II. Tim. II, 22 cor

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius virtutis inveniat, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliæ virtutes per participationem habent.

Ad *secundum* dicendum, quod hæc conditio, *pura*, intentionis excludit perversitatem ³, a qua homo mundatur; sed *simplex*, alieni admixtionem excludit.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed de bene esse.

Ad *quantum* dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex pœna autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis, quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad *quintum* dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis ⁴.

QUÆSTIO X.

DE EFFECTU CONFESSIONIS,

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu confessionis. Circa quod quærantur quinque: 1. Utrum confessio liberet a morte peccati. — 2. Utrum confessio liberet aliquo modo a pœna. — 3. Utrum confessio aperiat paradisum. — 4. Utrum confessio tribuat spem salutis. — 5. Utrum confessio generalis deleat peccata mortalia oblita.

ART. I. — UTRUM CONFESSIO LIBERET A MORTE PECCATI ⁵.

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 5, quæstiunc. I et seq.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

2. Præterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius fuit mortale, ut in littera ⁶ dicitur. Ergo per confes-

pum appellatur; ut et I. Timoth. III, 9, et II. Tim. I, 3 *conscientia pura*.

(4) Quod ad confessionem nempe requirantur. (5) Responsio affirmativa de fide est, juxta illud concil. Trident.: « Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis. » — « Ante hoc tribunal sisti voluit, » addit idem concil. « ut per sacerdotum sententiam ab admissis peccatis possent liberari (sess. XIV, cap. 2). »

(6) Sent. IV, dist. 17.

sionem non remittitur culpa; sed culpa in culpam mutatur.

Sed *contra*, confessio est pars pœnitentiæ sacramenti. Sed pœnitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

CONCLUSIO. — Cum a culpa non liberet contritio, nisi quatenus votum confessionis annexum habet, ideo ipsa confessio animam a morte peccati liberare dicenda est.

Respondeo dicendum quod pœnitentia, in quantum est sacramentum, præcipue in confessione perficitur, quia per eam homo ministris Ecclesiæ se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet, et satisfactio pro iudicio sacerdotis, cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento pœnitentiæ gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo, ideo eo modo confessio ex vi absolutionis conjunctæ remittit culpam, sicut et baptismus. Liberat autem baptismus a morte peccati, non solum secundum quod actu suscipitur, sed etiam secundum quod in voto habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non præstaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius ei remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione adjuncta absolutioni, quia secundum quod in voto pœnitentis præcessit, a culpa liberavit¹; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur; et etiam remissio peccatorum daretur, si præcedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset², et ipse tunc obicem gratiæ non præberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur quod liberat a morte, ita etiam de confessione dici potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis annexum, et ideo eo modo liberat a culpa pœnitentes, sicut desiderium baptismi baptizandos.

Ad *secundum* dicendum, quod veniale non sumitur ibi pro culpa, sed pro pœna de facili expiabili; unde non sequitur

(1) Si fuerit contritio perfecta.

(2) Ut in eo qui tantum attritionem et contritionem affert.

(3) Tum definitur conversio inordinata ad bonum creatum sine aversione tamen a bono increato.

quod culpa in culpam convertatur, sed penitus annihilatur. Dicitur enim veniale tripliciter: uno modo ex genere³ sicut verbum otiosum; alio modo ex causa, id est, veniæ causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate; alio modo ex eventu, sicut accipitur hic, quia per confessionem hoc evenit quod de culpa præterita homo veniam consequatur.

ART. II. — UTRUM CONFESSIO LIBERET ALIQUO MODO A PœNA.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a pœna, quia peccato non debetur nisi pœna æterna vel temporalis. Sed pœna æterna per contritionem dimittitur, pœna autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de pœna.

2. Præterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera⁴ dicitur. Sed ille qui contritus est habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit ei, sicut si fuisset confessus, et ita per confessionem, quam postea facit, nihil ei de pœna dimittitur.

Sed *contra*, pœnam habet confessio. Sed per omnia opera pœnalia expiatur pœna peccato debita. Ergo et per confessionem.

CONCLUSIO. — Confessio ex vi absolutionis conjunctæ, sicuti a culpa, ita etiam a pœna æterna liberat: temporalem quoque pœnam, cum verecundiam quamdam annexam habeat, secundum majorem, vel minorem confitentis dispositionem, ratione illius erubescentiæ quam annexam habet, diminuit.

Respondeo dicendum quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a pœna dupliciter: uno modo ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a pœna æterna, sicut etiam a culpa: quæ quidem pœna est pœna condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus adhuc manet obligatus ad pœnam temporalem⁵, secundum quod pœna est medicina purgans et promovens; et sic hæc pœna restat in purgatorio patienda etiam his qui a pœna inferni liberati sunt; quæ quidem

(4) Sent. iv, dist. 17, æquivalenter.

(5) Hinc concilium Tridentinum: *Si quis dixerit totam pœnam sibi cum culpa remitti semper a Deo; anathema sit* (sess. xiv, can. 12).

pœna est improporcionata viribus pœnitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum minuitur quod proportionata viribus pœnitentis remanet, ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit pœnam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet pœnam erubescentiæ annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis pœna minuitur ¹.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quæ sunt ab alio, sicut est de baptismo: non enim tantum valet voluntas suscipiendi baptismum, sicut ipsius susceptio. Sed reputatur voluntas pro facto in his quæ sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad præmium essentialē, non autem quantum ad pœnæ remotionem, et huiusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario. Et ideo confessus et absolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum ².

**ART. III. — UTRUM CONFESSIO
APERIAT PARADISUM.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non aperiatur paradisi, quia diversorum sacramentorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi effectus est baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Præterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens intrare paradisi potest. Ergo confessio non aperiatur paradisi.

Sed *contra*, confessio facit hominem subijci clavibus Ecclesiæ. Sed per eas aperiatur paradisi. Ergo et per confessionem.

CONCLUSIO. — Sacramentalis confessio, cum a culpa et pœnæ reatu hominem liberet, januam paradisi aperire recte dicitur.

Respondeo dicendum quod a paradisi

(1) Ex his patet confessionem frequentem multum secum fructus afferre.

(2) His commodis præceptum confessionis fit levius; unde concil. Tridentinum ait: « Ipsa vere huiusmodi confessionis difficultas et peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus per absolutionem certissime conferuntur » (sess. XIV, cap. 5).

introitu prohibetur aliquis per culpam et reatum pœnæ; et quia hæc impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 præc.), ideo dicitur paradisi aperire.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis baptismus et pœnitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam aditus paradisi est apertus.

Ad *secundum* dicendum, quod ante votum confessionis paradisi clausus erat peccanti mortaliter, quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam, non tamen obstaculum reatus est totaliter amotum ante confessionem et satisfactionem ³.

**ART. IV. — UTRUM CONFESSIO
SPEM TRIBUAT SALUTIS ⁴.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus confessionis poni non debeat quod tribuat spem salutis, quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit. Ergo non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Præterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. v. Sed tribulationem homo præcipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

Sed *contra*, « per confessionem homo fit humilior et cautior, » sicut in littera Magister dicit ⁵. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

CONCLUSIO. — Confessio sacramentalis spem salutis tribuit, quatenus per eam homo clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus se subijcit.

Respondeo dicendum quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum. Et quia homo per confessionem se subijcit clavibus Ecclesiæ ex passione Christi virtutem habentibus ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

(3) Qui enim ita moreretur, in purgatorium incideret.

(4) Responsio affirmativa patet ex his concilii Trident. verbis: « Bene operantibus usque in finem præponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda » (sess. VI, cap. 16).

(5) Sent. IV, dist. 17, in fin.

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris. Et quia confessio gratiæ Redemptoris innittitur, ideo spem salutis tribuit, non solum ut actus meritorius, sed etiam ut pars sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriæ virtutis, et purgationem a pœna; sed confessio etiam modo prædicto (in corp.).

ART. V. — UTRUM CONFESSIO GENERALIS SUFFICIAT AD DELENDA PECCATA MORTALIA OBLITA ¹.

De his etiam Sent. iv, dist. 21, quæst. 1, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad dolendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim per confessionem deletum non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

2. Præterea, quicumque non est conscius sibi peccati, vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem peccata mortalia oblita dimittuntur, quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali, quod est contra Apostolum ²: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

3. Præterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur, antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum quod sine speciali confessione peccatum ei dimittatur.

4. Præterea, magis est elongatum a cognitione confitentis id quod omnino ignorat, quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per iguorantiam commissa generalis confessio non delet, quia tunc hæretici, qui nesciunt aliqua peccata,

in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices per generalem confessionem absolverentur; quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, Psal. xxxiii, 6 dicitur: *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.* Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ scit, accedit ad Deum, quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confundetur, ut repulsam patiatur, sed veniam consequitur.

Præterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quæ in memoria habet, et aliquorum oblitus est, non est ex hoc fictus, quia ignorantiam facti patitur, quæ a peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata quæ oblita sunt relaxantur, cum impium sit dimidium sperare veniam.

CONCLUSIO. — Per confessionem generalem delentur peccata mortalia oblita: si vero peccatum mortale memoria teneat aliquis, confessione speciali est opus, ut erubescencia peccati esse ostendatur.

Respondeo dicendum quod confessio operatur, præsupposita contritione, quæ culpam delet. Et sic confessio directe ordinatur ad dimissionem pœnæ ³; quod quidem facit ex erubescencia quam habet et ex vi clavium quibus se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem præcedentem peccatum aliquod deletum est quoad culpam, sive in generali, si ejus memoria tunc non habetur, sive in speciali, et tamen ante confessionem aliquis ⁴ illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem pœnæ ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est, ponens; sed ex illa parte qua erubescencia confessionis peccati pœnam minuebat, pœna istius, de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in

(1) Affirmative respondet S. Doctor, et id huic concilii Tridentini doctrinæ consentaneum est: Reliqua peccata, quæ diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur pro quibus fideliter eum Propheta dicimus: *ab occultis meis munda me* (sess. xiv, cap. 5).

(2) 1. Cor. iv, 4.

(3) Hanc tacite retractavit propositionem sanctus Doctor, cum dicit sacramentum penitentia principaliter institutum ad deletionem peccati mortalis (part. III, quæst. lxxxiv, art. 2 ad 3), et cum docet absolutionem sacerdotis non solum significare, sed etiam efficere peccati remissionem (Cf. quæst. vi, art. 1, et lect. iv in cap. xx Joan.).

(4) Al. deest, aliquis.

confessione sacramentali non solum requiritur absolutio, sed iudicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

Ad *secundum* dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est (in corp.), nisi contritione præsупposita, quæ an vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest per certitudinem an gratiæ habeat plenitudinem; et ideo nec potest scire per certitudinem utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum, quamvis possit per conjecturas aliquas existimare.

Ad *tertium* dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia, quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset, nec tantum meretur, et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum venerit.

Ad *quartum* dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est¹, sed ignorantia facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata, quia nescit esse peccata, propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata, propter ignorantiam particularis circumstantiæ, sicut si cognovit alienam, quam credit esse suam. Sed oblitio de actu peccati habet ignorantiam facti, et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

QUÆSTIO XI.

DE SIGILLO CONFESSIONIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de sigillo confessionis, et circa hoc quærentur quinque: 1. Utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quæ sub sigillo confessionis habet. — 2. Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ habita sunt de confessione. — 3. Utrum solus sa-

cerdos sigillum confessionis habeat. — 4. Utrum de licentia confitentis possit sacerdos ejus delictum, quod habet sub sigillo confessionis, alteri prodere. — 5. Utrum teneatur illud celare, etiamsi aliter noverit.

ART. I. — UTRUM IN QUOLIBET CASU TENEA- TUR SACERDOS CELARE PECCATA QUÆ SUB SIGILLO CONFESSIONIS NOVIT².

De his etiam Sent. IV, dist. 21, qu. III, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit, quia, sicut dicit Bernardus³, "quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat." Sed celatio confessionis in aliquo casu contra charitatem militaret, sicut si aliquis in confessione sciatur aliquem hæreticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et simile est de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Præterea, illud ad quod quis obligatur ex præcepto Ecclesiæ tantum, non est necesse observari, mandato Ecclesiæ in contrarium facto. Sed celatio confessionis est introducta ex statuto Ecclesiæ tantum. Si ergo per Ecclesiam præcipiatur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat, ille qui scit per confessionem, debet dicere.

3. Præterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius, quia charitas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriæ conscientiæ damnum; sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo quod scit in confessione, et jurare cogitur de veritate dicenda, vel cum aliquis abbas scit per confessionem alicujus Prioris subjectisibi peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei prioratum dimittat; unde tenetur ei auferre pastoralis curæ dignitatem, auferendo autem videtur confessionem publicare. Ergo videtur quod in aliquo casu liceat confessionem publicare.

(1) Quoad universalia saltem juris præcepta quæ tenentur omnino scire omnes, et quoad ea quæ ad uniuscujusque officium pertinent, ut in 1², quæst. LXXVI, art. 2 ex professo explicatum est.

(2) Jure naturali, divino et humano prohibetur sacerdos revelare peccata in confessione sacramentali audita. Ilinc concil. Lateran. sub Innocent. III ait: "Caveat sacerdos ex verbo,

aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodatur peccatorem... quoniam qui peccatum in pœnitentiali iudicio sibi detectum præsumpsit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam pœnitentiam perpetuam in arctum monasterium detrudendum."

(3) Implic. in tract. De præcepto et dispensat. cap. 2, a med.

4. Præterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus quem audivit, potest accipere conscientiam quod sit prælatione indignus. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare, videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

Sed *contra* est quod dicit decret. De pœnit. et remiss.¹: "Caveat sacerdos ne verbo, aut signo, aut alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem."

Præterea, sacerdos debet Deo, cujus minister est, conformari. Sed Deus peccata quæ per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

CONCLUSIO. — Quemadmodum Deus semper tegit peccatum ejus, qui se sibi subjicit per pœnitentiam, sic sacerdos peccata confitentis celare semper debet: cum confessio exterior ad sacerdotem sit signum confessionis interioris, quæ sit ad Deum.

Respondeo dicendum quod in sacramentis ea quæ exterius geruntur, sunt signa rerum quæ interius contingunt, et ideo confessio, qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris subjectionis, qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se subjicit per pœnitentiam, tegit. Unde et hoc oportet in sacramento pœnitentiæ significari. Et ideo de necessitate sacramenti est quod confessionem celet, et tanquam violator sacramenti peccat qui confessionem revelat. Et præter hoc sunt aliæ utilitates hujus celationis, quia per hoc homines magis ad confessionem attrahuntur, et simplicius etiam peccata confitentur².

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dicunt quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus pœnitens emendationem promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse. Sed hæc opinio videtur erronea, cum hoc sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis

quis fictus accedat, nec est immutatum aliquid propter hoc de essentialibus sacramenti, ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confiteatur, emendationem non proponat. Et ideo nihilominus sub occulto tenenda est; nec tamen sigillum confessionis contra charitatem militat, quia charitas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum³, cum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in prædictis casibus, quantum potest sine revelatione confessionis, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo, ne corrumpantur per hæresim. Potest etiam dicere prælato quod diligentius vigilet super gregem suum, ita tamen ut non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad *secundum* dicendum, quod præceptum de confessione celanda consequitur ipsum sacramentum. Et ideo sicut præceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo absolvi ab eo, ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiarum. Unde si præcipiatur sub pœna excommunicationis jam latæ, quod dicat, si aliquid scit de tali peccato, non debet dicere, quia debet existimare quod intentio præcipientis est, si sciat ut homo; hoc autem non scit ut homo. Et si etiam exprimeret de confessione interrogatus, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret, quia non est subjectus superiori suo, nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo, et ideo sine læsione conscientie potest iurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter etiam potest prælatus sine læsione conscientie dimittere peccatum impunitum, quod scit tantum ut Deus, vel sine aliquo remedio, quia non tenetur adhibere remedium, nisi eo modo quo ad ipsum defertur. Unde in

(1) Cap. *Omnis utriusque*, etc.

(2) In nullo casu, ait Billuart, sive agatur de amittenda vita, sive de prodizione reipublicæ, sive de subversione fidei in aliqua provincia, licitum est confessionem revelare.

(3) Hinc confessarius interrogatus de auditis in confessione potest respondere, imo et iurare se nescire, quia interrogatur ut homo, respondet et nescit ut homo, ut patet ex resp. sequent.

his quæ ad ipsum deferuntur in foro pœnitentiæ, debet in eodem foro, in quantum potest, adhibere remedium; ut abbas in casu prædicto debet eum admonere ut prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere eum a cura prioratus; ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione¹.

Ad *quartum* dicendum, quod ex multis aliis causis redditur quis indignus ad prælationis officium quam ex peccato; sicut ex defectu scientiæ, vel ætatis, vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspensionem de crimine inducit, nec confessionem revelat.

ART. II. — UTRUM SIGILLUM CONFESSIONIS SE EXTENDAT AD ALIA QUAM AD ILLA QUÆ SUNT DE CONFESSIONE.

De his etiam S. Th. Sent. dist. ubi sup. art. 1 et seqq.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ sunt de confessione, quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando cum peccatis alia multa quis narrat, quæ ad confessionem non pertinent. Ergo cum illa sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod etiam ad illa sigillum confessionis se extendat.

2. Præterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquid secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quæ non sunt de confessione.

Sed *contra*. Sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quæ annexa sunt alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

CONCLUSIO. — Cum sigillum confessionis sit aliquid annexum confessioni sacramentali, ad ea solum directe se extendit de quibus est sacramentalis confessio: licet etiam indirecte ea, quæ non se extendunt ad confessionem sacramentalem, cadant in sigillum confessionis propter scandalum.

(1) Ex confessione, ait Sylvius, potest confessarius fieri cautior, prudenter et diligentior in officio gubernationis exterioris; modo nec observari curet eos quorum peccata audivit, nec aliquid agat unde possit suspicio ingenerari.

(2) Hinc cadunt sub sigillo non solum omnia

Respondeo dicendum quod sigillum confessionis directe non se extendit nisi ad illa de quibus est sacramentalis confessio; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad sigillum confessionis pertinet; sicut illa per quæ posset peccator, vel peccatum deprehendi². Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem, quæ ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis non debet de facili aliquid recipere hoc modo; si tamen recipiat, tenetur ex promissione hoc modo celare, ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

ART. III. — UTRUM SOLUS SACERDOS HABEAT SIGILLUM CONFESSIONIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solus sacerdos sigillum confessionis habeat, quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem, necessitate urgente. Sed interpretes, ut videtur, tenentur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Præterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum ei dicantur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

3. Præterea, aliquando aliquis se sacerdotem fingit, ut conscientiam alterius exploret per hanc fraudem; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed *contra* est quod solus sacerdos minister est hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum huic sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Præterea, ideo aliquis tenetur ea quæ in confessione audit, celare, quia non scit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

peccata mortalia et venialia, eorum objecta, complices et alia circumstantiæ, sed etiam, ut ait Billuart, pœnitentia injuncta, indispositio pœnitentis, negatio absolutionis aut schedæ confessionis, defectus tam naturales quam morales et scrupuli ex sola confessione cogniti, ex quorum revelatione contristaretur pœnitens.

CONCLUSIO. — Quamvis proprie sigillum confessionis soli sacerdoti, ut ministro clavium, competat: attamen sicut laicus propter necessitatem confessionem audiens, aliquid de actu clavis participat, ita et de actu sigilli confessionis.

Respondeo dicendum quod sigillum confessionis competit sacerdoti, inquantum est minister hujus sacramenti; quod nihil aliud est quam debitum confessionem celandi, sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis¹, dum confessionem audit propter necessitatem, ita etiam participat aliquid de actu sigilli confessionis, et tenetur celare, quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM DE LICENTIA CONFIDENTIS POSSIT SACERDOS EJUS PECCATUM QUOD HABET SUB SIGILLO CONFSSIONIS, ALTERI PRODERE².

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod de licentia confitentis non possit sacerdos peccatum quod habet sub sigillo confessionis, alteri proderet. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed papa non posset aliquem licentiarum ut peccatum quod habet in confessione, alteri proderet. Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiarum.

2. Præterea, illud quod est institutum propter bonum commune Ecclesiæ, non potest ex arbitrio unius irritari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiæ, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiarum sacerdotem ad dicendum.

3. Præterea, si posset licentiarum sacerdos, videretur dari pallium malitiæ malis sacerdotibus, quia possent prætere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent, quod est inconveniens. Et sic videtur quod non possint a confitente licentiarum.

4. Præterea, ille cui iste peccatum re-

velabit, non habebit peccatum hoc sub sigillo confessionis, et sic poterit peccatum publicari, quod jam deletum est, quod est inconveniens. Ergo non potest licentiarum.

Sed *contra*, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest sacerdos peccatum hujus revelare alteri.

Præterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest peccatum suum quod fecit, per se alteri revelare. Ergo etiam potest per sacerdotem hoc facere.

CONCLUSIO. — Cum confitens efficere possit, ut sacerdos sciat illud ut homo quod sciebat ut Deus, dum detegendæ confessionis facultatem tribuit, si illam revelet, non violat sigillum confessionis, illud tamen citra scandalum fieri debet ne fractor sigilli putetur.

Respondeo dicendum quod duo sunt propter quæ tenetur sacerdos peccatum occultare: primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit in confessione; alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem confitens facere ut sacerdos illud quod sciebat tantum ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit dum licentiarum eum ad dicendum; et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis; tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli prædicti reputetur³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod papa non potest licentiarum sacerdotem ad dicendum, quia non potest facere quod illud sciat ut homo; quod tamen facere potest ille qui confitetur.

Ad *secundum* dicendum, quod non irritatur illud quod est institutum propter bonum commune, quia sigillum confessionis non frangitur, cum dicitur quod alio modo scitur.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus, quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverint.

(1) Hinc tenentur sigillo confessionis non solum verus confessarius, sed etiam fictus, ut si laicus aut sacerdos carens jurisdictione confessionem acciperet, interpres qui cum confessario communicavit, et ille quibus confessarius cum licentia penitentis quod audivit revelat.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, sed requi-

ritur licentia expressa et spontanea; non sufficeret enim implicita, dubia, interpretativa aut præsumpta, neque vi, dolo, precibus importunis aut metu reverentiali extorta.

(3) Quia inde oriri possunt gravissima incommoda, sacerdos non debet hanc licentiam petere, nisi urgeat necessitas aut magna utilitas.

Ad *quartum* dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote de voluntate confitentis, participat in aliquo actu sacerdotis, et ideo simile est de eo et de interprete, nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

ART. V. — UTRUM ILLUD QUOD QUIS SCIT PER CONFESSIONEM, ET ETIAM ALIQUO ALIO MODO, POSSIT ALTERI REVELARE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, non possit alteri revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum quod scitur in confessione, revelatur. Si ergo ille revelet peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque alias sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. Præterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis promitteret alicui tenere privatum quod ei diceretur, quantumcumque alias sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod quis in confessione audivit, quantumcumque alias sciat, debet privatum habere.

3. Præterea, duorum quod est altero potentius, trahit ad se reliquum. Sed scientia qua quis scit peccatum ut Deus, est potentior et dignior scientia qua scit peccatum ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelare, secundum quod scientia qua scit ut Deus, exigit.

4. Præterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ne homines a confessionibus retrahantur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiamsi aliter sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed *contra*, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus prælatus, qui obliget eum præcepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit prælatus suus, non potest eum obligare ad celandum per hoc quod ei confitetur.

Præterea, secundum hoc posset impediri justitia Ecclesiæ, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quæ in ipsum ferenda esset propter aliquod peccatum, de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debuisset. Sed justitiæ executio est in præcepto. Ergo non tenetur quis celare peccatum quod in confessione audivit, si alias ipsum sciat.

CONCLUSIO. — Si immineat necessitas, potest confessor prodere quæ sibi in confessione dicta fuerunt, modo ante aut post confessionem ea resciverit: ita tamen ut ea dicat ut homo, non ut Deus.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio: quidam enim dicunt quod illud quod in confessione aliquis audivit, non potest aliquo modo dicere alii, etiam si alias scivit, sive ante confessionem, sive post; quidam vero dicunt quod per confessionem præcluditur ei via ne possit aliquid dicere de hoc quod prius scivit, non autem quin possit dicere, si post alio modo sciat. Utræque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, præjudicium veritati et justitiæ servandæ facit. Posset enim aliquis ad peccandum esse promior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram illo peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiæ perire poterit, si testimonium ferre aliquis non posset de eo quod vidit post confessionem de hoc factam. Nec obstat quod quidam dicunt quod debet protestari se non tenere privatum hoc, quia hoc non posset protestari, nisi postquam peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum, protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet. Et ideo alia opinio est communior, quod illud quod homo alias scit sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo; potest enim dicere: *Scio illud, quia vidi*. Tenetur tamen celare illud, inquantum scit ut Deus; non enim potest dicere: *Ego audivi hoc in confessione*. Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi immineat necessitas¹.

(1) Necessitas quæ sacerdotem urgere potest ad loquendum de talibus rebus, ait Sylvius, est vel imminens reipublicæ periculum, vel detrimentum proximi notabile, vel auctoritas iudicis

jubentis ferre testimonium, aut excommunicantis omnes qui sciunt auctores talis facinoræ nisi revelant, vel necessaria propter bonum commune corruptio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit aliquid per auditum et visum, non revelat quod vidit, per se loquendo, si dicat se audivisse, sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse. Et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad *secundum* dicendum, quod non obligatur audiens confessionem ad hoc quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc intelligendum est de duobus quæ habent oppositionem; sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita: et ideo ratio non procedit.

Ad *quartum* dicendum, quod non debet ita vitari scandalum ex una parte, quod ex alia iustitia relinquatur. Veritas enim non est propter scandalum dimittenda. Et ideo quando imminet periculum iustitiæ et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si aliter sciat, propter scandalum; verumtamen scandalum, quantum in se est, evitare tenetur.

QUÆSTIO XII.

DE SATISFACTIONE QUOAD EJUS QUIDITATEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de satisfactione, de qua quatuor consideranda sunt: primo de ejus quidditate; secundo de ipsius possibilitate; tertio de ejus qualitate; quarto de his per quæ homo Deo satisfacit. Circa primum queruntur tria: 1. Utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis. — 2. Utrum sit actus iustitiæ. — 3. Utrum definitio satisfactionis quæ in littera ponitur, convenienter assignetur.

ART. I. — UTRUM SATISFACTIO SIT VIRTUS VEL ACTUS VIRTUTIS ².

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 15, qu. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Cavere itaque debet confessarius ne aliquid ex his quæ audivit in confessione addat ad ea quæ alio modo cognoverat. Si enim ex motiva quam in confessione accepit, aut narrat factum aliter quam aliunde noverat, aut ipsum certius confirmat, sigillum violat, ait Sylvius.

(2) Affirmativa responsio patet ex conciliis Florent. et Trident. quæ docent satisfactionem esse actum virtutis pœnitentiæ (synod. Trident.

quod satisfactio neque sit virtus, neque actus virtutis. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur; quia meritum gratuitum est, sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Præterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit satisfactio de aliquo, homine invito; ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a iudice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. Præterea, secundum Philosophum ³, "in virtute moris principale est electio." Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed *contra*, satisfactio ad pœnitentiam pertinet. Sed pœnitentia est virtus. Ergo et satisfactio est actus virtutis.

Præterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis, quia contrarium destruitur per suum contrarium; sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

CONCLUSIO. — Satisfactio dicitur esse non solum actus virtutis materialiter (cum malitiam implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ non habeat), sed etiam formaliter, cum in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habere dicatur.

Respondeo dicendum quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter: uno modo materialiter ⁴, et sic quilibet actus qui malitiam non habet implicitam vel defectum debitæ circumstantiæ, actus virtutis dici potest; quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem; sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur actus aliquis esse actus virtutis formaliter, quia ipse in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio mediæ. Unde omnis

sess. xiv, can. 4): "Si quis negaverit ad integrum et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur... anathema sit."

(3) Ethic. lib. viii, cap. 13, in fin.

(4) Hoc est, ut possit esse materia virtutis; licet per se ac secundum se sit indifferens ad virtutem.

actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter dicitur. Et quia æqualitas medium est ¹, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfieri nisi secundum proportionem æqualitatis ad aliquid), constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis, et sic operans facit de necessitate virtutem; ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quæ voluntati contrariatur ²; unde si voluntas necessitati consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad *secundum* dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui patitur, sed in eo qui facit, quia illius actus est. Et ideo cum ille in quem iudex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens, non oportet quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in iudice faciente.

Ad *tertium* dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter: uno modo principale in ipsa accipi potest, inquantum est virtus, et sic ea quæ ad rationem ejus pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute, et sic electio et interiores actus in virtute, inquantum virtus est, principaliores sunt; alio modo potest accipi principale in virtute, inquantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est illud ex quo determinationem accipit actus interior, qui in aliquibus virtutibus determinatur per actus exteriores, quia electio, quæ est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis. Et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores, et ita etiam est in satisfactione.

**ART. II. — UTRUM
SATISFACTIO SIT ACTUS JUSTITIÆ.**

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non sit actus ju-

stitiæ, quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur homo ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit actus amoris, ad charitatem pertinet. Ergo satisfactio est actus charitatis, et non justitiæ.

2. Præterea, causæ peccatorum in nobis sunt passionēs animæ, quibus ad malum incitamur. Sed justitia, secundum Philosophum ³, non est circa passionēs, sed operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur ⁴, videtur quod non sit actus justitiæ.

3. Præterea, cavere in futurum non est actus justitiæ, sed magis prudentiæ, cujus pars ponitur cautela. Sed hoc pertinet ad satisfactionem, quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiæ.

Sed *contra*, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus ait ⁵. Ergo satisfactio est actus justitiæ.

Præterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adæquationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit per satisfactionem, qua constituitur æqualitas emendæ ad offensam præcedentem. Ergo satisfactio est justitiæ actus.

CONCLUSIO. — Cum nomen satisfactionis adæquationem proportionis designet, nempe æqualitatem, respectu offensæ præcedentis in faciente, et medium justitiæ accipiatur secundum adæquationem rei ad rem in aliqua proportionem: constat, quod satisfactio formaliter actus justitiæ est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ⁶, medium justitiæ accipitur secundum adæquationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adæquationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium *satis* æqualitatem proportionis designat, constat quod satisfactio formaliter justitiæ actus est. Sed justitiæ actus, secundum Philosophum ⁷, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando iudex facit justitiam inter duos. Quando autem est a-

(1) Inter excessum et defectum.

(2) Qualis est non moralis præcise, sed physica duntaxat necessitas.

(3) Ethic. lib. v, cap. 2 et 3.

(4) Sent. iv, dist. 15.

(5) In lib. i *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.

(6) Ethic. lib. v, cap. 3 et 4.

(7) Ethic. lib. v, cap. 2 et 4.

ctus justitiæ sui ad alterum, æqualitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, æqualitas constituitur in justum passo. Et quia satisfactio æqualitatem in ipso faciente exprimit, ideo dicit actum justitiæ, qui est sui ad alterum, proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel per aliquam actionem lædendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare, ideo actus justitiæ, secundum quod æqualitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicit hoc quod est reddere; sed satisfacere manifeste æqualitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum ¹ pro alio ponatur. Et quia adæquatio non est nisi inæqualium, ideo satisfactio inæqualitatem actionum præsupponit, quæ quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ² ad offensam præcedentem. Nulla autem pars justitiæ respicit offensam præcedentem, nisi justitia vindicativa, quæ æqualitatem constituit in eo qui justum patitur, indifferenter ³; sive sit patiens idem quod agens (ut quando aliquis sibi ipsi pœnam infert); sive non sit idem quod agens, ut quando judex alium punit, ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et pœnitentia, quæ æqualitatem tantum in faciente importat, quia ipsemetpœnitens pœnam tenet, ut sic quodammodo pœnitentia vindicativæ justitiæ species sit. Et per hoc constat quod satisfactio, quæ æqualitatem respectu offensæ præcedentis in faciente importat, opus justitiæ est quantum ad illam partem quæ pœnitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet (in corp.), est quædam injuriæ illatæ recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inæqualitatem justitiæ pertinebat, et per consequens ad inæqualitatem amicitie oppositam, ita et satisfactio directe ad æ-

qualitatem justitiæ perducit, et ad æqualitatem amicitie ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit, ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ultimo tendit, ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a charitate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causæ. Quare sicut justitia cohibet iram, ne alteri læsionem injuste inferat, et concupiscentiam, ne ad alienum thorum accedat, sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quælibet virtus moralis participat actum prudentiæ, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in lib. II Ethic. ⁴.

ART. III. — UTRUM DEFINITIO SATISFACTIONIS IN LITTERA CONVENIENTER PONATUR ⁵.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod definitio satisfactionis in littera ⁶ inconvenienter ponatur ab Augustino ⁷ dicente ⁸ quod "satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere ⁹." Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfactio non est peccatorum causas excidere.

2. Præterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati; et sic idem quod prius.

3. Præterea, satisfactio, cum sit pars pœnitentiæ, præteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

(1) Ut ad æqualitatem reducantur.

(2) Supple satisfactio quæ non nisi propter offensam exigitur, ut supra.

(3) Vel pleniori constructione, *indifferenter æqualitatem constituit in eo, etc.*, ut sit sensus quod sine discrimine vel ejus qui est simul et agens et patiens, vel ejus qui est patiens tantum, constituit æqualitatem illam in alterutro, sive tam in uno quam in altero, etc.

(4) Cap. 2 et 16.

(5) In hoc articulo S. Doctor varias explicat satisfactionis definitiones.

(6) Sent. IV, dist. 15.

(7) Gennadio Massiliensi.

(8) In lib. de ecclesiast. dogmat. cap. 54.

(9) Vel *nec earum suggestionibus aditum indulgere* (supple *causarum*), ut etiam refertur in Decretis, dist. III de pœnitentia, cap. *Satisfactio*.

4. Præterea, satisfactio dicitur respectu offensæ præteritæ. Sed de offensæ præcedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Præterea, Anselmus ponit aliam definitionem¹, scilicet: "Satisfactio est honorem debitum Deo impendere;" in qua nulla fit mentio horum quæ Augustinus² hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Præterea, honorem debitum potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

CONCLUSIO. — Cum satisfactio respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat, dicatur illatæ injuriæ recompensatio, secundum justitiæ æqualitatem, necesse est fateri definitionem Anselmi bonam esse, scilicet quod satisfacere est honorem debitum Deo impendere: sic et Augustinus recte satisfactionem definit, respectu præservationis a culpa futura.

Respondeo dicendum quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inæqualitatem præcedentem auferat, puniendo culpam præteritam, sed etiam ut in futurum æqualitatem custodiat, quia, secundum Philosophum³, "pœnæ medicinæ sunt." Unde et satisfactio, quæ est justitiæ actus pœnæ inferentis, est medicina curans peccata præterita, et præservans a futuris. Et ideo quando homo homini satisfacit, et præterita recompensat, et a futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri: uno modo respectu culpæ præteritæ, quam recompensando curat; et sic dicitur quod satisfactio est illatæ injuriæ recompensatio secundum justitiæ æqualitatem; et in idem redit definitio Anselmi, qui dicit quod "satisfacere est honorem debitum Deo impendere," ut consideretur debitum ratione culpæ commissæ. Alio modo potest definiri, secundum quod præservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus⁴. Præservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum quibus

morbus consequi potest; eis enim ablati, non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita, quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis etiam presentibus⁵ potest vitari, quamvis difficulter, et causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit, scilicet excisionem causarum quantum ad primum, et renitentiam liberi arbitrii ad ipsum peccatum, quantum ad secundum⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendæ sunt causæ proximæ peccati actualis, quæ sunt duplices, scilicet interiores, ut libido ex consuetudine vel actu peccati relicta, et ea quæ dicuntur reliquiæ peccati; quædam vero sunt exteriores, ut exteriores occasiones ad peccandum, scilicet ludus, mala societas, et hujusmodi. Et tales causæ in hac vita per satisfactionem tolluntur, quamvis fomes⁷, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens, bonum autem facilius tollitur quam constituitur; ideo facilius est causas privationis et mali excidere quam ipsum malum remove, quod non removetur nisi per constructionem boni, ut patet in cæcitate et causis ejus. Et tamen causæ peccati prædictæ non sunt sufficientes causæ, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt occasiones quædam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine charitate esse non potest, ut dicetur (qu. xiv, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod quamvis pœnitentia ex prima sui institutione sive intentione respiciat præteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina præservans, et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus⁸ definit satisfactionem, secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis pec-

(1) In lib. i *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.

(2) Gennadius.

(3) *Ethic. lib. ii*, cap. 3, a princ.

(4) Gennadius.

(5) Ita edit. Patav. cum antiquis, præter vocem etiam, quæ ab iis omī titur. Nicolajus, *causis præcedentibus*.

(6) Recte a theologis definitur satisfactio: *Compensatio injuriæ Deo illatæ secundum justitiæ æqualitatem*.

(7) Cum nec tollatur prorsus per baptismum, sed ad agonem vel ad pugnam in baptizatis relinquatur, ut conc. Trid. definit (sess. v, can. 5).

(8) Gennadius.

cator, quantum in se est, aliquid subtrahat. Et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum quam recompensatio præteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus ¹ definivit satisfactionem. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio præteritorum, quæ fit circa eadem converso modo. In præterita enim respicientes, causas ² peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversæ assignationes secundum diversa quæ in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet (in corp.).

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpæ commissæ, quia debitum pœnitentia respicit, ut prius dictum est (art. præc.).

QUESTIO XIII.

DE SATISFACTIONIS POSSIBILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de possibilitate satisfactionis. Circa quod duo quærentur: 1. Utrum homo possit Deo satisfacere. — 2. Utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT DEO SATISFACERE ³.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet (qu. præc., art. 2 et 3). Sed offensa in Deum commissæ est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur, cum plus offendat qui principem percutit quam alium quemquam. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, et quidquid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio

sit recompensatio offensæ præteritæ, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cuius totum quod habet non sufficit ad unum debitum exsolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quidquid homo est, et potest, et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis; unde Isa. XL, 16 dicitur quod *ligna Libani non sufficient ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensæ commissæ.

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari; propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit ⁴. Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod prius.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nemo potuit satisfacere, nisi Deus et homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus dicit ⁵, "qui dicit Deum aliquid impossibile homini præcepisse, anathema sit." Sed satisfactio est in præcepto ⁶: *Facite dignos fructus pœnitentiæ*. Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo et Deo.

Præterea, satisfactio est cum pœna culpæ æquatur, quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem pœnam assumere delectationi, quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

CONCLUSIO. — Potest homo Deo satisfacere, cum quod potest Deo reddit; videtur enim aliquo modo æqualis proportio inter hominis conatum et Dei gratiam. Si vero hæc dictio, *satis*, importet proprie æqualitatem quantitatis, satisfacere minime potest.

Respondeo dicendum quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii accepti, alio modo ratione peccati commissi ⁷. Et sicut gra-

merita satisfieri pœnis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote injunctis; anathema sit. • (4) Implic. lib. I, epist. I.

(5) Pelagius in Exposit. fidei ad Damasum, ad fin. (6) Luc. III, 8.

(7) In exemplo ann. 1486 desunt sequentia usque ad verba: *In his autem*.

(1) Gennadius.

(2) Al.: *In præterito enim respicientes causas*, etc.

(3) Satisfactionis possibilitas de fide est contra Lutherum, juxta illud concil. Trid. (sess. XIV, can. 13): "Si quis dixerit pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minime Deo per Christi

tiarum actio, vel latria, vel si quid est aliquid hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes, et Deum, etiam secundum Philosophum¹, impossibile est æquivalens reddere secundum quantitatem, sed sufficit ut homo reddat quod potest, quia amicitia non exigit æquivalens, sed quod possibile est; et hoc etiam est æquale aliquid, scilicet secundum proportionalitatem, quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum; et sic aliquo modo forma justitiæ conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si ly *satis* æqualitatem quantitatis importet; requirit autem si importet æqualitatem proportionis, ut dictum est (hic sup.), et hoc sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita etiam satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est; et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est, quia satisfactio non respondet peccato, nisi secundum quod est offensa Dei, quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est, quia per fidem Mediatoris gratia data credentibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum prædictum.

Ad *secundum* dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum ar-

bitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, tamen libere ei traditum est, ut ejus dominus sit², quod servo non competit.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod Deo æquivalens satisfactio fieri non possit, non autem quod non possit ei sufficiens fieri. Quamvis enim suum totam posse homo Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit faciat, quia hoc est ei impossibile secundum statum præsentis vitæ, ut totum posse suum in aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa esse sollicitum; sed est quædam mensura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset, quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad *quintum* dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius malum, quia est ipsius humanæ naturæ infectio; et ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

ART. II. — UTRUM UNUS PRO ALIO

POSSIT PŒNAM SATISFACTORIAM EXPLERE³.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 20, quæst. unic. art. 2, quæstionc. iii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pœnam satisfactoriam non possit unus pro alio explere, quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum⁴: *Reddes tu unicuique secundum opera sua*. Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Præterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri, nec confiteri. Ergo nec satisfacere.

(3) Responsio affirmativa de fide est, ut patet ex symbolo in quo profiteremur sanctorum communionem; hæc enim communio talis est ut fideles sibi invicem per pias actiones prosint tanquam membra unius corporis.

(4) Ps. lxi, 12.

(1) Ethic. lib. viii, sub fin. lib.

(2) Et ita quidem ut hujusmodi pro arbitrio facere possit aut non facere, sicut passim explicat S. Thomas quid sit esse *dominus sui actus*, juxta lib. ii Sent., dist. 25, quæst. i, art. 1, Cont. gent. lib. ii, cap. 47, 48 et alibi.

8. Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest, satisfaciendo pro alio pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit, non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unus sibi suscipit debitum pœnæ, alius statim a debito liberatur. Ergo si moriatur postquam tota pœna sibi debita ab alio suscepta est, statim evolat; vel si adhuc puniatur, duplex pœna reddetur pro eodem peccato, scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur in purgatorio.

Sed *contra*, Gal. vi, 2 dicitur: *Alter alterius onera portate*. Ergo videtur quod unus possit onus pœnitentiæ impositæ pro alio portare.

Præterea, charitas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri potest.

CONCLUSIO. — Potest quidem aliquis charitate præditus pro alio pœnam satisfactoriam, quatenus ipsa ad debiti solutionem ordinatur, explere: non autem quatenus in sequentis peccati remedium est, nisi secundum accidens.

Respondeo dicendum quod pœna satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti et ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti, unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in charitate, ut opera ejus satisfactoria esse possint ¹. Nec oportet quod major pœna imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quod pœna

propria magis satisfaciat quam aliena, quia pœna habet vim maxime satisfaciendi ratione charitatis, qua homo ipsam sustinet. Et quia major charitas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit, quam si ipse satisfaceret, ideo minor pœna requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur; unde dicitur in Vitis Patrum ², quod propter charitatem unius qui alterius fratris sui charitate ductus, pœnitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur quantum ad solutionem debiti, quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum, quia etiamsi esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur, inquantum pœna satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quod aliquis pro alio pœnitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in pœnitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandam pœnam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præmium essenziale redditur secundum dispositionem hominis, quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinæ. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur præmium essenziale ³, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed pœna temporalis pro peccato debita post culpæ remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur, quia quandoque ille qui est melior, habet majoris pœnæ reatum. Et ideo quantum ad pœnæ remissionem unus alteri potest mereri; et actus unius efficitur alterius, charitate mediante, per quam *omnes unum sumus in Christo* ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis vel malitiæ hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis

(1) Satisfactio unius pro altero solum valet *de congruo*, si uterque sit extra affectum peccati, et vere pœnitens, nondum tamen in statu gratiæ, ait Sylvius.

(2) Lib. v, libello 5, num. 27.

(3) Alter non meretur pro alio *de condigno*, sed mereri potest *de congruo*, ut ait ipse S. Doctor (1. 2. quæst. cxiv, art. 6). (4) Gal. iii, 29.

Ecclesiæ subicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere, quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione ¹, contritione et confessione.

Ad *tertium* dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas pœnæ, sed in merito attenditur charitatis radix; et ideo ille qui ex charitate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit; quia illa quantitas pœnæ non sufficit ad utrumque peccatum; tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid majus quam sit dimissio pœnæ, scilicet vitam æternam.

Ad *quartum* dicendum, quod si ipsemet ad aliquam pœnam se obligasset, non prius a debito esset immunis quam eam solvisset; et ideo pœnam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius pœnæ, unus pro commissio, alius pro omisso; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

QUÆSTIO XIV.

DE QUALITATE SATISFACTIONIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio. — 2. Utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens. — 3. Utrum homini, postquam charitatem habuit, valere incipiat satisfactio præcedens. — 4. Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria. — 5. Utrum opera prædicta valeant ad pœnæ infernalis mitigationem.

ART. I. — UTRUM HOMO POSSIT DE UNO PECCATO SATISFACERE SINE ALIO ².

De his etiam S. Th. ubi sup. art. 3, qu. 1 et 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum

(1) Satisfactionem a confessario Injunctam non potest unus pro alio explere, nisi de ipsius confessarii voluntate, juxta illud capituli *Omnis utriusque: Et injunctam sibi penitentiam propriis viribus studeat adimplere penitens.*

(2) Hujus questionis sensus est an is qui habet plura peccata mortalia possit satisfacere de

potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit unius debiti solutionem sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Præterea, "satisfactio, ut in littera dicitur ³, est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere." Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut si aliquis luxuriam refrenet et avaritiæ insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed *contra*, Isa. LVIII, jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio, nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest, qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Præterea, satisfactio est medicina curans peccata præterita, et præservans a futuris, ut dictum est (quæst. XII, art. 3). Sed peccata non possunt sine gratia evitari. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat ⁴, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

CONCLUSIO. — Cum per satisfactionem tolli debeat offensæ præcedentis peccati, offensæ autem ablatio sit amicitie divinæ restitutio, quæ per quodvis peccatum impeditur, fieri non potest, ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit ⁵. Sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensæ præcedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensæ autem ablatio est amicitie restitutio. Et ideo si aliquid sit quod amicitie restitutionem impediatur, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam cha-

uno, retinens adhuc affectum alterius, pro quo proinde non satisfacit, et negative respondendum est. (3) Sent. IV, dist. 15.

(4) Quantum est de se ubicumque invenit illam sicut primum peccatum, nisi et eatenus illam auferre sequentia dicuntur, quia plus ab illa elongant, etc. (5) Sent. IV, dist. 15

ritatis impediatur, quæ est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret qui pro alapa ei data se ei prosterneret, et aliam similem daret ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio; sed unum et idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur, et ideo remissiones diversorum peccatorum connexionem sunt. Et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inæqualitas justitiæ opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur, nisi quod restituatur æqualitas justitiæ, quod quidem potest fieri de uno debito, et non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inæqualitas non tantum justitiæ opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod æqualitas justitiæ restituatur per recompensationem æqualis pœnæ, sed etiam quod restituatur amicitiae æqualitas, quod non potest fieri dum aliquid est quod amicitiam impediatur.

Ad *tertium* dicendum, quod "unum peccatum suo pondere ad aliud trahit," ut Gregorius dicit ². Et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

ART. II. — UTRUM QUIS EXTRA CHARITATEM, EXISTENS POSSIT SATISFACERE DE PECCATIS ANTE CONTRITIONEM ³.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens. Dicit enim Daniel Nabuchodonosori ⁴: *Peccata tua eleemosynis redime*. Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens pœna

(1) Hic loquitur tantum de peccato mortali; qui enim irretitus est pluribus venialibus potest pro uno satisfacere, quamvis affectum alterius retineat.

(2) *Matth.* lib. xxv, cap. 9, a princ., et *hom.* xi in *Ezech.*, a med.

(3) Ita cum veteribus edit. Patav. Nicolaus: *Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra charitatem existens.*

demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.

2. Præterea, *nemo scit* ⁵, *utrum sit arguus odio vel amore* ⁶. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in charitate, nullus sciret se satisfacisse, et hoc est inconveniens.

3. Præterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed pœnitens, quando pœnitentiam inchoavit, in charitate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa charitate intentionem ejus informantem efficaciam habebit.

4. Præterea, satisfactio consistit in quadam adæquatione culpæ ad pœnam. Sed talis adæquatio pœnæ potest etiam fieri in eo qui charitatem non habet. Ergo, etc.

Sed *contra*, *Universa delicta operit charitas* ⁷. Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine charitate non habet suam virtutem.

Præterea, præcipuum opus in satisfactione est eleemosyna. Sed eleemosyna extra charitatem facta non valet, ut patet I. Corinth. xiii, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas..., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

CONCLUSIO. — Cum opera extra charitatem facta Deo accepta non sint, non potest quispiam extra charitatem Dei existens, pro peccatis ante per contritionem dimissis satisfacere.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod postquam omnia peccata per præcedentem contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet ⁸, ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse, quia in satisfactione oportet quod amicitia restituta, etiam justitiæ æqualitas restituatur, cujus contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus dicit ⁹. Æqualitas

(4) Dan. iv, vers. 24. (5) *Vulgata*: *Nescit homo*.

(6) *Eccle.* ix, 1. (7) *Prov.* x, 12.

(8) Si agatur de satisfactione sacramentali aut de pœnitentia a sacerdote injuncta, juxta sententiam communioem probabiliorque potest impleri in statu peccati mortalis, sed, ut ajunt S. Alphons., Layman, Suarez et alii theologi, adest peccatum, quæ parte integra i sacramentum pœnitentiæ privatur.

(9) *Ethic.* lib. ix, cap. 1 et 3.

autem in satisfactione ad Deum non est secundum æquivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius. Et ideo oportet quod etiam, si jam offensa sit dimissa per præcedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis charitas. Et ideo sine charitate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret et pœniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum charitatem habuerit in satisfaciendo vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum plene satisfecerit; et ideo dicitur Eccli. v, 5: *De propitiato peccato noli esse sine metu*. Nec tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat¹. Quamvis enim pœnam non expiet per huiusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis cui subjacet, reatum indignæ sumptionis incurrit.

Ad *tertium* dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad *quartum* dicendum, quod non potest fieri adæquatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem, nec secundum æquivalentiam. Ideo ratio illa non sequitur.

ART. III. — UTRUM VALERE INCIPIAT SATISFACTIO PRÆCEDENS HOMINI, POSTQUAM CHARITATEM HABUERIT².

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod postquam homo charitatem habuerit, valere incipiat satisfactio præcedens, quia super illud Levit. xxv: *Si attenuatus frater tuus*, etc. dicit Glossa³ quod "fructus bonæ conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit." Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex charitate sequenti. Ergo post charitatem recuperatam valere incipiunt.

(1) Hinc concludunt Sylvius, Billuart et alii quod pœnitentia sit iteranda, si impleta fuerit in peccato mortali, ut satisfiat præcepto satisfactionis et integretur sacramentum.

2. Præterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Præterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per pœnitentiam sequentem opera præcedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed *contra*, opera extra charitatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per pœnitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea, charitas non informat actum, nisi qui ab ipsa aliquid procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint charitate informata. Ergo cum opera facta extra charitatem nullo modo ex charitate processerint, vel de cætero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

CONCLUSIO. — Opera extra charitatem facta, per charitatem sequentem non vivificantur: ac per hoc non valet satisfactio præcedens, etiamsi charitas sequatur.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod opera in charitate facta, quæ viva dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ, et satisfactoria respectu pœnæ dimittendæ; et quod per charitatem sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitæ æternæ. Sed hoc non potest esse; quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo grata: unde sicut charitas adveniens non potest opera extra charitatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computentur a tempore quo primo in peccato

(2) Hæc quæstio redit ad eam quæ jam tractata est de operibus mortuis (part. III, quæst. LXXXIX, art. 6).

(3) Interl. implic. et sparsim.

fuit, sed a tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit; vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona, antequam confiteretur. — Vel dicendum quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de pœna, et quanto aliquis plura bona ¹ facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; et ideo probabile est quod minoris pœnæ sit debitor; et propter hoc deberent a sacerdote discrete computari, ut ei minorem pœnam injungat, inquantum invenit eum melius dispositum.

Ad *secundum* dicendum, quod baptismus imprimit characterem in anima, non autem satisfactio. Et ideo adveniens charitas, quæ fictionem tollit et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut et satisfactio, quæ est opus hominis ².

Ad *tertium* dicendum, quod aliquæ satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfaciendis, etiam postquam actus satisfactionis transiit; sicut ex jejuniis manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum largitione substantiæ diminutio; et sic de similibus. Et tales satisfactiones in peccatis factæ non oportet quod iterentur ³, quia quantum ad hoc quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptæ sunt. Satisfactiones autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciende, postquam actus transiit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione, et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

ART. IV. — UTRUM OPERA EXTRA CHARITATEM FACTA SINT ALICUJUS BONI MERITORIA ⁴.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera extra charitatem facta

sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis; quia sicut se habet pœna ad malum actum, ita se habet præmium ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum, et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Præterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra charitatem factis merces datur; unde dicitur ⁵ de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *receperunt mercedem suam*. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, non æqualiter propinque se habent ad recipiendum bona a Deo; alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit "quod peccator non est dignus pane quo vescitur." Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Præterea, qui nihil est, non potest aliquid mereri. Sed peccator, cum non habeat charitatem, nihil est secundum esse spirituale, ut patet I. Cor. XIII. Ergo non potest aliquid mereri.

CONCLUSIO. — Cum omnia tam temporalia quam æterna ex divina liberalitate nobis donentur: opera bona extra charitatem facta, ex condigno, nullius boni meritoria sunt: ex congruo vero alicujus meritoria dici possunt.

Respondeo dicendum quod meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quæ scilicet respicit debitum ex parte dantis; aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non ha-

(1) Scilicet moralia, ut jejunia, preces, eleemosynæ, etc.

(2) Juxta mentem D. Thomæ satisfactio sacramentalis confert quoque gratiam *ex opere operato*, ut patet ex qu. xc, art. 2, in part. III.

(3) Sufficit quod in statu gratiæ Deo offeratur effectus qui ex talibus actionibus remanet.

(4) Negative respondet S. Doctor contra Pe-

lagium qui docuerat hominem posse mereri vitam æternam sine auxilio gratiæ; quem errorem sic impugnatur concil. Trident. (sess. vi, c. 16): "Christus Jesus tanquam caput in membra... in ipsos justificatos jugiter virtutem induit: quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt."

(5) Matth. v.

bet recipiens debitum recipiendi. Et sic iustitia dicitur "decentia divinæ bonitatis; „ sicut Anselmus dicit ¹, quod "Deus justus est, cum peccatoribus parcit, quia eum decet. „ Et secundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi, et hoc vocatur meritum condigni; alio modo ille per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius, et ideo hoc vocatur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quæ gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis proprie sibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia et temporalia, et æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquid illorum, nisi per charitatem ad Deum. Et ideo opera extra charitatem facta non sunt meritoria ex condigno neque æterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat, ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquid bonum per opera bona extra charitatem facta ². Et secundum hoc opera ista ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assumptionem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint ³.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ⁴, quia filius per omnia quæ facere potest, nihil æquale reddere patri potest his quæ a patre recipit ⁵, ideo numquam pater debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter æquivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem. Et ideo nullo opus nostrum ex quantitate suæ bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed habet ex vi charitatis, quæ facit ea

quæ sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra charitatem factum, non facit, proprie loquendo, in homine debitum aliquid a Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate suæ malitiæ secundum æquivalentiam pœnam meretur, quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideo quamvis opus malum mereatur pœnam ex condigno, non tamen opus bonum sine charitate meretur ex condigno præmium.

Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliæ autem rationes procedunt de merito condigni.

ART. V. — UTRUM OPERA PRÆDICTA VALEANT AD MITIGATIONEM PŒNARUM INFERNALIU.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod opera prædicta non valeant ad pœnæ infernalis mitigationem, quia secundum quantitatem culpæ erit quantitas pœnæ in inferno. Sed opera extra charitatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernales pœnæ.

2. Præterea, pœna infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est ⁶. Sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra charitatem facta aliquid subtraherent de pœna debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur pœna inferni, quod falsum est.

3. Præterea, suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacia quam opera extra charitatem facta. Sed, sicut ait Augustinus ⁷, "damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiæ. „ Pœnæ ergo multo minus per opera extra charitatem facta mitigantur.

Sed contra est quod idem Augustinus dicit ⁸: "Quibus prosunt, aut ad hoc prosunt ut sit plena emissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio. „

Præterea, magis est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere

(1) In Prosologio, cap. 10.

(2) Ista bona moralia sunt duplicis generis, quædam fiunt ex solo rationis dictamine, et merentur de congruo tantum bona temporalia; quædam vero fiunt non sine gratia Christi, qualia sunt quæ a penitentibus per spiritum Dei ante justificationem produciuntur, et a justificatione de congruo merentur.

(3) Ethic. lib. viii, cap. ult.

(4) Vel planiori constructione: Nihil reddere patri potest æquale his quæ a patre recipit; sive beneficiis in se collatis nihil dignum, ut videre est prope finem.

(5) Id est quoad illius gravitatem, acerbiter, afflictionem vel cruciatum; qualis non esset porro, si (ut aliqui fingunt) peccatum esset simpliciter ac intrinsece infinitum.

(6) In Enchir. cap. 110.

(7) Ibidem.

malum semper vitat pœnam, etiam in eo qui charitate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

CONCLUSIO. — Quanquam opera bona extra charitatem facta, neminem a pœna æterna liberare possint, eam tamen diminuere, quatenus per ea meritum ejus pœnæ impeditur, dici pōsunt: temporalis quoque pœnæ diminutionem vel dilationem hujusmodi opera merentur.

Respondeo dicendum quod diminuere pœnam infernalem potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod quis liberetur a pœna quam jam meruit; et sic cum nullus liberetur a pœna, nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur, nisi diminuta vel ablata causa; per opera extra charitatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminuere possunt, pœna inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum pœnæ impediatur, et sic hujusmodi opera minuunt pœnam inferni: primo quia homo reatum omissionis evadit, qui hujusmodi opera perficit; secundo quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem vel dilationem temporalis pœnæ merentur hujusmodi opera, sicut patet de Achab ¹, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. — Quidam autem dicunt quod diminuunt pœnam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse, quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundum mensuram culpæ, et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. — Quidam etiam dicunt quod diminuitur pœna quantum ad vermem conscientiæ, licet

non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est, quia sicut pœna ignis æquatut culpæ; ita etiam pœna remorsionis conscientiæ. Unde similis ratio est de utroque ².

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XV.

DE HIS PER QUÆ FIT SATISFACTIO, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his per quæ satisfactio fit. Circa quod queruntur tria: 1. Utrum satisfactionem oporteat fieri per opera pœnalia. — 2. Utrum flagella quibus a Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria. — 3. Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria, scilicet eleemosyna, jejunium et oratio.

ART. I. — UTRUM OPORTEAT FIERI SATISFACTIONEM PER OPERA PŒNALIA ³.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera pœnalia; quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera pœnalia, quia Deus non delectatur in pœnis nostris, ut Job ⁴ patet. Ergo non oportet satisfactionem per opera pœnalia fieri.

2. Præterea, quanto aliquod opus ex majori charitate procedit, tanto minus est pœnale, quia *charitas pœnam non habet* ⁵, ut dicitur I. Joan. iv, 18. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse pœnalia, quanto magis sunt ex charitate facta, tanto minus erunt satisfactoria; quod falsum est.

3. Præterea, "satisfacere, ut dicit Anselmus ⁶, est honorem debitum Deo impendere. „ Sed hoc etiam aliis quam operibus pœnalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet pœnalibus operibus fieri.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁷: „ Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per pœnitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam. „

³ Opera satisfactoria vocat pœnas concil. Trident.: „ Pœnas sponte susceptas, vel a Deo inflictas, vel a sacerdote injunctas „ (sess. xiv, can. 13).

⁴ Vulgata: *Timor non est in charitate; sed perfecta charitas foras mittit timorem; quoniam timor pœnam habet: qui autem timet, non est perfectus in charitate.*

⁵ Lib. 1, *Cur Deus homo*, cap. 11, ad fin.

⁶ Hom. xx in Evang., aliquant. ante med.

(1) III Reg. xxi. — De quo nimirum propter occisum Naboth vestimenta scindente, cilicium gestante, Jejunante, sic Deus ad Prophetam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me? quia ergo humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus*, etc.

(2) „ Suffragia Ecclesiæ, ait Albertus Magnus, valent et damnatis in inferno per modum diminutionis, quia, quanto plures salvantur per meritum Ecclesiæ, tanto pauciores damnabuntur; et ita minor erit pœna per subtractionem consortii illorum. „

Præterea, per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfecte. Sed peccatorum medicinæ sunt pœnæ, ut Philosophus dicit ¹. Ergo oportet quod per pœnalia opera satisfactio fiat.

CONCLUSIO. — Satisfactio, sive referatur ad præteritam offensam, sive ad futuram culpam, per pœnalia opera fieri asseritur.

Respondeo dicendum quod satisfactio, ut dictum est (qu. xii, art. 3), respectum habet et ad præteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam præservamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera pœnalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit, ad eum in quem offensa commissæ est. Adæquatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus, nihil subtrahi possit, tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtrahit peccando, ut dictum est (qu. xii, art. 3 ad 4). Unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi pœnale sit ². Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et pœnale, ut per hoc aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam pœna a culpa futura præservat, quia non facile homo ad peccata redit, ex quo pœnam expertus est. Unde, secundum Philosophum ³, pœnæ medicinæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœnis ut

sunt pœnæ, delectatur tamen in eis, ut sunt justæ; et sic satisfactoriæ esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur pœnalitas, ita et in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quæ est ex parte ipsius actus, diminuit, cæteris paribus ⁴, meritum; sed diminutio difficultatis quæ est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget; et similiter diminutio pœnalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit charitas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensæ, quæ sine pœna peccantis non fit. Et de tali debito Anselmus debet intelligi.

ART. II. — UTRUM FLAGELLA PRÆSENTIS VITÆ SINT SATISFACTORIA ⁵.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet (quæst. præc., art. 2). Sed non meremur nisi per ea quæ in nobis sunt ⁶. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

2. Præterea, satisfactio tantum bonorum est. Sed hujusmodi flagella etiam malis inducuntur, et præcipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Præterea, satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. v, 3: *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem*, id est, "a peccato purgationem," ut Glossa interl. ibidem dicit. Ergo flagella hujus vitæ peccata purgant; et sic sunt satisfactoria.

Præterea, Ambrosius dicit ⁷: "Et si

(1) Ethic. lib. ii, cap. 3, ante med.

(2) Nihilominus, ut ait Sylvius, omne opus bonum quod est meritorium potest esse satisfactorium, quia semper aliquam habet conjunctam molestiam.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Id est, si sit etiam remissior affectus voluntatis, qui non se ultra illud extendat, quod facile factum est, nec sit æque paratus ad id pariter faciendum si difficile foret; vel si facile illud ipsum faciat quodammodo perfunctorie seu cum negligentia quadam, etc.

(5) Doctrinam in hoc articulo traditam confirmat concil. Trident. docendo: "Quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus (sess. xiv, cap. 9)."

(6) Sive in potestate nostra et arbitrio posita sunt.

(7) Sup. Ps. cxviii, octonar. 17, parum a princ.

fides, id est, peccati conscientia, desit, pœna satisfacit. „ Ergo hujus vitæ flagella sunt satisfactoria.

CONCLUSIO. — Flagella, et castigationes hujus vitæ, quæ a Deo peccatori infliguntur, si aliquo modo fiant illius patientis, rationem satisfactionis accipiunt: sin minus, hoc est, si eis omnino per impatientiam dissentiat, cum non illius esse dicantur, non satisfactionis, sed vindicationis nomen habent.

Respondeo dicendum quod recompensatio offensæ præteritæ potest fieri ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet; quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella, quæ pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius, et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, prout scilicet eis patienter utamur, et sic homo facit de necessitate virtutem, unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut „ sub eodem igne, ut Augustinus dicit ², aurum rutilat, et palea fumat, „ sic etiam eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

Ad *tertium* dicendum quod flagella respectum habent ad culpam præteritam semper, sed non semper ad culpam personæ, sed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præcessisset, nulla pœna fuisset. Sed quia culpa in natura præcessit, personæ alicui divinitus pœna infertur sine culpa personæ, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis. Et hæc etiam duo

necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis præservemur.

ART. III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR OPERA SATISFACTORIA ³.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sint tria: eleemosyna, jejunium et oratio, quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio pœnam non habet, cum sit contra pœnæ tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacobi v, 13: *Tristatur aliquis vestrum? oret; æquo animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea, omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus in illud Marci ix: *Hoc genus (dæmoniorum) in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio*, „ Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. „ Ergo non debet esse aliquod aliud opus satisfactorium.

3. Præterea, satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat ⁴: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed *contra*, videtur quod debeant esse plura, quia contraria contrariis curantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. Præterea, peregrinationes etiam iunguntur pro satisfactione, et disciplinæ sive flagellationes, quæ non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

CONCLUSIO. — Cum de divinis offensis aliter satisfacere non possimus, quam ut de tribus illis quæ sola habemus, bonis animæ scilicet, corporis ac fortunæ, aliquid ad honorem Dei nobis subtrahamus: hoc autem vel per eleemosynam, jejunium, aut orationem fiat: recte tria hæc assignari opera satisfactionis manifestum est.

Respondeo dicendum quod satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos au-

(1) Hinc monendi sunt fideles, ut morbos, omnesque molestias et afflictiones patienter ferant, si velint eas sibi prodesse ad remissionem pœnæ purgatorii.

(2) De civ. Dei, lib. 1, cap. 8, ad fin.

(3) Scilicet eleemosyna, jejunium et oratio.

(4) Luc. xi, 41.

tem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ, et bona corporis, et bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam; sed ex bonis corporis per jejunium; ex bonis autem animæ non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit, quia radices peccatorum tres ponuntur I. Joan. II, 16, scilicet *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ*. Contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium: contra concupiscentiam oculorum ordinatur eleemosyna: contra superbiam vitæ ordinatur oratio, ut Augustinus dicit super Matthæum. Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur oratio; vel in proximum, et contra hoc ordinatur eleemosyna; vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur jejunium¹.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quædam quæ est contemplativorum, quorum *conversatio in cælis est*; et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria; alia est quæ pro peccatis gemitus fundit, et talis habet pœnam, et est satisfactoria pars. Vel dicendum, et melius, quod quælibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius², "dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis," unde et nervus femoris Jacob ex luctu angeli emarcuisse legitur³.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipsa delectatione carnis com-

pletur, ut gula et luxuria; alio modo quod completur in his quæ ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis perficiatur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis singula istorum trium per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur⁴, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur, tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his perficere, injungitur aliud, et præcipue eleemosyna, quæ aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam quisque sibi mercatur⁵ quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit. Unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundet peccata, propter hoc aliæ satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus (in corp. art.) dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur, et quidquid in proximi utilitatem expenditur, totum eleemosynæ rationem habet, et similiter quæcumque latría exhibetur Deo, orationis accipit rationem, et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

QUÆSTIO XVI.

DE SUSCIPIENTIBUS SACRAMENTUM PŒNITENTIÆ⁶, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de suscipientibus sacramentum pœnitentiæ. Circa quod tria quæ-

Qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet.

(1) Iis vero alia pia spiritualis vitæ exercitia addidit concil. Trident. (sess. VI, cap. 14, et sess. XIV, cap. 13).

(2) Super Ezech. hom. XIV, inter med. et fin.

(3) Gen. XXXII.

(4) Juxta illud Sap. XI, 17: *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.*

(5) Id est, emat, alludendo ad illud Matth. X, 41:

(6) Verus titulus hujus quæstionis, alt Sylvlus, deberet esse *De subjecto pœnitentiæ*, quia hic agitur de virtute pœnitentiæ, ut jam tractatum est de suscipientibus sacramentum pœnitentiæ (part. III, quæst. LXXXIV, art. 5, et Suppl. quæst. VI, art. 3).

runtur: 1. Utrum pœnitentia possit esse in innocentibus. — 2. Utrum in sanctis qui sunt in gloria. — 3. Utrum in angelis seu bonis, seu malis.

ART. I. — UTRUM PŒNITENTIA POSSIT ESSE IN INNOCENTIBUS.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 14, qu. 1, art. 3, quæst. 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in innocentibus pœnitentia esse non possit; quia pœnitentia est commissio mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis pœnitentia non est.

2. Præterea, pœnitentia ex suo nomine importat pœnam. Sed innocentibus non debetur pœna. Ergo in eis non est pœnitentia.

3. Præterea, pœnitentia in idem coincidit cum vindictiva iustitia. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindictiva iustitia locum non haberet. Ergo nec pœnitentia; et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed pœnitentia est virtus. Cum ergo in baptismo innocentibus infundantur aliæ virtutes, infunditur etiam et pœnitentia.

Præterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter ille qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est, nisi per actum pœnitentiæ, ita nec sanabilitas nisi per habitum pœnitentiæ. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum pœnitentiæ.

CONCLUSIO. — Cum innocentes in statu innocentiae peccata nulla commiserint, committere autem possint, licet in iis non sit actus pœnitentiæ, habitus tamen constitui debet, si gratiam scilicet habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Respondeo dicendum quod habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso, ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiæ tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia in quam transit, ideo habitus ali-

cujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire, sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentiae, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissæ, quæ sunt materia pœnitentiæ, sed possint habere, actus pœnitentiæ in eis esse non potest¹, sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere, et ideo eis habitum pœnitentiæ habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit debita eis pœna actu, tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis pœna debeat.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindictiva iustitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

ART. II. — UTRUM SANCTI HOMINES QUI SUNT IN GLORIA HABEANT PŒNITENTIAM².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant pœnitentiam, quia, sicut dicit Gregorius³, "beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur." Sed pœnitentia est dolor cordis. Ergo Sancti in patria non habent pœnitentiam.

2. Præterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit pœnitentia, quia nec fides, quæ est principium pœnitentiæ. Ergo nec in sanctis in patria erit pœnitentia.

3. Præterea, frustra est habitus qui ad actum non reducit. Sed sancti in patria non pœnitebunt actu, quia sic eis esset aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus pœnitentiæ.

(1) Hinc dicitur: *Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam* (Luc. v). (*Iusti non indigent pœnitentia* (Luc. xv).

(2) De ea quæstione confer quod dictum est de virtute pœnitentiæ (part. III, quæst. lxxxv, art. 4), et de contritione (Sup. quæst. iv, art. 3).

(3) Moral. lib. iv, cap. ult., ad fin.

4. Sed *contra*, pœnitentia est pars justitiæ. Sed justitia est perpetua et immortalis, et in patria remanebit. Ergo et pœnitentia.

5. Præterea, in Vitis Patrum legitur a quodam Patre dictum quod etiam Abraham pœnitebit de hoc quod non plura bona fecerit. Sed magis debet homo pœnitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi pœnitentia de malis commissis.

CONCLUSIO. — Sicut virtutes cardinales remanebunt in patria, ita etiam pœnitentiam, quæ est pars virtutis cardinalis, scilicet justitiæ, habebunt sancti, qui sunt in gloria.

Respondeo dicendum quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus quos habent in fine suo ¹. Et ideo cum pœnitentiæ virtus sit pars justitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum pœnitentiæ in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eundem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eundem actum quem hic habet pœnitentia, et hoc concedimus.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus non potuit peccare, et ideo materia hujus virtutis non competit ei, nec actu, nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod pœnitere, proprie loquendo, prout dicit actum pœnitentiæ qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus pœnitentiæ erit in patria qui modo est, ideo:

Ad *quintum* dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente, ita etiam est de beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre pœnitentia.

(1) Ut suo loco (quæst. lxxvii, art. 1), ex professo dictum est.

(2) Hujus articuli doctrina adversatur orige-

ART. III. — UTRUM ANGELUS SIT SUSCEPTIVUS PŒNITENTIÆ ².

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod etiam angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus pœnitentiæ; quia timor est initium pœnitentiæ. Sed in eis est timor ³: *Dæmones credunt et contremiscunt*. Ergo in eis potest esse pœnitentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ⁴, quod "pœnitudine replentur mali; et hæc est maxima pœna eis. „ Sed dæmones maxime sunt pravi, nec aliqua pœna eis deest. Ergo dæmones possunt pœnitere.

3. Præterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam, quam in id quod est contra naturam; sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multo fortius possunt revocari in id quod est secundum naturam. Sed hoc facit pœnitentia. Ergo sunt susceptibiles pœnitentiæ.

4. Præterea, idem judicium est, secundum Damascenum ⁵, de angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse pœnitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patria. Ergo et in angelis potest esse pœnitentia.

Sed *contra*, per pœnitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in angelis. Ergo non sunt susceptibiles pœnitentiæ.

Præterea, Damascenus dicit ⁶, quod "homo fungitur pœnitentia propter corporis infirmitatem. „ Sed angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse pœnitentia.

CONCLUSIO. — Pœnitentia, secundum quod est passio, competit malis angelis; nullo modo autem in angelis beatis esse potest; secundum vero quod est virtus, non potest esse in malis angelis, cum peccatum illorum sit irremissibile.

Respondeo dicendum quod pœnitentia in nobis dupliciter accipitur: uno modo

nistis qui docuerunt diabolum, dæmones et omnes impios salutem fore consecuturos, ac proinde damnationem non esse æternam.

(3) Jacobi ii, 19.

(4) Ethic. lib. ix, cap. 4, ad fin.

(5) Orth. fid. lib. ii, cap. 4, in fin.

(6) Loc. cit.

secundum quod est passio; sic autem nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis actus voluntatis similitudinariae poenitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor et aliæ passionis dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui, secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo vel inclinatio totaliter tollitur, ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentia passio vel similis ei, ut dicitur Sapientia v, 3, *Intra se poenitentiam agentes*, etc. Et hæc quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt; sed in malis angelis est ¹, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatis, quia secundum Damascenum ², "quod hominibus est mors, hoc est angelis lapsus." Sed peccatum angeli est irremissibile. Et quia peccatum, ut remissibile est vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ poenitentia dicitur, ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actum, et ideo nec habitus eis convenit. Et ideo angeli susceptivi virtutis poenitentia esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentia motus, sed non quæ sit virtus ³.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium in eis est in malo obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non sequitur inclinationem nature, sed magis

motum liberi arbitrii, ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de angelis sanctis, et de animabus sanctis, quia in animabus sanctis præcessit vel præcedere potuit peccatum remissibile, non autem in angelis; et ita quamvis sint similes quantum ad statum præsentem, non tamen quantum ad statum præteritum, quem poenitentia respicit directe.

QUESTIO XVII.

DE POTESTATE CLAVIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum huius sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primo videndum est de olavibus; secundo de excommunicatione; tertio de indulgentia: hæc enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor: primo de entitate et quidditate clavium, et usu earum; secundo de effectu earum; tertio de ministris clavium; quarto de his in quibus potest exerceri usus clavium. Circa primum quaeruntur tria: 1. Utrum claves in Ecclesia esse debeant. — 2. Utrum clavis sit potestas ligandi atque solvendi, etc. — 3. Utrum sint duæ claves vel tantum una.

ART. I. — UTRUM CLAVES IN ECCLESIA ESSE DEBEANT ⁴.

De his etiam D. Th. Sent. iv, dist. 18.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus ostium est apertum. Sed Apoc. iv, 1 dicitur: *Vidi, et ecce in cælo ostium apertum*; quod Christus est, qui de seipso dicit ⁵: *Ego sum ostium*. Ergo ad introitum cæli Ecclesia clavibus non indiget.

2. Præterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit*; *claudit et nemo aperit* ⁶. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Præterea, cuicumque clauditur cælum, aperitur infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves cæli, habet

dem, sed moventis poenarum intuitu, concipit docet concil. Trident. (sess. xiv, cap. 4).

(4) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Christi ad Petrum: *Tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis*; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis (Matth. cap. xvi, vers. 19).

(5) Joan. x, 7.

(6) Apoc. iii, 7.

(1) Adest detestatio peccatorum ob pœnas quibus se propter peccata sentiunt obnoxios, sed sine proposito emendationis et sine cura Deum placandi.

(2) Loc. sup. cit.

(3) Nempe cum timor ille non sit nisi pure servilis et coactus, non spontaneus et in amorem ducens, qualis est ille timor quem ex impulsu Spiritus sancti nondum inhabitantis qui-

claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves cæli habet.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xvi, vers. 19: *Tibi dabo claves regni cælorum.*

Præterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quæ dispensat. Sed ministri Ecclesiæ sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet I. Corinth. iv. Ergo debent habere claves.

CONCLUSIO. — Cum Christus claves regni cælorum habuerit, hoc est, potestatem aperiendi et claudendi regna cælorum, potuit eas dare Ecclesiæ: quod re vera effectum est, cum ex latere illius dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricata est.

Respondeo dicendum quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantum ad maculam, et quantum ad reatum pænæ. Et ideo potestas qua tale obstaculum removetur, dicitur clavis. Hæc autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habet clavem auctoritatis. Sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum prædictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur januam aperire; et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiæ. Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiæ efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris Ecclesiæ, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad prædictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina et passionis Christi; et hæc potestas metaphorice clavis Ecclesiæ dicitur, quæ est clavis ministerii¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ostium cæli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in cælum, quod in ipso est. Impedimentum

(1) His verbis S. Petrus, ut intellexit concil. Florentinum, *accepit plenam potestatem pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam.*

(2) Hinc dixit concil. Trident. (sess. vi, cap. 3): *Verum, etsi Christus pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt; sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.*

(3) In hoc articulo S. Doctor refellit eo qui volunt claves fuisse Ecclesiæ datas non ad li-

autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est; et ideo Joannes post passionem vidit in cælo ostium apertum. Sed adhuc quotidie alicui manet clausum propter peccatum originale quod contraxit, vel actuale quod commisit²; et propter hoc indigemus sacramentis et clavibus Ecclesiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illum descendat; et de apertione qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturæ per suam passionem.

Ad *tertium* dicendum, quod clavis inferni, qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; et clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est; et ideo clavem inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est potestas etiam dimittendi reatum pænæ temporalis, qui manet, per quem homo a regno prohibetur. Et ideo magis potest homini dari clavis regni quam clavis inferni; non enim idem sunt, ut ex dictis patet (hic sup.). Aliquis enim de inferno educitur per remissionem æternæ pænæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis pænæ, qui manet. — Vel dicendum (ut quidam dicunt) quod eadem est clavis inferni et cæli, quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum, sed denominatur a digniori.

ART. II. — UTRUM CLAVIS SIT POTESTAS LIGANDI ET SOLVENDI, ETC.³

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua "ecclesiasticus iudex dignos recipere, indignos excludere debet a regno," ut ex littera⁴ habetur, et ex Glossa⁵ Hieronymi Matth. xvi. Potestas enim spiritualis in sacramento collata

gandum, sed ad solvendum; quod his verbis damnavit concilium Tridentinum: "Si quis dixerit claves Ecclesiæ esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus agere contra finem clavium et contra institutionem Christi; anathema sit (sess. iv, can. 15)."

(4) Sent. iv, dist. 18.

(5) Ord. sup. illud: *Tibi dabo claves.*

est idem quod character. Sed clavis et character non videntur idem esse, quia per characterem homo ad Deum comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Præterea, iudex ecclesiasticus non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico iudice in definitione clavium mentio fieri.

3. Præterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam reducat ad actum. Sed eo ipso quæ aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Præterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant ¹. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. Præterea, in omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens, non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

CONCLUSIO — Cum cælum jam per passionem Christi apertum sit, non absolute, sed juxta dignitatem vel indignitatem eorum quibus cælum, aut aperitur, aut clauditur, clavis dicitur potestas ligandi et solvendi.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ², “potentiæ per actus definiuntur.” Unde cum clavis sit potentia quædam, oportet quod per actum sive usum suum definiatur, et quod in actu objectum exprimat, a quo speciem recipit actus, et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut cælum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est (art. præc. ad 1), sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi ejus idoneitate, cui aperiendum est cælum, pensata. Et ideo in prædicta definitione

clavis ponitur genus, scilicet *potestas*; et subjectum potestatis, scilicet *iudex ecclesiasticus*; et actus, scilicet *excludere et recipere*; secundum duos actus materialis clavis, qui sunt aperire et claudere; cujus objectum tangitur in hoc quod dicit, *a regno*; modus autem in hoc quod dicit, *dignos et indignos*; nam dignitas et indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ³ ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas), ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quæ est plebs subdita per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet cælum apertum; aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur, et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est cælum, potestas clavium recipit.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Deus non obdurat impertiendo malitiam, sed

(1) Nempe cum in oratione Dominica ex instituto Christi ait: *Adveniat regnum tuum*.

(2) De anima lib. II, text. 33.

(3) Per quod intelligitur Ecclesia, ut eam pas-

sim Apostolus appellat vel expresse, vel implicite: Ephes. I, 23 ubi dicitur Christus *caput super omnem Ecclesiam quæ est corpus ipsius*, et Coloss. I, 18, et v, 24.

non conferendo gratiam, ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet; quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit. Et ideo rogatur Deus ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad *quintum* dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

ART. III. — UTRUM

SINT DUE CLAVES, VEL TANTUM UNA ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint due claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiæ claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Præterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis, et sic est una tantum clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Præterea, potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo etiam potestas quæ respicit corpus Christi mysticum, est una tantum. Sed hæc est clavis. Ergo, etc.

4. Sed *contra*, videtur quod sint plures quam due, quia sicut ad actum hominis requiritur scientia et potentia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Præterea, tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

CONCLUSIO. — Cum actus clavis requirat idoneitatem ex parte recipientis,

duplex clavis esse dicitur: quarum una ad iudicium de idoneitate ejus qui absolvendus est, quæ scientia discernendi dicitur, altera ad absolutionem ipsam pertinet, quæ potestas judicandi appellatur.

Respondeo dicendum quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet iudicium de idoneitate recipientis, et expletio actus. Et ideo etiam in actu iustitiæ, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse iudicium quo discernatur an iste sit dignus ad ipsam redditionem; et ad utrumque horum auctoritas quædam sive potestas exigitur. Non enim dare possumus nisi quod in potestate nostra habemus; nec iudicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod iudicium ad unum jam determinatur; quæ quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum, quibus resisti non potest et in rebus practicis per vim imperativam in iudicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia *recipit* per clavem iudex ecclesiasticus *dignos, et excludit indignos*, ut ex dicta definitione patet (art. præc., arg. 1), ideo indiget iudicio discretionis quo idoneitatem iudicet ex ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quædam sive auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur due claves; quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate ejus qui absolvendus est; et alia ad ipsam absolutionem. Et hæc due claves non distinguuntur in essentia auctoritatis ², quia utrumque ex officio eis competit; sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium præsupponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi et solvendi, est quæ immediate seram aperit peccati; sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

rogando ut respondere teneatur; posterior est facultas ferendi sententiam super peccata audita.

(1) S. Doctor docet duas esse claves, alteram scientiæ, alteram potestatis; prior est auctoritas et potestas exercendi actum scientiæ, examinando causam peccatoris, eumque sic inter-

(2) Sunt enim idem reipsa hæc due claves quod character sacerdotalis.

Ad *secundum* dicendum, quod circa clavem scientiæ duplex est opinio: quidam enim dixerunt quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur hic clavis, et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis; et ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato, qui non est sacerdos. Et licet hac clavi quandoque aliqui sacerdotes careant, quia neque habent scientiam acquisitam, neque infusam, qua absolvere et ligare possint, tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quæ secundum eos clavicula dicitur, et sic scientia quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine, quod sit clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse ¹. — Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt ², et ita non solum una, sed duæ in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi; quæ quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa; sicut patet etiam in judiciis sæcularibus: aliquis enim iudex sæcularis habet auctoritatem judicandi, qui non habet juris scientiam; et aliquis e contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem judicandi. Et quia actus iudicii, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiæ habitu, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas judicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientia non potest sine peccato accipi, sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad *tertium* dicendum, quod potestas cōficiendi est ad unum tantum actum alterius generis, et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus ³, quamvis secundum potestatis sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volen-

dum non exigitur auctoritas, et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad *quintum* dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona: et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; et præcipue cum voluntas, quæ Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est (in solut. præc.).

QUÆSTIO XVIII.

DE EFFECTU CLAVIUM,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu clavium: circa quod quærentur quatuor: 1. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. — 2. Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad pœnam. — 3. Utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit. — 4. Utrum possit solvere, et ligare secundum proprium arbitrium.

ART. I. — UTRUM POTESTAS CLAVIUM SE EXTENDAT AD REMISSIONEM CULPÆ ⁴.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis ⁵: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit ⁶; quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exercet potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in pœnitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte pœnæ, sed ex parte culpæ, videtur quod sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, "ut corpus tangat et cor abluit," secundum Augustinum ⁷. Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpæ macula abluere possit.

externo; 5^a potestas condendarum legum; 6^a potestas definiendi dubia fidei vel morum.

(4) Responsio affirmativa de fide est, siquidem sacramenta novæ legis gratiam conferunt, et gratia sanctificans secum peccata non patitur.

(5) Joan. xx, 27. (6) Sent. iv, dist. 18.

(7) Tract. 80 in Joan., a mēd.

(1) Sent. iv, dist. 19.

(2) Matth. xvi.

(3) Si generalius quæreretur, ait Sylvius, quot in universum sint claves Ecclesiæ, sex annumerandæ forent, scilicet: 1^a potestas ordinis; 2^a clavis scientiæ; 3^a potestas jurisdictionis in foro pœnitentiæ; 4^a potestas jurisdictionis in foro

Sed *contra*, supra, Magister dixit ¹, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiorē mundationem cooperaretur ei ². Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ remissionem.

Præterea, peccatum non remittitur nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut ³ Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

CONCLUSIO. — Solus Deus remittit per se culpam: sacerdos vero ministerialiter virtute potestatis clavium, quæ quodammodo ordinatur ad culpæ remissionem.

Respondeo dicendum quod “ sacramenta, secundum Hugonem ⁴, ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. „ Sed hujusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiæ, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem ⁵; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materiæ; et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in pœnitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti pœnitentiæ, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem et sacramentum pœnitentiæ conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe; quod non est ita de aliis sacramentis; sed in hoc differunt

quia sacramentum pœnitentiæ, eo quod habet actus susipientis quasi materiales ⁶, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur præparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris et aliis carentibus usu rationis; et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui præparatione præcedente, non autem adultis, in quibus præexigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatae veritatis ⁷; quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ confertur. Sed per pœnitentiæ sacramentum nunquam datur gratia, nisi præparatio adsit, vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto existens; vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpæ; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philosophum ⁸, et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam ⁹. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacra-

vel propagata religionis christianæ, quando baptismus omnes obligare citra exceptionem ullam cœpit. (8) Ethic. lib. vii, cap. 11, ad fin.

(1) Sent. iv, distinct. 18.
(2) In hunc errorem incidit Sent. Magister.
(3) In lib. i, dist. 14.
(4) De sacram. lib. ii, part. 9, cap. 11, a princ.

(5) Quia potest etiam per quemcumque, cum necessitas urget, valide ac licite conferri, ut dictum est (part. III, quæst. lxxvii, art. 3, 4 et 5).

(6) Id est materialiter ad illud se habentes vel materiam ejus constituentes: alioquin materiales non sunt omnes, cum contritio per se ac secundum se sit interior actus voluntatis.

(7) Seu post tempus Evangelii promulgati,

(8) Sentire hic videtur .B. Thomas quod sacramenta non causant gratiam, nisi dispositive, et pœnitentia solum ostendat absolutionem fieri; sed hic Magistri sententiam potius quam suam exponit; doctrinam enim contrariam tradidit (part. III, quæst. lxxii, art. 1, et qu. lxxiv, art. 1, et quæst. lxxxiv, art. 3, et in opusculo de forma absolutionis, cap. 1, 2 et 3, et lect. iv in cap. xx Joan.).

mentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem pœnæ tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quæ non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra pœnam. Sed hoc facit videri quod non ordinetur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit præparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera¹, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est, sed ut operationem Dei remittentis ostendant, tanquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis: uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significant præsentem, et nihil ad eam operentur: et sic quidam dicunt quod sacramenta novæ legis significant collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significant divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur: et sic secundum aliam opinionem, quæ sustinetur communius, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutos a culpa, quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et de potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa, sicut

nec quod baptismus disponat, quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad *secundum* dicendum, quod neque sacramentum pœnitentiæ, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad *tertium*.

Aliæ rationes ostendunt quod ad remissionem culpæ directe clavium potestas non operetur, quod concedendum est.

ART. II. — UTRUM SACERDOS POSSIT REMITTERE PECCATUM QUOAD PŒNAM².

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos non possit remittere peccatum quoad pœnam. Peccato enim debetur pœna æterna et temporalis. Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet pœnitens obligatus ad pœnam temporalem in purgatorio, vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo pœnam.

2. Præterea, sacerdos non potest præjudicare justitiæ divinæ. Sed ex divina justitia taxata est pœnitentibus pœna, quam debent subire. Ergo sacerdos non potest de ea aliquid remittere.

3. Præterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium, quam ille qui commisit majus peccatum. Sed si aliquid de pœna per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur, possibile est esse adeo parvum peccatum, cui non debeat plus de pœna quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam pœnam illius peccati parvi dimittere, quod falsum est.

4. Præterea, tota pœna temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de pœna, etiam per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid dimitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota pœna tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciam quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum, quod est inconveniens.

Sed *contra*. Clavis est potestas ligandi et solvendi. Sed potest sacerdos injungere pœnam temporalem. Ergo et potest absolvere a pœna.

(1) Sent. iv, dist. 18.

(2) Responsio affirmativa de fide est contra

Lutherum aliosque novatores qui hanc potestatem Ecclesiæ negaverunt.

Præterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur¹, nec quantum ad pœnam æternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad pœnam temporalem, nullo modo remittere poterit, quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

CONCLUSIO — Etsi ex vi clavium non tota pœna remittitur, aliquid tamen de pœna temporali sacerdos remittere potest.

Respondeo dicendum quod idem iudicium est de effectu quem potestas clavium exercita actualiter complet in eo in quo contritio tempore præcessit, et de effectu baptismi, qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem præcedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et a reatu pœnæ totaliter absolvitur, eo quod fit particeps passionis Christi; et similiter illi qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum pœnæ æternæ, quæ simul cum culpa dimittitur ex vi clavium ex passionis Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis pœna², cujus reatus adhuc remanserat post culpæ remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus³, quia in baptismo regeneratus homo configuratur passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quæ sufficit ad omnem pœnam delendam, in se suscipiens, ut nihil de prioris peccati actualis pœna remaneat, quia non debet alicui imputari ad pœnam nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens, fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus pœnæ in eo remanet pro præcedenti peccato. Sed in pœnitentia non mutatur homo in aliam vitam, quia non

est regeneratio, sed sanatio quædam. Et ideo ex vi clavium, quæ operantur in sacramento pœnitentiæ, non tota pœna remittitur, sed aliquid de pœna temporali, cujus reatus post absolutionem a pœna æterna remanere potuit; nec solum de pœna illa quam hic pœnitens habet in confitendo, ut quidam dicunt; quia sic confessio et sacramentalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novæ legis; sed etiam de illa pœna quæ in purgatorio debetur aliquid remittitur, ut minus in purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacerdos non remittit totam pœnam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad pœnam satisfactoriam.

Ad *secundum* dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi⁴; et ideo sine præiudicio divinæ justitiæ aliquid de pœna peccatori debita remitti potest, secundum quod effectus passionis Christi ad ipsum per sacramenta Ecclesiæ pertingit.

Ad *tertium* dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam pœnam satisfactoriam remanere⁵, per quam medicina contra peccatum præstetur. Et ideo quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas pœnæ debite pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas pœnæ dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia secundum hoc aliquod peccatum remaneret omnino sine pœna; sed virtute clavium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad *quartum* dicendum, quod quidam dicunt quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio, tum propter instructionem, tum propter maiorem certitudinem, tum propter intercessionem sacerdotis vel

(1) Sent. iv, dist. 18.

(2) Quod patet ex dictis (quæst. xiii et sup.).

(3) Quod ita definivit concilium Tridentinum: « Si quis post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti culpam remitti et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit; anathema sit (sess. vi, can. 30). »

(4) Ut ostensum est ex professo (part. III, quæst. xx, art. 3).

(5) Quippe, ut concilium Tridentinum loquitur (sess. xiv, cap. 8), « Clementiam divinam decet ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, aut, occasione accepta, peccata leviora putantes... In graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die iræ. » Præterquam quod (sess. vi, cap. 14) facienda satisfactio post absolutionem sacerdotalem remanere dicitur.

confessoris, tum propter verecundiæ meritum. — Sed hoc non videtur verum, quia etsi esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, præcipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de præcedenti absolutione; ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam; sicut videmus quod sacramentum extremæ unctionis non iteratur super eundem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et præterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operaretur. Et ideo dicunt alii, etiam in secunda absolutione aliquid vi clavium dimitti de pœna, quia in secunda absolutione gratia confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, tanto minus de impuritate præcedentis peccati manet, et ideo minor pœna purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus dimittitur vi clavium de pœna, secundum quod plus se vel minus ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota pœna tollatur, ut prædictum est (quæst. v, art. 2). Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota pœna tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo pœna Christi satisfecit ¹.

**ART. III. — UTRUM SACERDOS
PER POTESTATEM CLAVIUM POSSIT LIGARE ².**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtus enim sacramentalis ordinatur contra peccatum, ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quæ est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Præterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi volun-

tate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Præterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xvi, vers. 19: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis.*

Præterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

CONCLUSIO. — Cum sacerdos in usu clavium operationi Dei, cujus minister est, sit conformis, dimittit quodammodo culpam, non vero ligat, nisi improprie, quatenus scilicet non absolvit: in pœnam autem, habet potestatem et solvendi et ligandi, solvendo a pœna quam remittit, et ligando ad pœnam quæ remanet.

Respondeo dicendum quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in pœnam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, in quantum obdurare dicitur, dum gratiam non largitur; sed in pœnam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et pœnæ parcit, et pœnam infligit. Similiter ergo et sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpæ dimissionem modo jam prædicto (art. 1 huj. quæst.), non tamen ligando aliquam operationem habet in culpam, nisi ligare dicatur, in quantum non absolvit, sed ligatos ostendit; sed in pœnam habet potestatem et ligandi et solvendi. Solvit enim a pœna quam dimittit; sed ligat quantum ad pœnam quæ remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur: uno modo considerando ipsam quantitatem pœnæ in communi, et sic non ligat, nisi in quantum non solvit, sed ligatum ostendit; alio modo considerando pœnam hanc vel illam determinate, et sic ligat ad pœnam, imponendo eam ³.

(1) Ex his patet quod super eorundem peccatorum confessione iterata utiliter ac recte dari possit absolutio, ait Sylvius.

(2) Sacerdos potest ligare et quoad culpam, negando absolutionem, et quoad pœnam, satisfactionem imponendo.

(3) Non solum potest sacerdos, sed etiam tenetur satisfactionem penitentibus injungere: « Debent sacerdotes Domini, ait concil. Trident., quantum spiritus et prudentia suggesserit pro qualitate criminum et penitentium facultate, salutare et convenientes satisfactiones injun-

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud residuum pœnæ ad quod obligat, est medicina purgans peccata impuritatem.

Ad *secundum* dicendum, quod obstaculum regni non solum est peccatum, sed etiam pœna; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad pœnam aliquam, per quam ei conformemur ¹.

ART. IV. — UTRUM SACERDOS POSSIT LIGARE ET SOLVERE SECUNDUM PROPRIUM ARBITRIUM ².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit ³: "Mensuram temporis in agenda pœnitentia ideo non satis aperte præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt." Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Præterea, Dominus *laudavit villicum iniquitatis, quod prudenter fecisset*, quia debitoribus domini sui remisisset largiter ⁴. Sed Deus est magis pronus ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit sacerdos, quanto plus de pœna remiserit.

3. Præterea, omnis actio Christi nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam pœnam imposuit, sed solum emendationem vitæ, ut patet de adultera ⁵. Ergo videtur quod secundum arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, dimittere totam pœnam vel partem.

Sed *contra*, Gregorius VII dicit ⁶: "Falsam pœnitentiam dicimus quæ non secundum auctoritatem sanctorum Patrum pro qualitate criminis imponitur." Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

gere (sess. xiv, cap. 8); ad id tenetur sacerdos sub mortali in culpis mortalibus, sub veniali si ob peccata venialia levis pœnitentia esset injungenda (Theolog. mor. lib. vi, n° 506).

(1) "Dum satisfaciende patimur pro peccatis, ait concil. Trident., Christo Jesu qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficitur (sess. xiv, cap. 8)."

(2) Negative respondet S. Doctor. "Videat diligenter sacerdos, ait Ritale roman., quando et quibus conferenda, vel neganda. vel diffe-

Præterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere et imponere de pœna quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio, quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

CONCLUSIO. — Cum sacerdos operatur in usu clavium sicut minister et instrumentum Dei, tanquam principalis agentis, non potest solvere et ligare ad arbitrium suum, sed tantum sicut a Deo sibi præscriptum est.

Respondeo dicendum quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum, nisi secundum quod movetur a principali agente. Et ideo dicit Dionysius ⁷ quod "sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quomodo Divinitas eos moverit." In cujus signum Matth. xvi, ante potestatem clavium Petro traditam fit mentio de revelatione Divinitatis ei facta, et Joan. xx præmittitur potestati remissionis apostolis datæ Spiritus sancti donum, quo *filiæ Dei aguntur* ⁸. Unde si quis præter illum modum divinum uti sua potestate præsumeret, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit ⁹, et præter hoc a divino ordine averteretur, et sic culpam incurreret. Et quia pœnæ satisfactoriæ infligendæ, medicinæ sunt, sicut medicinæ in arte determinatæ non omnibus competunt, sed variandæ sunt secundum arbitrium medici non propriam voluntatem sequentis, sed scientiam medicinæ, ita pœnæ satisfactoriæ in canonibus determinatæ non competunt omnibus, sed variandæ sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut ergo medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem, quæ ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturæ majus periculum oriatur, ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam pœnam quæ uni peccato de-

renda sit absolutio, ne absolvat eos qui talis beneficii sunt incapaces, quales sunt qui nulla dant signa doloris.

(3) Habetur De pœnit. cap. 86, dist. 1, et impl. Basil. epist. can. ad Amphilocho. can. 2, et in conc. Metensi an. Christi 859, cap. 10.

(4) Luc. xvi.

(5) Joan. viii.

(6) In conc. Rom. V, anno Christi 1078, can. 5, et habetur De pœnit. cap. 6, dist. 2.

(7) In fine Eccl. hierarch.

(8) Rom. viii.

(9) Ibidem.

betur, iungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine pœnæ desperet, et a pœnitentia totaliter recedat ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit. Et ideo in remissione pœnæ debitæ discretio adhibenda est ².

Ad *tertium* dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiæ in sacramentis; unde ipse ex auctoritate pœnam totam vel partem poterat dimittere, sicut volebat. Non est ergo simile de his qui operantur tantum ut ministri.

QUÆSTIO XIX.

DE MINISTRIS CLAVIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ministris clavium et usu earum. Circa quod queruntur sex: 1. Utrum sacerdos legalis claves habuerit. — 2. Utrum Christus claves habuerit. — 3. Utrum soli sacerdotes claves habeant. — 4. Utrum sancti homines non sacerdotes claves, vel usum earum habeant. — 5. Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant efficacem. — 6. Utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant.

ART. I. — UTRUM SACERDOS LEGALIS CLAVES HABUERIT.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos legalis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo etiam claves habuerunt sacerdotes legales.

2. Præterea, sicut Magister dicit ³, claves sunt duæ, scilicet scientia discernendi, et potentia iudicandi. Sed ad utrumque sacerdotes legales habebant auctoritatem. Ergo habebant claves.

3. Præterea, sacerdotes legales habebant aliquam potestatem super reliquum populum, non temporalem, quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali; ergo spirituales, et hæc est clavis. Ergo habebant clavem.

Sed *contra*, claves ordinantur ad aperiendum regnum cælorum, quod aperiri

non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis claves non habuit.

Præterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni cælestis aperiri non potuit nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni cælestis non habebat.

CONCLUSIO. — Cum potestas sacerdotum legalium non se extenderit ad cælestia, sed solum ad figuras cælestium, non habuerunt claves, sed in eis clavium figura præcessit.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in veteri lege erant claves regni apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere pœnam pro delictis, ut dicitur Levit. v, quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incompletæ, nunc autem per Christum in sacerdotibus novæ legis perfectæ sunt. — Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in Epistola ad Hebr. ⁴. Ibi enim sacerdotium Christi præfertur sacerdotio legali, per hoc quod *Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, introducens per proprium sanguinem in tabernaculum non manufactum* ⁵, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum. Unde patet quod sacerdotii illius potestas non se extendebat ad cælestia, sed ad figuras cælestium ⁶. Et ideo secundum alios dicendum quod non habebant claves, sed in eis clavium figura præcessit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod claves regni cælestis consequuntur ad sacerdotium, per quod homo in cælestia introducit; non autem tale erat sacerdotium Leviticum, et ideo claves cæli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad *secundum* dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et iudicandi, sed non ut admitteretur homo iudicatus ab eis in cælestia, sed in figuras cælestium.

Ad *tertium* dicendum, quod non habebant spirituales potestatem; quia

(1) Tutius est, ait Gersonius, cum parva pœnitentia quæ sponte suscipitur et verisimiliter adimplebitur, ducere confessos ad purgatorium, quam cum magna non implenda præcipitare in infernum (*Regulæ morales*, n° 138).

(2) • Confessarius, ait Rituale romanum, salutarem et convenientem satisfactionem, quantum spiritus et prudentia suggesserit, iungat,

habita ratione status, conditionis, sexus et ætatis, et dispositionis pœnitentium.

(3) Sent. iv, dist. 18. (4) Cap. 9.

(5) Ita edit. passim. Melius vetus exemplum an. 1486: *Ad tabernaculum cæleste introducens per proprium sanguinem non in manufactum, etc.*

(6) Unde ait Apostolus (Hebr. x): *Impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.*

per sacramenta legalia¹ non a culpis, sed ab irregularitatibus purgabant homines, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgatis per eos pateret.

ART. II. — UTRUM CHRISTUS CLAVEM HABUERIT².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit clavem. Clavis enim characterem ordinis consequitur. Sed Christus non habuit characterem. Ergo non habuit clavem.

2. Præterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiæ, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. III, vers. 7: *Hæc dicit qui habet clavem David*, etc.

CONCLUSIO. — Christus cum in actu clavium, scilicet in aperiendo vel claudendo cælo, sit principale agens, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, clavem excellentiæ habere dicitur.

Respondeo dicendum quod virtus aliquid agendi est in instrumento, et in per se agente, non eodem modo, sed in per se agente est perfectius. Potestas autem clavium, quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus est instrumentalis; sed in Christo est ut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, in quantum est Deus, sed per meritum, in quantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiatur, quasi principale agens, sive quasi minister. Et ideo in Christo oportet ponere clavem; sed altiori modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur quod habeat clavem excellentiæ³.

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab alio derivatum; et ideo potestas clavium, quæ in nobis a Christo derivata

est, sequitur characterem, quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis⁴, sed sacramentalis clavis principium.

ART. III. — UTRUM SOLI SACERDOTES CLAVES HABEANT⁵.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus⁶, quod "ostiarium inter bonos et malos habent iudicium, dignos recipiunt, indignos rejiciunt." Sed hæc est definitio clavium, ut ex dictis patet (quæst. XVII, art. 2). Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii claves habent.

2. Præterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et per unctionem sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Præterea, sacerdotium est ordo uni singulari personæ conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio, quia quædam capitula excommunicationem inferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. Præterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva, quia ei in ecclesiis docere non competit, secundum Apostolum⁷. Sed aliquæ mulieres videntur habere clavem, sicut abbatissæ, quæ habent spirituales potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes claves habent.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit⁸: "Hoc jus, scilicet ligandi et solvendi, solis sacerdotibus est concessum."

Præterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum sacerdotibus competit, qui *constituuntur in his quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacri-*

Lutherum aliosque novatores sacerdotes solos habere claves; juxta illud concilii Tridentini (sess. XIV, can. 10): "Si quis dixerit non solos sacerdotes esse ministros absolutionis; sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum: *Quæcumque ligaveritis, etc., quæcumque solveritis, etc., quorum remiseritis, etc.*; anathema sit."

(6) Etym. lib. VII, cap. 12, in fin., et De eccles. offic. lib. II, cap. 14. (7) I. Cor. XIV.

(8) De pœnit. lib. I, cap. 2, a princ.

(1) Al., per sacramentalia.
(2) Declaravit ipse Christus se clavem habere: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata* (Matth. IX, Marc. II, Luc. V).

(3) Habuit clavem auctoritatis, ut Deus, clavem vero excellentiæ, ut homo.

(4) In ejus usu non pendebat a sacramento, ut ipsi sacerdotes.

(5) De fide est contra pauperes Lugdunenses,

ficia pro peccatis, ut dicitur Hebr. v, 1. Ergo soli sacerdotes claves habent.

CONCLUSIO. — Clavis ordinis, quæ immediate removet impedimentum introitus in regnum cælorum, competit solis sacerdotibus: clavis vero jurisdictionis, quæ non clavis cæli, sed quædam dispositio ad ipsam dicitur, etiam aliis ministris Ecclesiæ competit.

Respondeo dicendum quod clavis est duplex: una quæ se extendit ad ipsum cælum immediate, removendo impedimentum introitus in cælum per remissionem peccati, et hæc vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quæ directe sunt ad Deum. Alia clavis est quæ non directe se extendit ad ipsum cælum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad cælum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiæ militantis, per excommunicationem et absolutionem; et hæc vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum: et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et electi, et alii qui excommunicare possunt¹. Sed non proprie dicitur clavis cæli, sed quædam dispositio ad ipsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quæ in templo materiali continentur; et habent iudicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni, sed iudicium sacerdotum exequentes, ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad *secundum* dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus²; et ideo clavem regni cælestis non accipiunt, sed solum in temporalibus, quæ etiam nonnisi a Deo esse potest³. Nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur; sed excellentia potestatis ipsorum a Christo

descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in politicis quandoque iudex habet potestatem, sicut est in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti etiam ex æquo⁴, ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis simul omnes.

Ad *quartum* dicendum, quod mulier, secundum Apostolum⁵, est in statu subjectionis. Et ideo non potest habere aliquam spirituales jurisdictionem⁶: quia etiam secundum Philosophum⁷ corruptio est urbanitatis, quando ad mulierem dominium pervenit. Unde mulier non habet neque clavem ordinis, neque clavem jurisdictionis. Sed committitur mulieri aliquis usus clavium, sicut habere correctionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

ART. IV. — UTRUM

ETIAM SANCTI HOMINES NON SACERDOTES
CLAVES HABEANT⁸.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio, quæ fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiam si non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

2. Præterea, Hebr. vii, 7 dicitur: *Sine ulla contradictione quod minus est a meliore benedicitur*. Sed "in spiritualibus, secundum Augustinum⁹, hoc est majus esse quod est melius esse." Ergo meliores, qui scilicet plus de charitate habent,

(1) Etiam si presbyteri non essent (Cf. qu. xxii, art. 2).

(2) Unde concilium Tridentinum: "Docet sacrosancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et cæterorum ordinum.... eos qui tantummodo a populo, aut sæculari potestate, ac magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendant... non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos, habendos esse (sess. xiiii, cap. 4)."

(3) Ut patet Rom. xiii.

(4) Ut patet Ethic. lib. viii, cap. 10 et 11.

(5) 1. Tim. ii, et Tit. ii.

(6) Abbatissa potestatem habet suspendendi ab officio canonicos et clericos suæ jurisdictioni subiectos; subtrahendo scilicet beneficiorum fructus, et præcipiendo ne celebrent donec satisfecerint, non autem stricte et proprie, ut suspensione, quæ censuris annumeratur, et irregularitatem inducit, ait Sylvius.

(7) Ethic. lib. viii, cap. 10, a mod.

(8) Responsio negativa patet ex articulo præcedenti.

(9) De Trin. lib. vi, cap. 8.

possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

Sed *contra*, "cujus est potentia, ejus est actio," secundum Philosophum¹. Sed clavis, quæ est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus nonnisi sacerdotibus convenire potest.

CONCLUSIO. — Cum purus homo in actu clavium sit solum agens instrumentale, quantumcumque gratiam aliquis habeat, ad effectum clavium pertinere non potest: nisi ad hoc, ut minister per ordinis susceptionem applicetur.

Respondeo dicendum quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt quod agens instrumentale non inducit in effectum similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis; principale autem agens inducit similitudinem suam. Et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest; non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus, ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum, ex ipsa plenitudine divinæ bonitatis in eo, et ex perfectione gratiæ consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens, quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest, nec sufficienter mereri; et ideo non est nisi sicut agens instrumentale. Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavis, sed Christo. Et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertinere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum pro-

portionem instrumenti ad effectum, ita etiam nec inter instrumentum et principale agens; et talis similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum; et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno mereri gratiam, tamen unius meritum potest cooperari² ad salutem alterius. Et ideo duplex est benedictio: una quæ est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam, et hæc requirit majoritatem bonitatis ad minus, inquantum hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem, quæ est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans; et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

ART. V. — UTRUM MALI SACERDOTES USUM CLAVIUM HABEANT³.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. enim xx, ubi usus clavium apostolis traditur, Spiritus sancti donum præmittitur⁴. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Præterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri cælestis Regis qui est ipsa Sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Præterea, Augustinus dicit⁵, quod "sacramentum gratiæ dat etiam Deus per malos, ipsam vero gratiam nonnisi per seipsum vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra." Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbæ membra, usum clavium non habent.

4. Præterea, intercessio mali sacerdo-

cato sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere, anathema sit (sess. xiv, can. 10).

(4) Puta cum Christus apostolis insufflans dicit (vers. 22): *Accipite Spiritum sanctum: quorum remisistis peccata, remittuntur eis*, etc.

(5) De baptismo contra donatistas, lib. v, c. 21, ad fin.

(1) Lib. de somn. et vigil. c. 1, parum a princ.

(2) Cooperatur tantum *ex congruo*, dum e contra ex sacramentis gratia consequatur *ex opere operato*.

(3) Responsio affirmativa de fide est contra valdenses, wicleffistas, aliosque novatores; quod ita expresse definivit concilium Tridentinum: "Si quis dixerit sacerdotes qui in mortali pec-

tis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum, quia, secundum Gregorium¹, "cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur. Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis. Ergo pravi sacerdotes non habent efficacem clavium usum.

Sed *contra*, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis, nullus sciret se esse absolutum, quod est valde inconveniens.

Præterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre².

CONCLUSIO. — Sacerdos malus etsi gratia privetur, nullo modo privatur usu clavium, cum sicut participatio formæ non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti.

Respondeo dicendum quod sicut participatio formæ, quæ est inducenda in effectum, non facit instrumentum, ita nec subtractio talis formæ tollit usum instrumenti. Et ideo cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium, quantumcumque sit gratia per peccatum privatus, per quam gratiam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod donum Spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis³, quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad *secundum* dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideo dispensationem ejus hosti non committit. Sed Rex cælestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur, quia novit ex malis elicere bona, et per malos etiam multa bona facere. Et ideo non est simile.

(1) In Pastoral, part. I, cap. II, a princ.

(2) Idemque de aliis etiam sacramentis pro singulorum conditione dici potest, ac de poenitentia nominatim sicut hic.

(3) Id est, requiritur non ad validitatem, sed

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam, non ex vi clavium, sed ex merito congrui. Et ideo dicit quod etiam per malos sacramenta ministrat; et inter alia sacramenta etiam absolutio, quæ est usus clavium, computari debet; sed per membra columbæ, id est, per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit. — Vel potest dici quod membra columbæ nominat omnes ab Ecclesia non præcisos; qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur, non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia præcisi, quia ex hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad *quartum* dicendum, quod intercessio, quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiæ, habet efficaciam ex merito Christi. Utrouque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse⁴.

ART. VI. — UTRUM SCHISMATICI, HÆRETICI, EXCOMMUNICATI, SUSPENSII ET DEGRADATI USUM CLAVIUM HABEANT.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi, quia si conficiunt, confectum est, quamvis peccent conficientes. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Præterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum, quando vult. Sed potestas clavium adhuc remanet in prædictis, quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerint.

3. Præterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per poenam.

ad licitatem sacramenti (Cf. part. III q. LXIV, art. 6).

(4) Cf. quod dictum est (part. III, qu. LXXXII, art. 6).

Sed excommunicatio, et suspensio, et degradatio sunt pœnæ quædam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

Sed *contra*. Augustinus dicit ¹, quod "Ecclesiæ charitas peccata dimittit; charitas autem est quæ facit Ecclesiæ unionem. Cum ergo prædicti sint ab Ecclesiæ unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Præterea, nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a prædictis absolutionem peccatorum petens peccat, contra præceptum Ecclesiæ faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest, et sic idem quod prius.

CONCLUSIO. — Hæretici, schismatici et excommunicati habent quidem potestatem quantum ad essentialia: sed usus in eis impeditur ex defectu materiæ, quia eos Ecclesia tali usu privat, subtrahendo illis subditos.

Respondeo dicendum quod in omnibus prædictis manet clavium potestas quantum ad essentialia; sed usus impeditur ex defectu materiæ. Cum enim usus clavium in utente prælationem requirat ² respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 2 ad 2), propria materia, in quam exercetur usus clavium, est homo subditus. Et quia per ordinationem Ecclesiæ unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiæ prælatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subjectus. Unde cum Ecclesia hæreticos, et schismaticos, et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter, vel quantum ad aliquid ³, quantum ad hoc quod privati sunt, non possunt usum clavium habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod materia sacramenti Eucharistiæ, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter. Unde sicut si subtraheretur hæretico panis triticeus, conficere non posset, ita nec si subtrahatur prælato prælatio ⁴, absolvere poterit; potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

(1) Tract. 121 in Joan., sub fin.

(2) Hæc prælatio vocatur potestas jurisdictionis. Ea de re conf. quod dictum est (part. III, quæst. lxxiv, art. 6, et suppl. qu. viii, art. 5 et 6).

(3) *Simpliciter* utique quantum ad hæreticos et schismaticos qui subditi privantur absolute;

Ad *secundum* dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

Ad *tertium* dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam pœnam; unde pœna non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione prædicta (in corp.).

QUÆSTIO XX.

DE HIS IN QUOS USUS CLAVIUM EXERCERI POTEST, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his in quos usus clavium exerceri potest. Circa quod quæruntr tria: 1. Utrum sacerdos possit in quemlibet hominem uti clave quam habet. — 2. Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere. — 3. Utrum aliquis possit uti clavibus in suum superiorem.

ART. I. — UTRUM SACERDOS POSSIT UTI CLAVE QUAM HABET IN QUEMLIBET HOMINEM ⁶.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa divina auctoritate, qua dixit: *Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* ⁷. Sed illud indeterminate dictum est. Ergo habens clavem, indeterminate potest ea uti in quoslibet.

2. Præterea, clavis corporalis quæ aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuscumque hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus cæli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per elavem quam habet, solvere, poterit et quoscumque alios.

3. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est perfectius quam veteris Testamenti. Sed sacerdos veteris Testamenti poterat uti sua potestate quam habebat discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti potestate sua in omnes.

Sed *contra* est quod dicitur 16, qu. 1 ⁸:

sed quantum ad aliquid propter suspensos qui privantur ad tempus.

(4) *Prælatio* sive jurisdictionis.

(5) In Nicolajo, quando non adest.

(6) Confer quod jam dictum est (quæst. viii, art. 4).

(7) Joan. xx, 22.

(8) In appendice Grat. ad cap. *Adjacimus*.

* Nulli sacerdotum liceat parochianum alterius absolvere aut ligare. „ Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Præterea, iudicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in iudicio temporali non potest quilibet iudex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit iudicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

CONCLUSIO. — Prælatus qui habet indistinctam potestatem in omnes, potest uti potestate clavium in omnes: at qui sub eo distinctas potestates acceperunt, in eos solum, qui sibi commissi sunt, clavibus uti possunt, nisi in articulo necessitatis.

Respondeo dicendum quod ea quæ circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt. Unde sicut præter generalia medicinæ præcepta oportet adhiberi medicos, quibus præcepta universalis medicinæ singulis infirmis vel infirmitatibus, secundum quod debent, aptentur; ita in quolibet principatu, præter illum qui universalis præcepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent. Et propter hoc etiam in cælesti hierarchia sub potestatibus, quæ indistincte præsent, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quæ dicta sunt (in lib. II, dist. 10, quæst. 1, art. 1 et 2, et part. I, quæst. cxiii, art. 1 et 2). Unde et ita debet esse in prælatione Ecclesiæ militantis, ut apud aliquem esset prælatio indistincte in omnes ¹, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent ². Et quia usus clavium requirit aliquam prælationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet indistinctam potestatem super

(1) Ita summus pontifex qui non in omnes tantum sacramenta recipientes, vel per pœnitentiam absolvendos universalem habet potestatem, sed et in omnes illos quorum est sacramenta conferre vel pœnitentes absolvere.

(2) Ita episcopi et parochi secundum hæc verba concilii Tridentini: „ Distincto populo in proprias certasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque episcopi parochum assignent, qui eas cognoscere valeat et a quo solo licite sacramenta suscipiant (sess. xxiv, cap. 13). „

omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas, scilicet potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas æqualiter est in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus ³ dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quæ consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro singulariter dedit potestatem dimittendi peccata ⁴, ut intelligatur quod ipse præ aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dicit ⁵: *Quorum remiseritis peccata*, intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, præsupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad *secundum* dicendum, quod clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam; nec aliqua virtus activa potest agere nisi in propriam materiam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem. Et ideo non potest aliquis clave uti in eum in quem jurisdictio non datur.

Ad *tertium* dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantummodo templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distinguere, sicut nunc in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

ART. II. — UTRUM SACERDOS POSSIT SEMPER SUUM SUBDITUM ABSolvere ⁶.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(3) Joan. xx.

(4) Matth. xvi.

(5) Quoad personas quibus peccata remittuntur vel remittenda supponuntur: etsi determinate quoad personas quibus potestas illa remitteri confertur, nempe quantum ad apostolos nominatim et consequenter eorum successores.

(6) De fide est episcopus sibi quædam peccata reservare posse, etiam in foro interno; quod ita definit concil. Trident.: „ Si quis dixerit episcopos non habere ius reservandi sibi casus,

quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus dicit ¹, " nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quæ in aliis judicat. " Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit, sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non semper possit in suos subditos potestate clavium uti.

2. Præterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos absolvere non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Præterea, sacerdotii nostri iudicium et potestas per iudicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus iudiciis secundum legem non omnia competeat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exodi xxiv, 14: *Si quid natum fuerit quæstionis inter vos* ², *referetis ad eos*. Ergo videtur quod nec sacerdos de gravioribus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

Sed *contra*, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis Eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

Præterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

CONCLUSIO. — Potest simplex sacerdos potestate ordinis remittere omnia peccata: aliqua tamen peccata per defectum jurisdictionis, quam illi superior non committit, remittere non potest.

Respondeo dicendum quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se

ad omnia peccata remittenda. Sed quia ad usum hujusmodi potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quæ a majoribus in inferiores descendit; ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus iudicium inferiori non committat; alias de quolibet potest simplex sacerdos absolvere, habens jurisdictionem. Sunt autem quinque casus in quibus oportet quod simplex sacerdos pœnitentem ad superiorem remittat ³: primus est quando est sollemnis pœnitentia imponenda, quia ejus minister proprius est episcopus; secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere, utpote quando est a superiore excommunicatus; tertius quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere; quartus de incendiariis; quintus quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem reserventur episcopo; quia consuetudo dat, vel aufert in talibus potestatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos debet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed debet ad alium mittere; nec illa debet ei confiteri, sed debet petere licentiam ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret, absoluta esset. Quod enim Augustinus dicit quod non debeat esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia ab omnibus defectibus culpæ liberat, non autem ab omnibus defectibus pœnæ; quia adhuc post peractam pœnitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro pœna amovenda debet ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet præcedere absolutionem a peccato; quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiæ sacramentum.

nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat; anathema sit (sess. xiv, can. 11).

(1) Alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit., cap. xx, in littera, iv, dist. 19.

(2) Vulgata omittit, *inter vos*.

(3) Ad casuum reservationem integram recessionem unusquisque Rituale et statuta suæ diocesis consulat.

(4) Vide constitutiones duas Benedicti XIV, alteram an. 1741, cujus initium: *Sacramentum pœnitentiæ*; alteram vero an. 1745, quæ incipit: *Apostolici muneris*.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hæc in quibus sibi superiores potestatem jurisdictionis reservant.

**ART. III. — UTRUM ALIQUIS
UTI POSSIT CLAVIBUS IN SUUM SUPERIOREM ¹.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium est persona subjecta, ut dictum est (quæst. præc., art. 6). Ergo in eum qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Præterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in cælesti Ecclesia inferior angelus nunquam purgat, aut illuminat, aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis inferior sacerdos potest uti actione hierarchica, quæ est per absolutionem, in superiorem.

3. Præterea, judicium pœnitentiæ debet esse ordinatus quam judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro pœnitentiali.

Sed *contra*, superior prælatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo cum ipse non possit in seipsum clave uti, quia non potest esse simul iudex et reus, videtur quod possit inferior in ipsum clavibus potestate uti.

Præterea, absolutio, quæ fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem Eucharistiæ. Sed inferior potest superiori Eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

CONCLUSIO. — Cum superior prælatus non possit in seipsum clave uti, et possit inferioris potestatem limitatam extendere in se et in alios, consequens est quod inferior in superiorem uti possit clavium potestate sic extensa.

Respondeo dicendum quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se

(1) • I cardinali, i vescovi ed altri prelati inferiori non soggetti all'ordinario possono in ogni dove scegliersi un confessore, ait D.D. Gousset, purchè rivolgansi a sacerdoti approvati dall'ordinario. Ai vescovi ed ai cardinali è anche concesso di condur seco un confessore da loro approvato, e di confessarsi a lui benchè tro-

ad omnes, ut dictum est (art. præc.). Sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: et propter hoc etiam potestatem ei dare potest in seipsum ²; quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit, quia potestas clavium requirit pro materia aliquem subjectum, et ita alium; sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, est tamen inferior eo, inquantum ei se ut peccatorem subjicit.

Ad *secundum* dicendum, quod in angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod judicium exterius est secundum homines, sed judicium confessionis est quoad Deum, apud quem aliquis redditur minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum prælationes. Et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere ut se excommunicet. Sed in foro conscientie potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit. Vel dicendum quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestatis clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt æquales, non autem quantum ad jurisdictionem. Et ideo non est simile.

QUÆSTIO XXI.

DE EXCOMMUNICATIONIS DEFINITIONE, ET CONGRUITATE ET CAUSA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter videndum est de excommunicatione. De qua primo considerandum est de de-

• vinti in un'altra diocesi. I parrochi poi non possono scegliere per confessore se non un sacerdote approvato dall'ordinario (Teologia mor., t. II, pag. 310).

(2) Non tamen, ait Sylvius, similiter concedere potest summus pontifex ut ab aliquo excommunicetur, ut patet ex respons. ad 3.

fnitione excommunicationis, et congruitate, et causa; secundo de eo qui potest excommunicare et excommunicari; tertio de participatione cum excommunicatis; quarto de absolutione ab excommunicatione. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum convenienter excommunicatio definiatur. — 2. Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare. — 3. Utrum aliquis pro aliquo temporali damno sit excommunicandus. — 4. Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat.

ART. I. — UTRUM COMPETENS SIT HÆC DEFINITIO EXCOMMUNICATIONIS: EXCOMMUNICATIO EST SEPARATIO A COMMUNIONE ECCLESIAE, ETC.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 18, quæst. II, art. I, quæst. I et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit hæc definitio excommunicationis a quibusdam posita: *Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiæ quoad fructum, et suffragia generalia* ¹. Suffragia enim Ecclesiæ valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro hæreticis et paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt: et sic eis suffragia Ecclesiæ valent.

2. Præterea, nullus amittit suffragia Ecclesiæ nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed pœna. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiæ communibus.

3. Præterea, fructus Ecclesiæ non videtur esse aliud quam suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia hæc excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Præterea, excommunicatio minor quædam excommunicatio est; sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiæ. Ergo definitio non est conveniens.

CONCLUSIO. — Cum hic agatur de excommunicatione majori, bona est hæc definitio: Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiæ quoad fructum et suffragia generalia: hic enim conti-

netur et communionis fidelium, et sacramentorum interdictio.

Respondeo dicendum quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scilicet ad cœtum fidelium, et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum præsupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum: et hæc est excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque: et sic est excommunicatio major, quæ hic definitur ². Non autem potest esse tertium, scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta: quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex: quædam in spiritualibus, sicut sunt mutue orationes, et conventus ad sacra percipienda; quædam in corporalibus actibus legitimis: quæ quidem communicationes his versibus continentur:

Si pro delictis anathema quis efficiatur,
Os, orare, vale, communico, mensa negatur.

Os, scilicet ne osculum detur; *orare*, ne cum excommunicatis oremus; *vale*, ne salutentur; *communico*, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa negatur*, ne aliquis cum eis in mensa comedat ³. Præmissa ergo definitio importat separationem a sacramentis, in hoc quod dicit, *quoad fructum*; et a communione fidelium quantum ad spiritualia in hoc quod dicit, *et suffragia Ecclesiæ communia*. Alia autem definitio invenitur, quæ datur secundum separationem ab utrisque actibus, quæ talis est: *Excommunicatio est a qualibet licita communione fidelium separatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur, sed ipsi orationis fructum non percipiunt, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter

(1) • La scomunica, ait DD. Gousset, è una censura colla quale un cristiano è separato dalla comunione de' fedeli, e privato in tutto o in parte de' beni spirituali che sono a disposizione della Chiesa Teolog. morale, tom. II, pag. 624. •

(2) Quoties theologi aut canonistæ loquuntur de excommunicatione sine addito, tum de excommunicatione majori semper agitur.

(3) Triplex etiam distinguitur communicatio: una

mere interna per gratiam et charitatem; secunda partim interna, partim externa, in orationibus, sacrificiis, sacramentis, etc.; res enim sunt externæ, fructus carum internus; tertia est omnino externa, consistens in actionibus externis ad societatem humanam pertinentibus, ut mutua salutatio, mensa communis, etc. Primam non tollit excommunicatio, sed supponit ablatam; tollit autem secundam et tertiam.

orationes, quæ pro membris Ecclesiæ fiunt; et tamen fructum non percipiunt, quamdiu in excommunicatione manent; sed oratur, ut detur eis spiritus pœnitentiæ, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter: uno modo ex vi charitatis, quæ omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur Psal. cxviii, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te*. Et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia juste quis excommunicari non potest nisi pro culpa mortali, per quam quis a charitate jam divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio charitatem alicui auferre non potest; cum sit de maximis bonis, quæ non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quæ in aliquem fertur, pro quo fiunt: et hanc continuationem excommunicatio intercipit; quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiæ eis non prosunt, quæ pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiæ oratio pro eis inter membra Ecclesiæ fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad eorum conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiæ non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum, et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed ali- quod ipsius participat: et ideo non oportet, quod totaliter ei excommunicationis definitio conveniat, sed solum quoad ali- quid.

ART. II. — UTRUM ECCLESIA DEBEAT ALIQUEM EXCOMMUNICARE ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare, quia excommunicatio maledictio quædam est. Sed Rom. xii pro-

(1) De fide est Ecclesiam habere potestatem excommunicandi, siquidem ea sæpe sæpius usa est.

hibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Præterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in Epist. Judæ legitur, cum *Michael archangelus cum diabolo altercassetur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemie; sed dixit: Imperet tibi Dominus*. Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis, vel excommunicationis inferre.

3. Præterea, nullus est in manu hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manu Satanæ, ut patet I. Corinth. v. Cum ergo de nemine sit desperandum in ista vita, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est quod Apostolus ² mandat quendam excommunicari, sive tradi Satanæ.

Præterea, Matth. xviii, 17 dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Sed ethnici sunt extra Ecclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

CONCLUSIO. — Cum Ecclesia in ter- ris Dei vicem gerat, illiusque judicium Dei judicio conforme sit, rite excommunicare potest, sive peccatorem a communione Ecclesiæ, sive a suffragiis et aliis spiritualibus separet.

Respondeo dicendum quod judicium Ecclesiæ conforme debet esse judicio Dei. Deus autem peccatores multipliciter punit, ut ad bonum eos trahat; uno modo flagellis castigando; alio modo hominem sibi relinquendo, ut, auxiliis subtractis, quibus a malo præpediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus discesserat. Et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur. In quantum enim aliquem a communione fidelium separat, ut erubescat, imitatur divinum judicium, quo per flagella castigat; in quantum autem a suffragiis, et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium, quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat ³.

(2) I. Cor. v.

(3) Hac ratione excommunicatio interdum di-

Ad *primum* ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter: uno modo ita quod in malo quod irrogat, vel dicit, per intentionem sistat: et sic maledictio omnibus modis est prohibita. Alio modo ita quod malum quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur: et sic maledictio quandoque est licita et salutifera: sicut etiam medicus aliquod nocuum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis pœnam.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiæ privatur, triplex incommodum incurrit, per tria quæ quis ex suffragiis Ecclesiæ consequitur. Valent enim ad augmentum gratiæ eis qui eam habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantum ad hoc Magister Sententiarum dicit ²: "Gratia Dei per excommunicationem subtrahitur." Valent etiam ad custodiam virtutis; et quantum ad hoc dicit quod *protectio subtrahitur*, non quod omnino a Dei providentia excludatur excommunicatus, sed ab illa protectione qua filios Ecclesiæ specialiori modo custodit. Valent etiam ad defensionem ab hoste: et quantum ad hoc dicit quod "diabolo major potestas sæviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter." Unde in primitiva Ecclesia, quando oportebat per signa homines ad fidem invitare, sicut Spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat. Nec est inconveniens si ille qui non est desperatus hosti detur, quia non datur quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesiæ sit ex ejus manu ipsum, cum voluerit, eripere.

citur medicinalis, ut ab Innocentio IV in concil. Lugdun. tit. i.

(1) Itaque magna prudentia et circumspectione opus est in excommunicatione ferenda, ut his verbis monuit concil. Trident.: "Quamvis excommunicationis gladius nervus sit ecclesiasticæ disciplinæ et ad continendos in officio populos valde salutaris; sobrie tamen magnæque circumspectione exercendus est; cum experientia doceat, si temere aut levibus ex rebus incutiatur, magis contemni quam formidari et perniciem potius parare quam salutem (sessio xxv, cap. 3)."

**ART. III. — UTRUM ALIQUIS
PRO ALIQUO TEMPORALI DAMNO
DEBEAT EXCOMMUNICARI ³.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari, quia pœna non debet excedere culpam. Sed pœna excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis quod omnibus bonis temporalibus præeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Præterea. nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli præceptum ⁴. Sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed *contra* est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit ⁵. Ergo et Ecclesiæ licet pro temporalibus damnis excommunicare.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum mortale reddatur homo regno indignus, potest quis mortaliter peccans, damnum temporale inferendo, pro illo (præsertim si contumax sit) ab Ecclesia excommunicari.

Respondeo dicendum quod per excommunicationem iudex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat a regno excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit (qu. xvii, art. 2); nec aliquis reddatur indignus, nisi per peccatum mortale charitatem amiserit, quæ est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus, aliquis mortaliter peccat, et contra charitatem facit; ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima pœnarum, pœnæ autem medicinæ sunt, secundum Philosophum ⁶, sapientis autem medici est a levioribus incipere medicinis, et minus

(2) Sent. iv, dist. 18.

(3) "In causis judicialibus, ait concilium Tridentinum, mandatur omnibus iudicibus ecclesiasticis, cujuscumque dignitatis existant, ut quandocumque executio realis vel personalis in qualibet parte iudicii propria auctoritate ab ipsis fieri potuerit, abstineant seu a censuris ecclesiasticis, seu interdicto (sess. xxv, cap. 3)."

(4) Rom. xii.

(5) Act. v.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 3, a princ.

periculosus; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit, vel non veniendo ad iudicium, vel ante terminationem iudicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo. Tunc enim, postquam monitus fuerit ¹, si obedire contempserit, contumax reputatur; et excommunicari debet a iudice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

Ad *primum* ergo dicendum quod culpæ quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra charitatem agens. Et ideo quamvis pœna excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpæ.

Ad *secundum* dicendum, quod cum aliquis per pœnam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia pœnæ medicinæ sunt, ut dictum est (in corp. art.).

ART. IV. — UTRUM EXCOMMUNICATIO INJUSTE LATA ALIQUEM EFFECTUM HABEAT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat, quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur: quæ non possunt injuste subtrahi. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

2. Præterea, Hieronymus dicit super illud Matth. xvi: *Tibi dabo claves*, quod "est de supercilio Pharisæorum æstimare esse ligatum, vel solutum, qui ligatur vel solvitur injuste." Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed *contra*, secundum Gregorium ², "sententia pastoris, sive justa, sive injusta, timenda est." Non autem esset timenda nisi aliquid noceret etiam injusta. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Si excommunicatio injuste lata sit ex parte excommunicantis, scilicet vel ex ira, aut ex odio,

nihilominus effectum sortitur: at si ex parte excommunicationis, ita ut error ille irritam faciat sententiam, nullius est effectus.

Respondco dicendum quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter: uno modo ex parte excommunicantis: sicut cum ex odio, vel ex ira aliquis excommunicatur: et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicatur peccet, quia iste juste patitur, quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis, vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia fertur sententia, juris ordine prætermisso: et tunc si sit talis error ex parte sententiæ, qui sententiam nullam esse faciat, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem talis error non annullat sententiam, habet effectum suum; et debet excommunicatus humiliter obedire (et erit ei ad meritum), et vel ad superiorem iudicem recurrere, vel petere ab excommunicante absolutionem. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod sit debita causa ex parte excommunicantis, quæ non est debita ex parte excommunicati; sicut cum aliquis pro falso crimine in iudicio probato excommunicatur: et tunc si humiliter sustinet, humilitatis meritum recompensat excommunicationis damnum ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen amittere illa injuste quæ ex parte nostra sunt, quæ ad gratiam Dei disponunt; sicut patet si subtrahatur alicui doctrinæ verbum, quod ei debetur. Et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex prædictis patet. (art. 2 hujus quæst. ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpam, et non quantum ad pœnas, quæ possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

sacramentorum, nec alios effectus habet; nisi quod propter scandalum, debeat se talis ut excommunicatum gerere apud alios, donec constet de nullitate sententiæ. Ita sentiunt Major (Sent. iv, dist. 18, quæst. ii), Adrian. (quod. vi, art. 1), Cajet. (22, quæst. lxx, art. 4), Dominicus (dist. 22, quæst. i, art. 3).

(1) In excommunicatione ab homine requiritur trina monitio; si nulla omnino præcedat monitio, probabile est excommunicationem fore irritam.

(2) Hom. xxvi in Evang., circa med

(3) Id verius est, ait Sylvius, quod talis excommunicatio injusta sit invalida, ideoque nec privat suffragiis communibus, nec participatione

QUÆSTIO XXII.

DE HIS QUI POSSUNT EXCOMMUNICARE ET EXCOMMUNICARI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his qui possunt excommunicare et excommunicari. Circa quod quaeruntur sex: 1. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare. — 2. Utrum non sacerdos excommunicare possit. — 3. Utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare. — 4. Utrum aliquis seipsum, vel æqualem, vel superiorem possit excommunicare. — 5. Utrum aliqua universitas excommunicari possit. — 6. Utrum semel excommunicatus excommunicari possit ulterius.

ART. I. — UTRUM QUILIBET SACERDOS POSSIT EXCOMMUNICARE.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet sacerdos potest excommunicare.

2. Præterea, majus est absolvere et ligare in foro pœnitentiæ quam in foro iudicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro pœnitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed *contra*, ea in quibus imminet periculum sunt majoribus reservanda. Sed pœna excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet sacerdoti committi.

CONCLUSIO. — Soli episcopi et majores prælati excommunicare possunt, qui habent jurisdictionem in foro iudiciali, ad quod spectat causa, quæ obligat hominem in comparatione ad alios homines.

Respondeo dicendum quod in foro conscientie causa agitur inter hominem et Deum¹; in foro autem exterioris iudicii causa agitur hominis ad hominem. Et ideo absolutio vel ligatio quæ unum hominem obligat quoad Deum tantum, pertinet ad forum pœnitentiæ; sed illa quæ hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris iudicii pertinet. Et quia homo per excommunicationem a

(1) Quia licet etiam confessio ad absolutionem impetrandam homini fiat et ab homine absolutio detur, non tamen audit confessionem aut absolvit ut homo, sed ut Deus, quasi personam Dei repræsentans.

(2) Hoc in desuetudinem abiit; quamvis enim

communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet. Et ideo illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro iudiciali. Et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores prælati, secundum communioem opinionem, possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales nonnisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus; sicut in furto, et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint². Alii autem dixerunt quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed prædicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavium directe, sed magis respectu exterioris iudicii. Sed sententia excommunicationis, quamvis exteriori iudicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavium potest dici. Et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est clavium ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavium jurisdictionis in foro iudiciali, quam habent soli iudices exterioris fori. Utamque tamen Deus Petro contulit³, et ab ipso in alios descendit, qui utramvis habent.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conseientiæ, sed non quantum ad forum iudiciale, quia non possunt conveniri coram eis in causis contentiosis. Et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro pœnitentiali. Et quamvis forum pœnitentiale sit dignius, tamen in foro iudiciali major solemnitas requiritur, quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

ART. II. — UTRUM NON SACERDOTES EXCOMMUNICARE POSSINT⁴.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sacerdotes excommuni-

olim hanc potestatem in certis casibus habuerint, eam contraria consuetudine amiserunt. In talibus enim consuetudo dat vel aufert potestatem, ait ipse S. Doctor (quæst. xx, art. 2).

(3) Matth. xvi.

(4) Legati sedis apostolicæ, archidiaconi et

care non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut Sent. iv, dist. 18 dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo excommunicare non possunt.

2. Præterea, plus requiritur ad excommunicationem, quam ad absolutionem in foro pœnitentiæ. Sed non sacerdos in foro pœnitentiæ absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed *contra* est quod archidiaconi, legati et electi excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

CONCLUSIO. — Cum excommunicatio non directe respiciat gratiam, etiam non sacerdotes, modo jurisdictionem in foro contentioso habeant, excommunicare possunt.

Respondeo dicendum quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet: et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro pœnitentia. Sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, in quantum homo suffragiis Ecclesiæ privatur, quæ ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant. Et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad *primum* ergo dicendum quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad *secundum* dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia, et excessa: et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

ART. III. — UTRUM

EXCOMMUNICATUS VEL SUSPENSUS
POSSIT ALIUM EXCOMMUNICARE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

cardinales habent potestatem excommunicandi, etiamsi non essent presbyteri; sed is cui talis potestas committitur debet esse clericus, nisi pontifex de suæ potestatis plenitudine committere vellet non clerico: conferri possunt Sylvester (verbo *Excommunicatio*), Toletus (lib. 1, cap. 6), Dominicus (dist. 22, quæst. ii, art. 1) et capite *cum Ecclesiis*, tit. maj. et obed.

(1) Nicolaus hæc addit in textu: « Hinc Cælestinus papa, scribens ad episcopos orientales (ut in Decret. caus. 24, quæst. i, cap. *Ait*, refert Nicolaus I), hæc decernit: « Si quis ab episcopo Nestorio excommunicatus est, vel exutus clerici aut antistitis dignitate, hunc in nostra communione durare manifestum est, nec judicamus eum remotum, quia non poterat quemquam ejus remove sententia qui se jam præbuerat iose

quod excommunicatus vel suspensus possit alium excommunicare. Ille enim qui est excommunicatus, vel suspensus, neque ordinem, neque jurisdictionem amittit, quia neque reordinatur, cum absolvitur, neque cura iterum ei committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus vel suspensus excommunicare potest.

2. Præterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed tales conficere possunt. Ergo et excommunicare.

Sed *contra*, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest alium excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

CONCLUSIO. — Cum excommunicatus a communione fidelium separetur et usu jurisdictionis privetur, et suspensus a jurisdictione non possit ea quæ jurisdictionis sunt exequi, neuter excommunicare potest.

Respondeo dicendum quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem. Et ideo cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspensio a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quæ sunt ordinis, sed potest ea quæ sunt jurisdictionis; et e contra si sit suspensus a jurisdictione, et non ab ordine, non potest ea quæ sunt jurisdictionis, sed potest ea quæ sunt ordinis: si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

removendum. • Et cap. *Miranur*, Nicolaus prædictus paulo infra: « Miranur quomodo excommunicati, ad judicandum recepti sint, cum secundum apostolicos canones in communione sola sine commendatitiis-litteris recipi prohibeantur. Absurdum enim est ut cui non licet etiam cum minimis juxta sacras regulas communicare, liceat penes vos etiam de majoribus judicare. • Ut et cap. *Audivimus*, ibidem, Adrianus II Valeriano episcopo et postea martyri scribens: « Audivimus, inquit, quod Henricus dictus Ravennas archiepiscopus visus sit te excommunicare. Verum quia excommunicatus excommunicare te non potuit apostolica auctoritate te tuosque absolvendo mandamus exinde nunquam curare, etc. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis excommunicatus vel suspensus ¹ non amittat jurisdictionem ², amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad *secundum* dicendum, quod conficere consequitur potestatem characteris. qui indelebilis est: et ideo homo ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione, quæ jurisdictionem sequitur, quæ auferri potest et ligari.

ART. IV. — UTRUM ALIQUIS POSSIT SE-IPSUM, VEL ÆQUALEM, VEL SUPERIOREM EXCOMMUNICARE ³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 18, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seq.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicare, quia angelus Dei major erat Paulo ⁴: *Qui minor est in regno cælorum, major est illo, quo nemo inter natos mulierum major*. Sed Paulus excommunicavit angelum de cælo, ut patet Galat. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Præterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi; sed potest contingere quod ipsemetfecit vel superior aut æqualis. Ergo aliquis potest se vel æqualem, vel superiorem excommunicare.

3. Præterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro pœnitentiali, vel æqualem; sicut cum episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel æqualem possit.

Sed *contra*. Excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse iudex et reus, nec iterum in superiorem vel æqualem. Ergo non potest aliquis superiorem, vel æqualem, aut se excommunicare.

CONCLUSIO. — Cum per jurisdictionem, cujus actus est excommunicatio, eo quisque superior fiat, in quem illam ex-

ercet, nullus potest seipsum vel æqualem vel superiorem excommunicare.

Respondeo dicendum quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia iudex est ejus; ideo nullus habet in seipsum vel superiorem, vel æqualem, jurisdictionem: et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem, aut æqualem ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, id est si poneretur angelus peccare: sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad *secundum* dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur, quia par in parem non habet imperium.

Ad *tertium* dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quoad Deum tantum, apud quem aliquis alio superior redditur inferior per peccatum, sed excommunicatio est in iudicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen etiam in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem, aut æqualem de mortali, nisi ex commissione sibi facta. De venialibus autem potest ⁶, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur: unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

ART. V. — UTRUM IN ALIQUAM UNIVERSITATEM SENTENTIA EXCOMMUNICATIONIS FERRI POSSIT.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

(1) Hic agitur de excommunicatis et suspensis ab Ecclesia non toleratis; juxta constitutionem *Ad evitanda*.

(2) Id est potestatem ordinis, quæ hic verbo isto indicatur.

(3) Jurisdictio non est nisi in subditum; hinc non possunt excommunicari nisi homines, viatores, adulti, baptizati, superiorem habentes.

(4) Matth. xi, 11.

(5) Ex his patet quod summus pontifex non possit excommunicari, cum in terris non habeat superiorem.

(6) Hæc opinio nunc in scholis non admittitur, præsertim ex verbis conc. Trident. (sess. xxiii, cap. 15).

2. Præterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiæ. Sed aliquando tota civitas interdicatur a divinis. Ergo et excommunicari universitas aliqua potest.

Sed *contra* est Glossa Augustini ¹ Matth. xiii, quæ dicit quod ² " princeps, et multitudo non est excommunicanda. "

CONCLUSIO. — Cum Deus, cujus iudicium Ecclesia imitari debet, justum cum impio non condemnet, et probabile sit in nulla communitate omnes ad malum consentire, nunquam tota communitas excommunicari debet, licet singuli excommunicari possint.

Respondeo dicendum quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali. Peccatum autem in actu consistit: actus autem non est communitatis, sed singularium personarum, ut frequenter. Et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas. Et si quandoque etiam actus sit alicujus totius multitudinis, ut quando multi navem trahunt, quam nullus per se trahere posset; tamen non est probabile quod aliqua communitas ita tota ad malum consentiat, quin aliqui sint dissentientes. Et quia *non est Dei, qui judicat omnem terram ut condemnet justum cum impio*, ut dicitur Genes. cap. xviii, ideo Ecclesia, quæ Dei iudicium imitari debet, satis provide statuit ut communitas non excommunicetur, ut cum loliis et zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad *primum* ergo patet solutio ex dictis, nempe quod credibile non est communitatem totam in malitia colligari.

Ad *secundum* dicendum, quod suspensio non tanta pœna est, quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiæ suffragiis, sicut excommunicati. Unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur; sicut et totum regnum po-

nitur sub interdicto ³ pro peccato regis. Et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

ART. VI. — UTRUM ILLE QUI SEMEL EST EXCOMMUNICATUS, EXCOMMUNICARI POSSIT ULTERIUS ⁴.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. Nam ⁵ dicit Apostolus: *Quid enim mihi de his qui foris sunt, judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia iudicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Præterea, excommunicatio est separatio quædam a divinis et a communionem fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non potest iterum excommunicari.

Sed *contra*, excommunicatio quædam pœna est et medicinale remedium. Sed pœnæ omnes et medicinæ iterantur, cum causa exigit. Ergo et excommunicatio iterari potest.

CONCLUSIO. — Toties quis excommunicari potest, quoties excommunicationis aliqua adfuerit causa, qua fit ut magis ab Ecclesiæ suffragiis elongetur.

Respondeo dicendum quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari vel per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut sic a peccato resiliat, vel propter alias causas: et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causæ pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis, et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis,

(1) Interl. sup. illud: *Vis, imus*, etc.; et hab. ex Aug. epist. 250, al. 75, et cap. *Si habes*, 24, quæst. iii, et cap. *Romana*, De sent. excommun. in 6.

(2) • In universitatem vel collegium proferri vel excommunicationis sententiam penitus prohibemus, ait Innocentius IV, volentes animarum periculum vitare, quod exinde consequi posset, cum nonnunquam contingeret, innoxios hujusmodi sententia irretiri, sed in illos duntaxat de collegio, vel universitate, quos culpabiles esse constiterit, promulgatur (in concilio Lugdun., cap. *Romana*). •

(3) Pœna excommunicationis est semper personalis, pœna vero interdicti potest esse localis: hinc ait Bonifacius VIII (De sent. exam. in 6): • Qui vero contrafecerint, si personæ fuerint singulares, excommunicationis; si autem collegium, vel universitas castri, civitatis, seu loci alterius cujuscumque, ipsa civitas, castrum, vel locus interdicti sententias ipso facto incurunt. •

(4) In hoc articulo docet B. Thomas excommunicatum posse iterum excommunicari et pro eadem et pro alia causa: ab eodem et a diverso iudice.

(5) I. Cor. v, 12.

ideo semper remanet baptizatus aliquo modo de Ecclesia: et sic Ecclesia semper de ipso judicare potest.

Ad *secundum* dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat *magis et minus* secundum se, recipit tamen *magis et minus* secundum causam suam: et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiæ qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

QUÆSTIO XXIII.

DE PARTICIPATIONE CUM EXCOMMUNICATIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de participatione cum excommunicatis. Circa quod quaeruntur tria: 1. Utrum liceat excommunicato participare in pure corporalibus. — 2. Utrum participans excommunicato sit excommunicatus. — 3. Utrum participare excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM EXCOMMUNICATO LICEAT COMMUNICARE IN PURE CORPORALIBUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Præterea, "quod est institutum pro charitate, contra charitatem non militat." (Vide quæst. xi, art. 1, arg. 1.) Sed ex præcepto charitatis tenemur inimicis subvenire, quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. v, 11: *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

CONCLUSIO. — In pure corporalibus excommunicato minori excommunicatione fidelibus communicare licet: majori vero minime, nisi vel hoc ipsum vinculum ignoretur, vel aliqua spiritualis commodi, vel legis, aut necessitatis ratio ad hoc impulerit.

Respondeo dicendum quod duplex est

(1) Id jure antiquo quod tempore B. Thomæ adhuc erat in usu, simpliciter prohibitum erat; nunc vero non communicare prohibetur nisi excommunicatis denunciatis, et in Gallia huic regulæ nulla est exceptio.

(2) Hæc in textu addit Nicolaus: Nempe *res ignorata, et necesse*. Hinc in Decretis, causa 11,

excommunicatio: una est minor, quæ separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium. Et ideo tali excommunicato licet communicare; sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio, et hæc separat hominem a sacramentis Ecclesiæ, et a communione fidelium. Et ideo tali excommunicatione excommunicato communicare non licet¹. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit, ideo excipiuntur ab hac generalitate quædam, in quibus communicare licet, scilicet in his quæ pertinent ad salutem, quia de talibus hominibus licite potest cum excommunicato loqui; potest etiam et alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quædam personæ, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati; scilicet uxor, filius, servus, rusticus et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis: alias tenerentur vitare patrem. De aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderant, non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso, scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contrarium dicunt. Sed ad minus in his communicare eis debent in quibus sunt eis obligati, quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum, qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam. Et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate; quia tunc ex præcepto charitatis tenetur ei providere. Et ista hoc versu continentur:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem: cætera patent².

quæst. iii, Gregorius VII, ut cap. *Quoniam* ex concilio Romæ habito videre est: "Quoniam, inquit, multos peccatis nostris exigentibus pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim nimia simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate, devicti misericordia, sententiam anathematis ad

Ad *primum* ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur. Et ideo potestas quæ se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia se extendere potest; sicut ars quæ est de fine imperat de his quæ sunt ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex præcepto charitatis communicare tenetur, non prohibetur, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM

PARTICIPANS EXCOMMUNICATO
SIT EXCOMMUNICATUS.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus enim separatus est ab Ecclesia gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat gentili, aut Judæo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat excommunicato christiano.

2. Præterea, si ille qui participat aliqui excommunicato est excommunicatus, eadem ratione qui participat participantem, erit excommunicatus; et sic in infinitum procedetur: quod videtur ab-

tempus, prout possumus, opportune temperamus. Apostolica itaque auctoritate ab anathematis vinculo subtrahimus uxores, liberos (id est, filios), servos, ancillas, seu mancipia, necnon rusticos servientes, et omnes alios qui non adeo curiales sunt ut eorum consilio scelera perpetrentur, et eos qui ignoranter excommunicatis communicant. Quicumque autem orator, sive peregrinus, aut viator, in terram excommunicatorum devenit, ubi non possit emere, vel non habeat unde emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et si quis excommunicatis non in sustentationem superbæ, sed humanitatis causa, dare aliquid voluerit, non prohibemus. Per oratorem porro supra subintelligi potest ille qui piam peregrinationem suscipiens ad quemvis locum sanctum, vel speciali devotione deputatum, orationis causa venit; quamvis apud Ivonem (part. xiv, cap. 43) habeatur *orator*, non *orator*; quasi subintelligat eum qui ob necessitatem quamdam ad excellentiam terram in alienas oras vel regiones pergit. Innocentius item III, ad doctores Bononienses Decretorum extra de Sententia excommunicationis, cap. *Inter alia*, sic explicat prædictum Gregorii canonem quoad servos, ut si jam servi erant ante prolatam sententiam excommunicationis in dominos, ad idem obsequium postmodum teneantur; sin minus, addicere se illorum obsequio ac servituti non debeant, quandiu excommunicatio perseverat. Quod sic explicare so dicit propter quosdam varie super ea re disceptantes, *ut unie jus procedat, inde interpretatio quoque procedat*, etc. Et cap. *Si vere* (est autem ad universos cruce signatos, *cautum in jure*, ait, *ut si quisquam per terram quorumlibet excommunicatorum transierit, necessaria emere ac recipere possit ab iisdem*: et quod si paterfamilias excommunicatione fuerit innodatus, a participatione illius familia excusetur.

surdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed *contra* est quod excommunicatus est positus extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communione Ecclesiæ recedit: et sic videtur quod sit excommunicatus.

CONCLUSIO. — Participans cum excommunicato, excommunicatus quoque est, aliquando majori, nonnunquam minori excommunicatione.

Respondeo dicendum quod excommunicatio potest in aliquem ferri dupliciter; aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione: aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, ei præbendo consilium, auxilium, favorem; et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione¹: aut participat in aliis, sicut in verbo, vel in osculo, vel in mensa: et sic est excommunicatus minori excommunicatione².

(1) In hac materia stricte ad legem tenendum est. • Se la legge, ait DD. Gousset, nella censura comprende non solo l'autore principale del crimine, ma altresì coloro che vi concorrono, in tal caso la pena colpisce tutti quelli che vi prendono parte fisicamente o moralmente, sia comandandolo o consigliandolo, sia agevolando i mezzi d'eseguirlo, tuttavolta peraltro che il comando o il consiglio è seguito dal suo effetto, *effectus secundo*.

(2) Ilucisque S. Thomas; tum hæc Nicolajus: • Hinc in Decretis, causa II, quæst. III, cap. *Sicut Apostoli*, ex Fabiano papa, et ex can. II apostolorum: • Si quis cum excommunicatis, aversando regulas, scienter (saltem in domo) simul locutus fuerit, aut oraverit, ille communione privetur. • Et ex Calixto papa, epist. 2: • Excommunicatos quoscumque nullus recipiat, nec cum eis in oratione, cibo, aut potu, aut osculo communicet, nec eis *ave* dicat: quia quicumque in his vel in aliis prohibitis scienter excommunicatis communicaverit, juxta institutionem apostolorum ipse simili excommunicationi subiacebit. • Et mox ex Isidoro, in Regula, cap. 18: • Cum excommunicato neque orare neque loqui (nisi quæ ad eandem excommunicationem pertinent) neque vesci liceat. Si quis enim cum eo aut palam, aut absconso locutus fuerit, statim cum eo communem excommunicationis contrahet pœnam. • Ut et ex concilio Carthaginensi IV, c. 73: • Qui communicaverit, vel oraverit cum excommunicato, si laicus est, excommunicetur; si clericus, deponatur. • Sed enucleatius infra, cap. *Sanctis*, ex Urbano II, ad episcopum Constantiensem: • Sanctis canonibus cautum est ut qui excommunicatis communicaverit, excommunicetur; eo tamen moderamine, ut quicumque ignorantia, seu timore, seu necessitate cuiuscumque maximi negotii oorum se convictu contaminaverit, cum minoris pœnitentiæ modum cina

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles, sicut fideles, quorum cura sibi incumbit: et ideo non ita arcet a communione infidelium, sicut a communione fidelium illos quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad *secundum* dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare: et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

ART. III. — UTRUM PARTICIPARE CUM EXCOMMUNICATO IN CASIBUS NON CONCESSIS SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, quia decretalis quædam¹ respondet quod "propter metum mortis non debet aliquis excommunicato communicare, quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet." Sed hæc ratio nulla esset, nisi participare cum excommunicato semper esset peccatum mortale. Ergo, etc.

2. Præterea, facere contra præceptum Ecclesiæ est peccatum mortale. Sed Ecclesia præcipit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus arcetur a perceptione Eucharistiæ pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione Eucharistiæ, quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

4. Præterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis secundum jura² potest excommunicari majori excommunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed *contra*. A peccato mortali nullus potest absolvere, nisi super eum habeat jurisdictionem. Sed quilibet sacerdos po-

societatis nostræ participationem sortiatur; eos vero qui aut spontanee aut negligenter inciderint, sub ea volumus disciplinæ coercitione suscipi, ut cæteris metus incutiatur, etc.

(1) Cap. *Sacris*, de his quæ vi, metuque, etc.

(2) Cap. 3, 4, 16 et seq. 11, quæst. III.

(3) Cap. *Quoniam*, 11, qu. III.

test absolvere a participatione cum excommunicatis. Ergo non est peccatum mortale.

Præterea, pro mensura peccati debet esse poenæ modus, ut colligitur ex Deut. xxvi. Sed pro participatione cum excommunicatis secundum communem consuetudinem non ponitur poena debita mortali peccato, sed magis debita veniali. Ergo non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Tantum participans excommunicato in crimine, vel in divinis, vel in Ecclesiæ contemptum, peccat mortaliter.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, quod quodcumque aliquis participat excommunicato vel verbo, vel quocumque dictorum modorum (artic. præc.), secundum quos ei communicare non licet, peccat mortaliter; nisi in casibus a jure concessis³. Sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi, quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet, et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccet mortaliter, sed solum quando in crimine illi participat, vel in divinis⁴, vel in contemptum Ecclesiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod decretalis illa loquitur de participatione in divinis. — Vel dicendum est quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali, quantum ad hoc quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale: et ideo sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam peccet venialiter, illo modo debiti quo debet venialia vitare.

Ad *secundum* dicendum, quod præceptum Ecclesiæ directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus; et ideo qui communicat ei in divinis, facit contra præceptum, et mortaliter peccat; qui autem participat ei in aliis, facit præter præceptum, et peccat venialiter.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquis etiam sine aliqua culpa quandoque ab

(4) Quod intelligendum est de sacramentis, sepultura sacra, officiis quæ publico nomine et ministerio in ecclesiis celebrantur. Unde communicare in horis canonicis privatim recitandis, et in ingressu ecclesiarum eo tempore quo officia non celebrantur, illicitum quidem est, at non mortale, ait Sylvius.

Eucharistia arcetur; sicut patet in suspensis, vel interdictis: quia tales pœnæ quandoque alicui pro culpa alterius, quæ in eis punitur, inferuntur.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale; tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale. Et propter hoc potest aliquis excommunicari, secundum iura.

QUÆSTIO XXIV.

DE ABSOLUTIONE AB EXCOMMUNICATIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de absolutione ab excommunicatione. Circa quod tria quærantur: 1. Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. — 2. Utrum aliquis possit invitus ab excommunicatione absolvi. — 3. Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, et non ab alia.

ART. I. — UTRUM QUILIBET SACERDOS POSSIT SUBDITUM SUUM AB EXCOMMUNICATIONE ABSOLVERE.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 18, quæst. 11, art. 5, quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos subditum suum possit ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest suum subditum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed *contra*. Ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subdites excommunicare. Ergo nec absolvere.

CONCLUSIO. — Sicut a minori excommunicatione, sic et a majori, si modo a jure inflicta sit, et nulli reservata, omnis sacerdos suum subditum absolvere potest: solus vero iudex qui irrogavit, aut ejus superior, si a iudice illata sit, extra mortis necessitatem, potest absolvere.

(1) Ea dicitur excommunicatio *ab homine*.

(2) Excommunicationem latam a jure solvere potest quivis legitimus excommunicati confessorius, si non sit episcopo vel pontifici reservata, ait Sylvius.

Respondeo dicendum quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest a peccato participationis absolvere. Si autem sit major, aut est lata a iudice¹, et sic ille qui tulit, vel ejus superior potest absolvere: vel est lata a jure; et tunc episcopus, vel etiam sacerdos² potest absolvere; exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet papa, reservavit: primus est quando aliquis injicit manus in clericum, vel in religiosum; secundus est de illo qui frangit ecclesiam, et est denuntiatus; tertius est de illo qui incendit ecclesiam, et denuntiatus est; quartus est de illo qui in divinis communicat scienter excommunicatis nominaliter a papa; quintus de illo qui falsificat litteras Sedis apostolicæ; sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat: non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus; nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab episcopo, vel a sacerdote proprio, præstita juratoria cautione quod parebit mandato illius iudicis qui sententiam tulit. — A primo autem casu octo excipiuntur: primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi³; secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio, vel proposito percussit; tertius, si percussus sit mulier; quartus, si sit servus, et dominus læderetur de ejus absentia, qui non est in culpa; quintus, si regularis regularem percutiat; nisi sit enormis excessus; sextus, si sit pauper; septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius; octavus, si habeat inimicitias capitales. — Sunt etiam alii septem casus, in quibus percussus clericum excommunicationem non incurrit: primo, si causa disciplinae, ut magister, vel prælatus, percusserit; secundo, si jocosa levitate; tertio, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore, vel matre, vel sorore, vel filia; quarto, si statim vim vi repellat; quinto, si ignoret eum esse clericum; sexto, si inveniatur eum in apostasia, post trinam admonitionem; septimo, si transferat se clericus ad actum

(3) Nulla est reservatio in articulo mortis; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt (conc. Trid. sess. xiv, cap. 7).

penitus contrarium, ut si fiat miles, vel ad bigamiam transeat ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis, tamen quoad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quoad Deum, sed etiam in facie Ecclesiæ. Et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato: nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione; per juramentum enim controversiæ quæ sunt inter homines terminantur, secundum Apostolum ².

Ad *secundum* dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiæ, sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

ART. II. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ABSOLVI INVITUS ³.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur alicui invito. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest præstari invito.

2. Præterea, excommunicationis causa est contumacia ⁴. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed *contra*, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quæ contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunæ. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

CONCLUSIO. — Excommunicatio, cum pœna quædam sit, ad quam impertinens est voluntarium, sicut in invitum ferri, sic et invitus aliquis absolvi ab ea potest.

Respondeo dicendum quod malum cul-

pæ et pœnæ in hoc differunt, quod culpæ principium est in nobis, quia omne peccatum voluntarium est, pœnæ autem principium quandoque extra nos est: non enim requiritur ad pœnam quod sit voluntaria; imo magis est de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Et ideo sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito. Sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita etiam invitus ab ea absolvi poterit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quæ in voluntate nostra consistunt, sicut sunt virtutes, quæ non possunt a nolentibus perdi: scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen potest a nolente per infirmitatem amitti. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam manente contumacia, potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire, in cujus medicinam excommunicatio lata est.

ART. III. — UTRUM ALIQUIS POSSIT ABSOLVI AB UNA EXCOMMUNICATIONE, NISI ABSOLVATUR AB OMNIBUS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suæ causæ. Sed causa excommunicationis est peccatum ⁵. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato, nisi absolvatur ab omnibus, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

2. Præterea, excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus, extra Ecclesiam est. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed *contra*, excommunicatio quædam pœna est. Sed ab una pœna aliquis liberatur, alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, aliquis absolvi potest.

(4) Immediata saltem et proxima: remota enim causa et mediata est peccatum mortale, sed non per se sufficit ad ferendam excommunicationem nisi contumaciter in peccato aliquis perseveret, nec resilire ab illo velit.

(5) Non quaecumque, sed mortale, nec per se ac proxime, sed mediate tantum ac remote si excommunicatio sit ab homine.

(1) Circa excommunicationes summo pontifici et episcopis reservatas conferri potest DD. Gousset (Theolog. moral., tom. II, pag. 625 et seq.).

(2) Hebr. VI. — Paulo aliis verbis, nempe sic: Omnis controversiæ hominum finis ad confirmationem est juramentum.

(3) Suppl. ab excommunicatione juxta materiam subjectam; cum de absolutione a culpa dubitari non possit.

CONCLUSIO. — Cum pœnæ quoad remissionem nullam habeant connexionem, excommunicationes autem pœnæ tantum sint, potest quis ab una absolvi excommunicatione, alia remaneute, præsertim si a diversis indictæ sint iudiciis.

Respondeo dicendum quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo: et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat. — Sed circa hoc sciendum est quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno iudice: et tunc quando absolvitur ab una, intelligitur ab omniabus absolvi, nisi contrarium exprimitur; vel nisi cum quis absolutionem impetrat de una tantum causa excommunicationis, cum tamen pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem est excommunicatus pluribus excommunicationibus a diversis iudicibus: et tunc absolutus¹ ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera; nisi omnes alii ad petitionem ejus absolutionem ipsius confirmaverint, vel nisi omnes demandent uui absolutionem².

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum qua non potest esse peccatorum remissio: et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem. Nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et maneat quantum ad alteram.

(1) Ita cum Mss. S. Ghisenni et vetustissimo exemplo a Theologis adhibito, editi passim. Al., cum pluribus excommunicatus sit. Quandoque est excommunicatus a diversis iudicibus: et tunc absolutus, etc.

(2) Qui generaliter absolvitur a summo pontifice est ab omnibus quorumcumque prælatorum sententiis absolutus.

(3) De fide est Ecclesiam habere potestatem concedendi indulgentias; quod ita definiit concilium Tridentinum: Sacrosancta synodus eos anathemate damnat qui aut inutiles esse indulgentias asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia

QUÆSTIO XXV.

DE INDULGENTIA SECUNDUM SE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de indulgentiis: et primo de ea secundum se; secundo de facientibus indulgentiam; tertio de recipientibus eam. Circa primum quærentur tria: 1. Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria. — 2. Utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur. — 3. Utrum pro temporali subsidio sit indulgentia facienda.

ART. I. — UTRUM PER INDULGENTIAM POSSIT ALIQUID REMITTI DE PœNA SATISFACTORIA³.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de pœna satisfactoria, quia super illud II. Timoth. II: *Negare se ipsum non potest*, dicit Glossa⁴: "Quod faceret, si dicta sua non impleret." Sed ipse dicit⁵: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Ergo non potest aliquid remitti de pœna satisfactionis taxata secundum quantitatem culpæ.

2. Præterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus in absolvendo a culpa obligat ad pœnam temporalem, ut dicit Hugo de S. Victore⁶. Ergo nullus homo potest absolvere a pœna illa, aliquid inde dimittendo.

3. Præterea, hoc ad potestatem excellentiæ pertinet ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiæ in sacramentis nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti pœnitentiæ, operans ad dimissionem pœnæ debitæ, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum pœnæ sine satisfactione.

4. Præterea, potestas ministris Ecclesiæ non est tradita in destructionem, sed in ædificationem. Sed hoc ad destructionem pertineret, si satisfactio, quæ ad utilitatem nostram inducta est, in quantum remedium præbet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiæ ad hoc se non extendit.

Sed contra, II. Cor. II, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi. propter vos in persona Christi*; Glossa interl.: "Id

potestatem esse negant (sess. xxv, Decret. de indulgentiis).

(4) Interl. Petri Lomb.

(5) Deuter. xxv, 2.

(6) Tract. 6 Sum. sent., cap. II, a med.

est ac si Christus donasset. „ Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione pœnam peccati, ut patet Joan. viii de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit. Ergo et papa potest, qui non est minoris potestatis in Ecclesia quam Paulus fuit.

Præterea, Ecclesia universalis non potest errare, quia ille qui in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*¹, dixit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est: *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua*². Sed Ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiæ aliquid valent.

CONCLUSIO. — Cum ex infinito illo Ecclesiæ thesauro, in quem ad universalis Ecclesiæ utilitatem, suscepta Christi et Sanctorum supererogationis opera recluduntur, virtutem habeant indulgentiæ, non tantum hic pœnam satisfactionis loco, sed etiam in purgatorio persolvendam remittunt.

Respondeo dicendum quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere quod Ecclesia aliquid vane faceret³. Sed quidam dicunt quod non valent ad absolvendum a reatu pœnæ, quam quis in purgatorio secundum iudicium Dei meretur; sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit pœnitentem ad pœnam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed hæc opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est⁴, ut quod in terra remitteret, in cælo remitteretur. Unde remissio quæ fit quantum ad forum Ecclesiæ, valet etiam quantum ad forum Dei. Et præterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores pœnas, scilicet purgatorii, absolvendo a pœnitentiis injunctis. — Et ideo aliter dicendum quod valent et quantum ad forum Ecclesiæ, et quantum ad iudicium Dei ad remissionem pœnæ residuæ post contritionem, et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua

multi in operibus pœnitentiæ supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo pœnarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem pœnam debitam nunc viventibus excedunt: et præcipue propter meritum Christi, quod, etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra (quæst. xiii, art. 2), quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt (alias absque omni indulgentia consequeretur remissionem), sed communiter pro tota Ecclesia; sicut Apostolus ait se *adimplere ea quæ desunt passionum Christi in corpore suo pro Ecclesia*, ad quam scribit⁵. Et sic prædicta merita sunt communia totius Ecclesiæ⁶. Ea autem quæ sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus qui multitudini præest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem pœnæ, si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod remissio quæ per indulgentias fit, non tollit quantitatem pœnæ ad culpam, quia pro culpa unius alius sponte pœnam sustinuit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito pœnæ; sed datur ei unde debitum solvat.

Ad *tertium* dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias; sed faciens indulgentias pœnam pro eo, quam debuit, solvit de bonis Ecclesiæ communibus, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod majus remedium præbetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine

simus primus recensetur: *Fatum est credere indulgentiis papæ et episcoporum*.

(4) Matth. xvi.

(5) Coloss. i.

(1) Hebr. v. (2) Luc. xxi, 32.
(3) Proinde inter articulos Joannis Wicleff, quos concilium Constantiense (sess. viii) ut hæreticos et erroneos, ut a sanctis Patribus reprobatos, ut scandalosos, ut blasphemosos et piarum aurium offensivos damnavit, quadrage-

(6) Ex his conficitur thesaurus Ecclesiæ, cujus divitias summus pontifex singulis fidelibus distribuit.

nostrorum operum. Et quia ex affectu ¹, quem accipiens indulgentias concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur. Et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur ². Tamen consulendum est eis qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus pœnitentiæ injunctis absterneant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito pœnæ essent immunes; et præcipue quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

**ART. II. — UTRUM INDULGENTIÆ
TANTUM VALEANT, QUANTUM PRONUNTIANTUR.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiæ non valeant tantum, quantum pronuntiantur. Indulgentiæ enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de pœna peccati, nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis pœnitentis. Ergo cum indulgentiæ fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum, quantum pronuntiantur.

2. Præterea, per debitum pœnæ homo a gloriæ adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiæ tantum valent, quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis pœnæ immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Præterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiæ tantum valent, quantum prædicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum alium, et iterum unum alium, plenam absolutionem ab omni peccatorum pœna consequitur, quod videtur absurdum.

(1) Al., ex affectu.

(2) Hinc concilium Tridentinum sapienter ait: « In his concedendis moderationem juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit (sancta synodus), ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur » (sessio xxv, decret. *De indulgentiis*).

(3) Nam illud quod ultra justam æstimationem

4. Præterea, quandoque datur hoc modo indulgentia, quod qui vadit ad aliquam ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia, quantum prædicatur, ille qui habet domum suam juxta ecclesiam illam, vel clerici ecclesiæ, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum, quantum ille qui a remotis partibus venit (quod videtur injustum), et iterum, ut videtur, pluries indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

5. Præterea, idem videtur remittere alicui pœnam ultra justam æstimationem, quod remittere absque causa ³; quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa pœnam in toto vel in parte alicui, etiamsi diceret papa alicui: *Ego remitto tibi omnem pœnam debitam pro peccato*. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam æstimationem. Sed indulgentiæ plerumque prædicantur ultra justam æstimationem. Ergo non tantum valent, quantum prædicantur.

Sed contra, Job xiii, 7: *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* Ergo Ecclesia prædicando indulgentias non mentitur: et ita tantum valent, quantum prædicantur.

Præterea ⁴, dicit Apostolus: *Si inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra* ⁵. Ergo quicumque in prædicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat, et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent indulgentiæ, quantum prædicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam prædicantes: quod est absurdum.

CONCLUSIO. — Cum Ecclesia meritum abundantia (quæ causa est remissionis pœnæ in indulgentiis) omnem debitam hominibus pœnam excedat, simpliciter dicendæ sunt indulgentiæ tantum valere, quantum prædicantur: dummodo ex parte dantis, auctoritas, et ex parte recipientis, charitas, et ex parte causæ, pietas adsit.

nem remittitur sine aliqua vera et legitima causa relaxatur. (4) I. Cor. xv, 14.

(5) De resurrectione loquens quam futuram exemplo Christi prædicabat. Sic enim (vers. 14) paulo aliis verbis quam hic: *Si resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit: si autem Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra*.

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod hujusmodi indulgentiæ non tantum valent, quantum prædicantur, sed unicuique tantum valent, quantum fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat¹; sicut mater quæ promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur esse valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus², "si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacræ Scripturæ perit." Et similiter si in prædicatione Ecclesiæ aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiæ alicujus auctoritatis ad roborandam fidem. — Et ideo alii dixerunt quod valent tantum, quantum pronuntiantur, secundum justam æstimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte æstimat quod dat, aut secundum æstimationem recipientis, qui nimis parum æstimare posset quod datur; sed secundum justam æstimationem, quæ justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personæ, et utilitate, et necessitate Ecclesiæ: quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed hæc etiam opinio stare non potest, ut videtur: primo quia secundum hoc indulgentiæ non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam; et præterea prædicatione Ecclesiæ a mendacio non excusaretur; cum quandoque indulgentia prædicetur longe major quam justa æstimatio possit requirere, omnibus prædictis conditionibus pensatis: sicut quando dat papa indulgentiam, quod pergens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiæ, cujusmodi etiam indulgentiæ a beato Gregorio in stationibus Romæ institutæ sunt. — Et ideo alii dicunt quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum susipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia

datur, ex qua reputatur quis dignus ut talem indulgentiam consequatur. Unde secundum quod accedit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiæ vel in toto, vel in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiæ, quæ interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam papa facere voluerit, indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis indulgentiæ non est mensuranda ex causa quæ facit aliquem indulgentia dignum. — Et ideo aliter dicendum est quod quantitas effectus sequitur quantitatem suæ causæ. Causa autem remissionis pœnæ in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiæ, quæ se habet sufficienter ad totam pœnam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa pro qua datur indulgentia. Unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiæ, quæ semper superabundant. Et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum, et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiæ in generali. Unde quæcumque causa adsit quæ in utilitatem Ecclesiæ et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentiis faciendi³. — Et ideo secundum alios est dicendum quod indulgentiæ simpliciter tantum valent, quantum prædicantur; dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas; et ex parte causæ pietas, quæ comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec

infidelium conversio, hæresum extirpatio, populi tam erga sanctos, tam erga sedem apostolicam devotio, urgens Ecclesiæ necessitas, gloria martyrum ac magnitudinis meritorum ipsorum commendatio, morbus corporis et periculum animæ.

(1) Hæc opinio fere redit ad errorem Lutheri qui dogmatizavit indulgentias non esse ab Ecclesia concessas, nisi ad pecuniam obtinendam.

(2) In ep. ad Hieronymum, 78, al. 8, circa med.

(3) Inter causas concedendi indulgentiam præcipuæ sunt basilicarum constructio et dedicatio,

divinæ justitiæ derogatur: quia nihil de pœna dimittitur, sed unius pœna alteri computatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 3), est duplex, scilicet ordinis, et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est: et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo; ideo non potest taxare sacerdotes quantum per clavem ordinis in foro confessionis de pœna debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet: et hujusmodi clavis effectus est remissio quæ est per indulgentias; cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiæ. Et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare, quantum per indulgentiam de pœna remittitur. Si tamen inordinate remittat, ita quod homines quasi pro nihilo ab operibus pœnitentiæ revocentur, peccat faciens tales indulgentias: nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod, quamvis indulgentiæ multum valeant ad remissionem pœnæ, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu præmii essentialis: quod in infinitum melius est quam dimissio pœnæ temporalis.

Ad *tertium* dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate ei qui dat auxilium ad fabricam ecclesiæ, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat: et secundum quod accedit ad hoc, secundum hoc plus, vel minus de indulgentia consequitur. Unde etiam aliquis pauper dans unum denarium consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare: sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daræt.

Ad *quartum* dicendum, quod ille qui est vicinus ecclesiæ, et ecclesiæ sacerdotes et clerici consequuntur tantam in-

dulgentiam, sicut illi qui venirent a mille diætiis¹: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est (in corp.), sed meritis quæ dispensantur; sed ille qui plus laboraret, acquireret plus de merito. Sed hoc intelligendum est quando indistincte indulgentia datur. Quandoque enim distinguitur: sicut papa in generalibus absolutionibus, illis qui transeunt mare, dat quinque annos, aliis qui transeunt montes, tres, aliis unum. Nec tamen, quotiescumque vadit infra tempus indulgentiæ, toties eam consequitur; quandoque enim ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: "Quicumque vadit ad ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia," intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in ecclesia beati Petri quadraginta dierum, tunc quoties aliquis vadit, toties indulgentiam consequitur².

Ad *quintum* dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam mensurari debeat remissio pœnæ; sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad istum pervenire possit. Bonum autem unius communicatur alteri dupliciter: uno modo per charitatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum participes quæ fiunt, si in charitate sit. Alio modo per intentionem facientis; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiæ operatus est, ad istum continuari.

ART. III. — UTRUM

PRO TEMPORALI SUBSIDIO

FIERI DEBEAT INDULGENTIA.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat fieri indulgentia, quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo fieri hoc non debet.

2. Præterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiæ. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed *contra* est communis Ecclesiæ con-

(1) *Diæta* significat iter quod uno die perficitur; certus numerus hic pro incerto ponitur ad significandam quammaximam distantiam.

(2) Eadem persona potest eodem die plures indulgentias plenarias consequi, quamvis communio ad earum singulas requiratur, juxta decretum congregat. indulgentiarum, 17 maji 1841.

suetudo, quæ pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

CONCLUSIO. — Licet pro temporali subsidio ad spiritualia ordinato indulgentias conferre; non autem pro temporali simpliciter, ad vitandam simoniam.

Respondeo dicendum quod temporalia ad spiritualia ordinantur; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus. Et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum Ecclesiæ, qui pacem Ecclesiæ perturbant; sicut constructio ecclesiarum, et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio ¹. Et per hoc patet quod non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque: sicut quicumque orat pro rege Franciæ, habet decem dies de indulgentia a papa Innocentio IV, et similiter crucem prædicantibus datur quandoque eadem indulgentia quæ crucem accipientibus ².

QUÆSTIO XXVI.

DE HIS QUI POSSUNT INDULGENTIAS FACERE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his qui possunt indulgentias facere. Circa quod quatuor quaeruntur: 1. Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. — 2. Utrum diaconus, vel alius non sacerdos, possit eas facere. — 3. Utrum episcopus possit eas facere. — 4. Utrum existens in peccato mortali possit eas facere.

ART. I. — UTRUM
QUILIBET SACERDOS PAROCHIALIS
POSSIT INDULGENTIAS FACERE ³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 20, quæstiunc. 1, art. 4, quæst. 1 et seq.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere. Indulgentia enim habet efficaciam ex abundantia meritorum Ecclesiæ. Sed non est aliqua congregatio in qua non sit aliqua abun-

(1) Vel subsidium terræ sanctæ ad eam ex Turcarum oppressione liberandam.

(2) Crucem accipere erat signare se cruce ad bellandum pro recuperanda terra sancta, vel pro alia causa.

(3) Innocentius III declaravit non esse abba-

dantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest facere indulgentias, si habeat plebem subjectam: et similiter quilibet prælatus.

2. Præterea, prælatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo particularis gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua, pro altero satisfaciendo. Ergo et prælatus potest communicare bona multitudinis sibi commissæ, et sic videtur quod possit indulgentias facere.

Sed *contra*, minus est excommunicare quam indulgentias facere. Sed hoc non potest sacerdos parochialis ⁴. Ergo nec illud.

CONCLUSIO. — Cum solus episcopus tanquam proprius Ecclesiæ prælatus, plenam habeat in foro Ecclesiæ (in qua sola est meritorum inefficentia) jurisdictionem, non potest sacerdos parochialis indulgentias facere.

Respondeo dicendum quod indulgentiæ effectum habent, secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi charitatis, sed etiam ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alicujus potest ad alterum dirigi tripliciter: aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem sicut cum quis pro alio satisfacit determinate: et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua, et familiaribus, et benefactoribus; et ad hoc etiam ordinat sua opera satisfactoria: et sic ille qui congregationi præest, potest opera illa alii communicare, applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiæ in generali: et sic ille qui præest Ecclesiæ generaliter, potest opera illa communicare, applicando intentionem suam ad hunc, vel illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiæ, ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis, et boni totius Ecclesiæ. Et ideo ille qui præest Ecclesiæ, potest

tibus, et parochis potestatem concedendi indulgentias, severeque prohibet ne attentent. (Cf. cap. *Accidentibus*, tit. *De excessu prælatorum*).

(4) Puta excommunicare, ut ostensum est suo loco, cum paulo ante de excommunicatione ageretur, scilicet quæst. xxii, art. 1.

communicare ea quæ sunt congregationis, et hujus hominis; et ille qui præest congregationi, potest communicare ea quæ sunt hujus hominis; sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo: primo quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu pænæ quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex præcepto Ecclesiæ: sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito solvitur; secundo quia in una persona, vel in una congregatione non est indigentia meritorum, ut sibi, et omnibus aliis valere possint: unde iste non absolvitur a pœna debita pro toto, nisi tantum determinate pro eo fiat, quantum debeat. Sed in Ecclesia tota est indigentia meritorum, præcipue propter meritum Christi. Et ideo solus ille qui præficatur Ecclesiæ, potest indulgentias facere. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium, congregatio autem hominum sit duplex, scilicet æconomica, sicut illi qui de una familia sunt, et politica, sicut illi qui sunt de uno populo: Ecclesia assimilatur congregationi politice, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi, vel parochiæ in una diocesi assimilantur congregationi in diversis familiis, vel in diversis officiis. Et ideo solus episcopus proprie prælatus Ecclesiæ dicitur: et ideo ipse solus quasi sponsus annulum Ecclesiæ recipit: et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum ¹ quasi persona publica; alii autem, secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus præficiuntur, non sunt simpliciter prælati ², sed quasi coadjutores; unde in consecratione sacerdotum episcopus dicit: "Quanto fragiliores sumus, tanto magis auxiliis his indigemus: „ et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochia-

les, vel abbates, aut alii hujusmodi prælati ³ non possunt indulgentias facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. II. — UTRUM DIACONUS, VEL ALIUS NON SACERDOS POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diaconus non possit indulgentias facere, vel alius non sacerdos, quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias facere.

2. Præterea, plenior remissio pænæ est in indulgentiis quam in foro pœnitentiali. Sed hoc non potest nisi solus sacerdos. Ergo nec illud.

Sed *contra*, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiæ cui committitur regimen Ecclesiæ. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias facere: nam ex dispensatione thesauri Ecclesiæ efficaciam habent.

CONCLUSIO. — Cum indulgentiarum potestas jurisdictionem sequatur, possunt diaconi et alii non sacerdotes vel commissam vel ordinariam jurisdictionem habentes, indulgentias facere.

Respondeo dicendum quod potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum est (quæst. præc., artic. 2, in corp. et ad 1). Et quia diaconi, et alii non sacerdotes ⁴ possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi; ideo possunt indulgentias facere etiam non sacerdotes, quamvis non possint absolvere in pœnitentiali foro; quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta; indulgentias enim facere pertinet ad clavem jurisdictionis, et non ad clavem ordinis.

ART. III. — UTRUM EPISCOPUS POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam episcopus non possit indul-

Benedictus XIV (*De synodo diocesana*, lib. II, cap. 9). Ideo abstinere debent.

(4) Modo sint clerici, quia, ut ait Sylvius, licet ex absoluta potestate possit summus pontifex delegare istam jurisdictionem non clerico; præter ipsum tamen, nulli alii hoc possunt; neque foret congruum quod vel ipse hanc jurisdictionem delegaret alteri quam clerico.

(1) Al., *Ecclesiarum*; item, *Ecclesiæ*.

(2) Sunt tantum prælati *secundum quid*, quia in eis non inest plenitudo jurisdictionis.

(3) Controvertitur an vicarii capitulares, sede vacante, potestatem indulgentias concedendi habeant; negant Dominicus (quæst. 1, dist. 21, art. 4), Suarez (tom. IV in part. III, disp. 55, sect. 4), et hanc sententiam probabiliorem putat

gentias facere, quia thesaurus Ecclesiæ est communis toti Ecclesiæ. Sed id quod est commune toti Ecclesiæ, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiæ præest. Ergo solus papa potest indulgentias facere.

2. Præterea, nullus potest remittere pœnas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed pœnæ satisfactoriæ sunt pro peccatis determinatæ a jure. Ergo remittere hujusmodi pœnas potest solus papa, qui conditor est juris.

Sed *contra* est consuetudo Ecclesiæ, secundum quam episcopi dant indulgentias ¹.

CONCLUSIO. — Solus papa ob plenitudinem pontificalis potestatis quam habet, plenarias indulgentias pro libito suæ voluntatis, legitima tamen existente causa, facere potest; cæteri autem episcopi quantum sibi a papa taxatum fuerit.

Respondeo dicendum quod papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi rex in regno. Sed episcopi assumuntur in partem sollicitudinis, quasi iudices singulis civitatibus præpositi: propter quod eos solos in suis litteris papa *fratres* vocat; reliquos autem omnes vocat *filios*. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in papa, quia potest facere, prout vult, causa tamen existente legitima. Sed in episcopis est taxata secundum ordinationem papæ. Et ideo possunt facere secundum quod eis est taxatum; et non amplius ².

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM ILLE QUI EST IN PECCATO MORTALI, POSSIT INDULGENTIAS FACERE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit facere indulgentias, quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed prælato in peccato mortali existenti non influit fons gratiæ, scilicet Spiritus sanctus. Ergo non potest in alios profluere faciundo indulgentias.

2. Præterea, majus est facere indul-

gentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicitur (quæst. seq. art. 1). Ergo nec facere potest.

Sed *contra*, indulgentiæ fiunt per potestatem prælatis Ecclesiæ traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens indulgentias facere.

CONCLUSIO. — Cum per peccatum jurisdictionem homo non amittat, potest prælatus in peccato mortali existens indulgentias facere.

Respondeo dicendum quod facere indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem. Et ideo indulgentiæ æque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali ³, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat pœnam ex vi meritorum suorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod iste prælatus in peccato mortali indulgentias faciens non profuit de suo aliquid: et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte, ad hoc quod ejus indulgentiæ valeant.

Ad *secundum* dicendum, quod majus est facere indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem, sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

QUÆSTIO XXVII.

DE HIS QUIBUS VALENT INDULGENTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quibus valent indulgentiæ. Circa quod quærentur quatuor:

1. Utrum indulgentia valeat existentibus in mortali peccato. — 2. Utrum valeat religiosis. — 3. Utrum valeat non facienti illud pro quo indulgentia datur. — 4. Utrum valeat ei qui indulgentiam facit.

ART. I. — UTRUM INDULGENTIA VALEAT EXISTENTIBUS IN PECCATO MORTALI ⁴.

De his etiam S. Thom. ubi supra, art. 5, quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

(3) Hic non agitur de excommunicatis, hæreticis, schismaticis aut degradatis, siquidem in eis nulla sit jurisdictio, ut patet ex eo quod dictum est (quæst. xix, art. 6).

(4) Inter dispositiones ad consequendam indulgentiam necessarias requiritur status gratiæ; hinc est quod in bullis indulgentiarum dicuntur concedi contritis et confessis.

(1) Ex concilii Lateranensis concessionem sub Innocentio III, ut videre est *extra De penitentis et remissionibus*, et cap. *Cum ex eo. Ad hæc*.

(2) Archiepiscopi et episcopi in sua diocesi possunt concedere indulgentias unius anni cum dedicatur ecclesia, aliis vero temporibus quadraginta solum dierum.

quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali, quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam et multa alia bona. Sed indulgentiæ habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Præterea, ubi est major indulgentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxime debet fieri misericordia per indulgentiam.

Sed *contra*, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

CONCLUSIO. — Cum nulli dimittatur pœna, nisi dimissa prius culpa, mortaliū criminum reis nullatenus indulgentiæ prosunt, sed contritis et confessis.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem pœnæ, quia nulli potest dimitti pœna, nisi cui jam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpæ, non potest consequi remissionem pœnæ a ministro Ecclesiæ neque in indulgentiis, neque in foro pœnitentiali), valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa quæ per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendum gratiam (de congruo et per modum impetrationis), non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem pœnæ. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: "Facio te participem meritorum totius Ecclesiæ, vel unius congregationis, vel unius specialis personæ; sic possent valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut prædicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

(1) Quod construi debet: *Non competit ut eis nullum exhibeatur supplementum.*

ART. II. — UTRUM INDULGENTIÆ VALEANT RELIGIOSIS.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiæ non valcant religiosis. Non enim competit eis suppleri¹, ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis, quæ sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Præterea, in Ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosi indulgentiæ prodescent, esset occasio dissolutionis disciplinæ regularis; quia religiosi nimis vagarentur per huiusmodi indulgentias, et pœnas impositas in capitulo sibi negligerent. Ergo religiosi non prosunt.

Sed *contra*, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum quoddam est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum ut eis indulgentiæ non valeant.

CONCLUSIO. — Cum religiosi non minus quam cæteri, aliorum meritis juvari possint, consequens est, non tantum laicis, sed etiam religiosis indulgentias prodesse.

Respondeo dicendum quod tam sæcularibus quam religiosis valent indulgentiæ: dummodo sint in charitate, et servant ea quæ pro indulgentiis inducuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam sæculares.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis religiosi sint in statu perfectionis, tamen ipsi sine peccato vivere non possunt; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sint rei alicujus pœnæ, possunt per indulgentias ab hac expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid: et sic indigent supplemento, quo sublevantur. Unde dicitur Gal. vi, 2: *Alter alterius onera portate.*

Ad *secundum* dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad præmium vitæ æternæ, quam indulgentias acquirendo²; quam-

(2) Non est necesse religiosos exire claustris pro consequendis indulgentiis, quia tale opus

vis minus quantum ad dimissionem pœnæ, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur pœnæ in-junctæ in capitulo; quia in capitulo agitur quasi forum judiciale magis quam pœnitentiale; unde etiam non sacerdotēs capitulum tenent; sed absolvitur a pœna injuncta, vel debita pro peccato in foro pœnitentiali.

ART. III. — UTRUM EI QUI NON FACIT ILLUD PRO QUO INDULGENTIA DATUR, POSSIT QUANDOQUE INDULGENTIA DARI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari, quia ei qui non potest operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam aliquis pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Præterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem pœnæ ordinatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere: et sic ille consequetur indulgentiam qui non fecit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed *contra*, remota causa, removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiæ causa, indulgentiam non consequitur.

CONCLUSIO. — Cum indulgentia sub certa conditione detur, indulgentiam minime consequitur qui id non efficit, pro quo indulgentia datur.

Respondeo dicendum quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia detur sub hac conditione, quod aliquis aliquid faciat vel det, si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad præmium essentiale, sed non quantum ad accidentalalia aliqua præmia, sicut est dimissio pœnæ, vel aliquid hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod opus

eis præscribitur quod præstare possunt intra claustrum, saltem quando habent indulgentias eis peculiariter concessas.

(1) • Si deve eseguire esattamente, ait DD. • Gousset, tutto ciò che è prescritto dalla bolla • o dal breve di concessione, ed eseguirlo nel • modo in cui è prescritto: per esempio in gi-

proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit: et ideo potest pro quocumque vult, satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem, vel dantem hoc, aut illud, ille non potest qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia: *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam*, valeret ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

ART. IV. — UTRUM INDULGENTIA VALEAT EI QUI FACIT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit, quia facere indulgentiam est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quæ sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiæ a se factæ particeps esse.

2. Præterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi pœnam remittere omnium peccatorum; et ita impune peccaret: quod videtur absonum.

3. Præterea, ejusdem potestatis est facere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiæ quam fecit, particeps esse potest.

Sed *contra* est quod tunc esset ipse pejoris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiæ, quem aliis dispensat.

CONCLUSIO. — Tametsi non possit prælatus pro se solo indulgentiam instituere, interim cum non sit pejoris conditionis cæteris hominibus, indulgentia aliis concessa pro se etiam uti potest.

Respondeo dicendum quod indulgentia debet ex aliqua causa dari, ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad actum aliquem provocetur, qui in utilitatem Ecclesiæ, et honorem Dei vergat. Præ-

• nocchio, in piedi, al suono della campana; alla
• tal ora, nel tal giorno; contrito, confessato,
• comunicato; pregando per la pace tra' principi
• cristiani, per l'estirpazione de' scismi e delle
• eresie, per l'esaltazione della santa madre
• Chiesa, secondo l'intenzione del sommo pontefice, ecc. (Teol. mor., t. II, pag. 110). •

latus autem, cui cura Ecclesiæ utilitatis, et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet. Et ideo non potest facere indulgentiam sibi tantum; sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia pro illis subest causa faciendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actum jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere ¹; sed eis quæ auctoritate jurisdictionis dantur aliis, potest etiam prælatus uti tam in temporalibus, quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi Eucharistiam accipit, quam aliis dat. Et ita etiam episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiæ quæ aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio pænæ per indulgentias, et non jurisdictionis ².

Ad *secundum* patet solutio ex dictis (in corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiæ, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in iudicio non potest idem esse iudex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiæ datur, sed per modum dispensationis cujusdam ³, quam homo potest facere ad seipsum.

QUÆSTIO XXVIII.

DE SOLEMNI RITU PŒNITENTIÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de solempni ritu pœnitentiæ. Circa quod tria quærentur: 1. Utrum aliqua pœnitentia possit publicari, vel solempnizari. — 2. Utrum solempnis pœnitentia possit iterari. — 3. Utrum publica pœnitentia imponenda sit mulieribus.

ART. I. — UTRUM ALIQUA PŒNITENTIA DEBEAT PUBLICARI, VEL SOLEMNIZARI.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 14, quæstiunc. 1, art. 5, quæst. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat aliqua pœnitentia publicari, vel solempnizari ⁴, quia non li-

(1) Quia sic esset sui iudex, sicut etiam sibi subditus, quod aperte repugnat.

(2) Ita passim optime. AL., perperam, et non jurisdictionis actus.

(3) Id est, datur indulgentia per modum distributionis bonorum communium, ex quibus fit solutio pro illis qui indulgentiam accipiunt.

(4) Non quod sit plane idem publica et solempnis pœnitentia; cum solempnis ultra publicam plus aliquid importat, ut expresse patebit (art. 3). Sed quod propter causas dicendas respective necessaria sit utraque.

cet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum. Sed per pœnitentiam solempnem publicatur peccatum. Ergo non debet solempnizari.

2. Præterea, iudicium debet esse secundum conditionem fori. Sed pœnitentia est quoddam iudicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari vel solempnizari.

3. Præterea, "omnes defectus pœnitentia revocat ad perfectum," ut Ambrosius dicit ⁵. Sed solempnizatio facit contrarium, quia pœnitentem multis defectibus innectit: non enim laicus potest post solempnem pœnitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiores ordines. Ergo pœnitentia non est solempnizanda.

Sed *contra*, pœnitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento solempnitas quædam adhibetur. Ergo et in pœnitentia adhiberi debet.

Præterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et pœnitentia, quæ est medicina ejus, debet esse publica, et solempnis, quia multi ædificentur.

CONCLUSIO. — Injungenda nonnunquam est iis qui enormibus ac publicis criminibus contaminati et obstricti sunt, publica et solempnis pœnitentia, ad ipsorum salutem, et aliorum exemplum.

Respondeo dicendum quod aliqua pœnitentia debet esse publica et solempnis, propter quatuor: primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam; secundo, quia maxima confusione ⁶ in hoc mundo etiam est dignus qui gravissimum scelus commisit: tertio, ut aliis sit ad terrorem; quarto, ut sit ad exemplum pœnitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacerdotes non revelat confessionem, talem pœnitentiam injungendo ⁷; quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme pec-

(5) Habetur Hypognost. lib. iii, cap. 9, ad fin., inter op. Aug.

(6) Sive ignominia et dedecore, vel erubescencia et pudore. Sic Baruch i, 15, et ii, 5 et 6: *Nobis confessio faciei quia peccavimus.*

(7) Nunquam data est pœnitentia publica, nisi ob peccatum publicum; si nonnulli fideles sponte sua pœnitentiæ solempni aut publicæ sese subjecerint, ita ex zeli fervore aut pietate sese habuerunt.

catum commisisse. Non enim culpa pro certo scitur ex pœna: quia quandoque aliquis pœnitentiam pro alio facit, sicut legitur in Vitis Patrum ¹ de quodam, qui ut socium suum ad pœnitentiam provocaret, ipse cum eo pœnitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse pœnitens exequendo pœnitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia solemnns, quantum ad injunctionem, non exit forum occultum; quia sicut occulte quis confitetur, ita occulte ei pœnitentia injungitur: sed executio exit forum occultum; et hoc non est inconveniens.

Ad *tertium* dicendum, quod pœnitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen semper restituit in pristinam dignitatem. Et ideo etiam mulieres post peractam pœnitentiam de fornicatione non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant. Et similiter post publicam pœnitentiam peccator non reddit ad hanc dignitatem, ut possit ad clericatum assumi: et episcopus talem ordinans potestate ordinandi privari debet, nisi forte necessitas Ecclesiæ id exposcat, aut consuetudo. Tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines: primo propter dignitatem ordinum istorum; secundo, propter timorem recidivi; tertio, propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria præcedentium peccatorum; quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum ².

ART. II. — UTRUM SOLEMNIS PœNITENTIA ITERARI POSSIT.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod solemnns pœnitentia iterari possit. Sacramenta enim quæ characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterari possunt, sicut Eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed pœnitentia non imprimit characterem. Ergo eum solemnitate iterari potest.

2. Præterea, pœnitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem

peccati. Sed post peractam pœnitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnns pœnitentia iterum debet adhiberi.

Sed *contra*, solemnns pœnitentia significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed hæc tantum semel est facta. Ergo et pœnitentia solemnns tantum semel debet fieri.

CONCLUSIO. — Solemnns pœnitentia, cum propter significationem, tum etiam ne in contemptum abeat, iterari minime debet.

Respondeo dicendum quod solemnns pœnitentia iterari non debet, propter tria: primo, ne ex iteratione vilescat; secundo, propter significationem, quia significat expulsionem primi hominis de paradiso, quæ semel tantum est facta; tertio, quia solemnizatio est quasi quædam professio perpetuo pœnitentiam conservandi. Et ideo iteratio solemnitati repugnat. Si tamen postmodum peccavit ³, non clauditur ei locus pœnitentiæ, sed pœnitentia solemnns iterum ei injungenda non est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito. Et ideo non est simile

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur ei eadem pœnitentia; tamen solemnitatis iteratio non competit, propter causas prædictas (in corp.).

ART. III. — UTRUM SOLEMNIS PœNITENTIA SIT IMPONENDA MULIERIBUS, ATQUE CLERICIS, ET UTRUM A QUOLIBET SACERDOTE POSSIT IMONI.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod solemnns pœnitentia non sit imponenda mulieribus, quia vir cui imponitur solemnns pœnitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet I. Corinth. xi. Ergo non debet agere solemnem pœnitentiam.

2. Item, videtur quod clericis sit imponenda, quia imponitur propter gravitatem delicti; sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

ad pœnitentiam privatam poterant et debebant recurrere. Nec inde sequitur relapsos esse melioris conditionis quam primi peccantes, quia tenebantur per totam vitam pœnitentiam agere, et eis, nisi in exitu, Eucharistia non concedebatur.

(1) Lib. II, cap. 32, et lib. V, libello 5, num. 27.

(2) Conf. dissertationem *De pœnitentia publica* quam addidit Billuart suo tractatui *De pœnitentia*.

(3) Qui in eadem aut in graviora peccata erant relapsi, omni remedio non destituebantur, sed

8. Item, videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi, quia absolvere in foro pœnitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujusmodi pœnitentiæ.

CONCLUSIO. — Publica ac sollemnis pœnitentia, licet ad vitandum scandalum clericis non sit imponenda, aliis tamen viris ac mulieribus imponi potest: idque ab episcopo, et semel tantum: publica autem et non sollemnis etiam clericis imponi potest pluries, sicut et aliis.

Respondeo dicendum quod omnis sollemnis pœnitentia est publica; sed non convertitur. Pœnitentia enim sollemnis hoc modo fit: "In capite Quadragesimæ tales pœnitentes præsentant se cum presbyteris suis episcopo civitatis ante fores ecclesiæ, sacco induti, nudis pedibus, vultibus in terram demissis, coma deposita: et cis in ecclesiam introductis, episcopus cum omni clero septem psalmos pœnitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam super eos spargit, et cinerem capitibus superponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est de paradiso, ita ipsi de ecclesia ejiciuntur. Postea jubet ministris ut eos ab ecclesia pellant, clero eos prosequente cum hoc responsorio: *In sudore vultus tui*, etc. In cœna autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in ecclesiam reducantur; et erunt ibi usque ad octavas Paschæ, ita tamen quod non communicabunt, nec pacem accipient. Et sic fiet quolibet anno, quousque aditus ecclesiæ est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio reservatur episcopo ¹, ad quem solum spectat sollemnis pœnitentiæ impositio ². „ Potest autem imponi viris, et mulieribus, sed non clericis, propter scandalum ³. Non autem talis pœnitentia debet imponi nisi pro peccato, quod totam commoverit urbem ⁴. Publica autem et non sollemnis pœnitentia est quæ

in facie Ecclesiæ fit, sed non cum sollemnitate prædicta; sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali. Et hæc potest iterari, et a simplici sacerdote injungi: et potest etiam clerico imponi. Tamen quandoque sollemnis pœnitentia accipitur pro publica. Et secundum hoc auctoritates quædam varie loquuntur de solenni.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectiōnis, non autem vir. Et ideo non competit ut in pœnitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei pœnitentia sollemnis, ne ordo veniat in contemptum: unde non deferitur personæ, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent magna cautela ad suam curationem. Et ideo injunctio pœnitentiæ sollemnis, quæ non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli episcopo reservatur.

QUÆSTIO XXIX.

DE SACRAMENTO EXTREMÆ UNCTIONIS QUANTUM AD IPSIUS ESSENTIAM ET INSTITUTIONEM, IN NOVE ARTI- CULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de sacramento extremæ unctionis: de quo quinque videnda sunt: primo, de essentialibus ipsius, et de ejus institutione; secundo, de effectu ipsius; tertio, de ministro ipsius; quarto, de eo cui conferri debet, et in qua parte; quinto, de ejus institutione. Circa primum queruntur novem: 1. Utrum extrema unctio sit sacramentum. — 2. Utrum sit unum sacramentum. — 3. Utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum. — 4. Utrum oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti. — 5. Utrum oporteat oleum esse consecratum. — 6. Utrum oporteat materiam hujus sacramenti per episcopum consecrari. — 7. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam. — 8. Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem deprecativam. — 9. Utrum prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti.

ART. I. — UTRUM EXTREMA UNCTIO SIT SACRAMENTUM ⁵.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

tribus primis sæculis, quarto autem sæculo ab ea fuisse liberos; negant alii pro quovis sæculo cum S. Thoma, et hæc sententia est communior.

(4) Pœnitentiæ sollemni subiciebantur tantum peccata atrociora, præsertim idololatria, mœchia et homicidium, et quæ ad ea manifeste reducuntur.

(5) Responsio affirmativa de fide est contra

(1) Probabilius est, ait Billuart, hanc ultimam reconciliationem non fuisse reconciliationem cum Deo per absolutionem sacramentalem quam supponebat, sed tantum reconciliationem cum Ecclesia quoad oblationes et participationem Eucharistiæ.

(2) Hæc habentur cap. 64, dist. 50.

(3) Morinus, Natalis Alexander, Juevin et alii censent clericos huic pœnitentiæ subjectos fuisse

quod extrema unctio non sit sacramentum, quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita etiam ad catechumenos. Sed unctio quæ fit oleo ad catechumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quæ fit oleo ad infirmos.

2. Præterea, sacramenta veteris legis fuerunt signa sacramentorum novæ legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novæ legis.

3. Præterea, secundum Dionysium ¹, omne sacramentum est vel ad purgandum, vel ad illuminandum, vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur nec ad purgandum, nec ad illuminandum, quia hoc soli baptismi attribuitur; neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum Dionysium ², pertinet ad chrisma et ad Eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed *contra*, sacramenta Ecclesiæ sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Præterea, sacramenta nihil aliud sunt quam quædam spirituales medicinæ. Sed extrema unctio est quædam spiritualis medicina, quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jacobi v. Ergo est sacramentum.

CONCLUSIO. — Cum extrema unctio ad peccatorum remissionem valeat, nec ad aliud sacramentum ordinetur, est sacramentum, non autem quippiam sacramentale.

Respondeo dicendum quod in his quæ Ecclesia visibiliter operatur, quædam sunt sacramenta, ut baptismus; quædam sacramentalia, ut exorcismus; quorum est hæc differentia, quod sacramentum dicitur illa actio Ecclesiæ quæ attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale dicitur illa actio quæ quamvis non pertingat ad illum

effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Unde Isa. xxvii, 9: *Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum*. Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum, quasi ei annexum, constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni inunguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet; sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra dictum est (Sent. iv, dist. 6, quæst. ii, art. 1, quæst. iii ad 4, et part. iii, qu. lxxi, art. 3). Et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur. Et quia in veteri lege non erat tempus adhuc perveniendi ad gloriam, quia *neminem* ⁴ *ad perfectum adduxit lex* ⁵, ideo istud sacramentum ibi præfigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quæ leguntur in veteri Testamento.

Ad *tertium* dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de pœnitentiâ, nec de matrimonio, quia ipse non intendit determinare de sacramentis, nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticæ hierarchiæ ordinata dispositio quantum ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum, non est dubium quod extrema unctio habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

lutheranos, calvinistas et alios novatores; quod ita definivit concilium Tridentinum (sess. xiii): « Si quis dixerit extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo apostolo promulgatum, sed etiam tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum; anathema sit (can. 1). »

(1) Eccl. hierarch., cap. 3 et 5.

(2) Eccl. hierarch. cap. 2, 3 et 5.

(3) Sacramentum hoc, ait Catechismus romanus, idcirco extrema unctio appellatur, quod hæc omnium sacrarum unctionum quas Dominus salvator noster Ecclesiæ suæ commendavit, ultima administranda sit (De extrema unct., num. 3).

(4) Vulgata, *nihil*.

(5) Hebr. vii, 19.

**ART. II. — UTRUM EXTREMA UNCTIO
SIT UNUM SACRAMENTUM.**

Ad secundum sic præceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum, quia unitas rei est ex sua materia, et ex sua forma; cum ex eodem res habeat *esse*, et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice; et materia pluries inuncto adhibetur ¹ secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Præterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Præterea, unum sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici ab uno ministro; sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur; tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est unum sacramentum.

Sed *contra*, sicut se habet immersio ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sacramentum baptismi. Ergo et plures unctiones extremæ unctionis sunt unum sacramentum.

Præterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione, non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda, quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

CONCLUSIO. — Extrema unctio quamvis per multas perficiatur actiones, unum nihilominus sacramentum est: cum hæ actiones ad rem unam significandam atque efficiendam ordinentur.

Respondeo dicendum quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter: uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura; ut punctus, et unitas: alio modo sicut continuum, quod quidem actu est unum, sed plura potentia, ut linea; tertio modo sicut perfectum aliquod, quod ex partibus pluribus constituitur, ut domus,

(1) Ita passim. Al.: *Etiam in eadem vice et materia pluries. Sed inunctio adhibetur*, etc.

(2) Hinc singulæ unctiones sunt tanquam materiæ partiales, unam integram constituentes; et similiter singulæ formæ istis unctoribus

quæ est multa quodammodo etiam in actu; sed illa multa conveniunt in aliquo uno. Et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quæ sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum, vel causandum, quia sacramentum significando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum; sicut patet in confirmatione. Quando autem significatio sacramenti potest esse et in una, et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione, et pluribus, sicut baptismus una immersione, et tribus: quia ablutio, quæ significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem, et per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti; sicut patet in Eucharistia: quia refectio corporalis, quæ significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum. Et simile est in hoc sacramento; quia curatio interiorum vulnere non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinæ ad diversas vulnere radices ². Et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unitas totius perfecti non tollitur propter diversitatem materiæ, aut formæ, quæ est in partibus totius; sicut constat quod non est eadem materia carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma. Et similiter etiam in sacramento Eucharistiæ, et in hoc sacramento pluralitas materiæ et formæ, unitatem sacramenti non tollit.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis illæ actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quæ est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in Eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit procedere ad consecrationem vini, incipiens ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest

respondentes partiales sunt, ac unam integram formam constituunt. An autem singulæ ipsarum sint de essentia determinabitur (quæst. xxxii, art. 6).

a capite incipere, sed debet semper procedere, quia unctio in eadem parte facta tantum valet, ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem hujus sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur: mutatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

ART. III. — UTRUM HOC SACRAMENTUM FUERIT A CHRISTO INSTITUTUM¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuerit institutum a Christo, quia de institutione sacramentorum, quæ Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de Eucharistia et baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

2. Præterea, Magister expresse dicit², quod est institutum ab apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Præterea, sacramentum quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit, ut patet de Eucharistia et baptismo. Sed hoc sacramentum nulli ipse exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed *contra*, sacramenta novæ legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia sacramenta veteris legis sunt a Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novæ legis habent institutionem ab ipso Christo.

Præterea, ejusdem est instituere, et statutum remove. Sed Ecclesia, quæ in successoribus apostolorum habet eandem auctoritatem quam apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremæ unctionis. Ergo apostoli non instituerunt, sed ipse Christus³.

CONCLUSIO. — Extremæ unctionis sacramentum, cum ex institutione efficaciam habeat, quæ ei non nisi divinitus inest, a Christo fuisse institutum, sicut et cætera sacramenta, dici debet: quamvis ab apostolis promulgatum sit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt

(1) Responsio affirmativa de fide est juxta illud concilii Tridentini: « Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta.....; anathema sit (sess. vii, can. 1). »

(2) Sent. iv, dist. 23.

(3) Quod et in concilio Tridentino ut supra sub eodem anathemate desinitur, hoc nempe sacramentum non a Potribus acceptum esse aut fi-

quod sacramentum istud, et confirmationis. Christus non instituit per se, sed apostolis instituendum dimisit: quia hæc duo propter plenitudinem gratiæ, quæ in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus sancti missionem plenissimam institui. Unde sunt ita sacramenta novæ legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed hæc ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem suam promisit plenam Spiritus sancti missionem, ita potuit instituere hæc sacramenta. — Et ideo alii dicunt quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quædam per seipsum promulgavit, quæ sunt majoris difficultatis ad credendum; quædam autem apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem, et confirmationem. Et hæc opinio pro tanto videtur probabilior⁴, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent; et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio: et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quæ in eis non nisi divinitus inest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit, quæ in Evangelio non continentur. Illa enim præcipue curaverunt evangelistæ tradere quæ ad necessitatem salutis, et ecclesiasticæ dispositionis pertinent. Et ideo potius institutionem Baptismi, et Pœnitentiæ, et Eucharistiæ, et Ordinis factam a Christo narraverunt, quam Extremæ unctionis, vel Confirmationis, quæ neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem, sive distinctionem Ecclesiæ pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio Marc. cap. vi, ubi dicitur quod apostoli *oleo ungebant infirmos*.

Ad *secundum* dicendum, quod Magister dicit ab apostolis institutum⁵, quia per doctrinam apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad *tertium* dicendum quod Christus non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Acci-

gumentum humanum, sed a Christo Domino institutum.

(4) Atqui non tantum probabilior modo, sed certa et omnino tenenda propter decretum supradictum concilii Tridentini.

(5) Benignius et faventius explicari non potest, ait Nicolai, nec videri utique debet improbabilis explicatio, cum et aliqua institui dicantur, nec absurde, quando tunc primum promulgantur.

pere autem pœnitentiam et extremam unctionem ei non competeat, quia sine peccato erat: et ideo ipse non exhibuit.

ART. IV. — UTRUM OLEUM OLIVÆ SIT CONVENIENS MATERIA HUIUS SACRAMENTI¹.

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 3, quæstiunc. I et seq.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod oleum olivæ non sit conveniens materia huius sacramenti, quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinatur. Sed incorruptio significatur per balsamum, quod in chrismate ponitur. Ergo chrisma esset convenientior materia huius sacramenti.

2. Præterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. x in parabola de sauciato. Ergo vinum etiam esset convenientior materia huius sacramenti.

3. Præterea, ubi est majus periculum, ibi debet esse commune remedium. Sed oleum olivæ non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivæ non sit materia conveniens.

Sed *contra* est quod Jacobi v oleum materia huius sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivæ. Ergo hoc est materia huius sacramenti.

Præterea, spiritualis sanatio per olei unctionem significatur, ut patet Isaia 1, 6, ubi dicitur: *Plaga tumens non est curata medicamine, neque fota oleo*. Ergo conveniens materia huius sacramenti est oleum.

CONCLUSIO. — Oleum olivæ, cum sit lenitivum ac penetrativum usque ad intima ac diffusivum, conveniens materia est sacramenti extremæ unctionis, quod spirituales sanationem perfectam ac lenem facere debet.

Respondeo dicendum quod spiritualis sanatio quæ in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relin-

(1) Oleum est materia remota huius sacramenti; proxima vero est unctio quæ fit tali oleo: ut aqua est materia remota baptismi, proxima vero ablutio per aquam facta.

(2) In Nicolajo additur hic: « Unde oleum ab *oliva*, vel ab *olea*, sicut *ἐλαίου*, græce, ab *ἐλαία* denominatur. »

(3) Propterea, ait Sylvius, si misceatur bal-

quitur; et lenis, ut spes, quæ exeuntibus est maxime necessaria, non fraudatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque prædictorum est conveniens materia huius sacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivæ liquor, cum alii liquores solum ex similitudine ad ipsum, olei nomen accipiant, ideo oleum olivæ etiam debet esse quod assumitur in materiam huius sacramenti².

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriæ est res non contenta in hoc sacramento: nec oportet quod tali rei significatio materiæ respondeat. Unde non oportet quod balsamum ponatur in materia huius sacramenti³, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famæ, qua de cætero non indigent propter se exeuntes; sed indigent tantum uitore conscientiæ, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordendo, sed oleum leniendo: et ideo curatio per vinum magis pertinet ad pœnitentiam quam ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivæ quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri. — Et præterea hoc sacramentum non est tantæ necessitatis quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

ART. V. — UTRUM OPORTEAT OLEUM ESSE CONSECRATUM⁴.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat oleum esse consecratum, quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Præterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus huius sacramenti competit oleo ex naturali proprietate ipsius, efficacia autem ex in-

samum, aut alius liquor, est transgressio præcepti; et si tanta fieret mixtio, ut vel oleum esse desinat, vel non sit unctio olei, non erit sufficiens materia.

(4) *Interfuit* Ecclesia, ait concilium Tridentinum, *materiam esse oleum ab episcopo benedictum* (sess. xiv), conformiter Florent. synodo in compendio fidei.

stitutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiæ.

3. Præterea, baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non præexigitur materiæ sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed *contra* est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo cum hoc sacramentum sit quædam unctio, requirit materiam consecratam.

CONCLUSIO. — Oleum quod in extrema unctione assumitur pro materia, consecratum esse debet.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quæ fit per episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quæ de Eucharistia dicta sunt (Sent. iv, dist. 8, quæst. ii, art. 1, quæst. i ad 2), ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiæ. Et ideo dicendum est quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ipsa ablutione: et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiæ sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit. Et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo: sicut tactu suæ carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione: et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiæ. Secunda causa est propter plenitudinem gratiæ, quæ confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpæ et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiæ naturali proprietate: et ideo oportet quod hæc efficacia ei per sanctificationem detur¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiæ secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu confe-

rens effectum suum. Et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

Ad *secundum* dicendum, quod illa efficacia quæ est ex ipsa institutione sacramenti, applicatur huic materiæ per sanctificationem.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp.).

ART. VI. — UTRUM OPORTEAT MATERIAM HUIUS SACRAMENTI ESSE CONSECRATAM PER EPISCOPUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum, quia dignior est consecratio materiæ in sacramento Eucharistiæ quam in hoc sacramento. Sed in Eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo etiam in hoc sacramento.

2. Præterea, in operibus corporalibus ars dignior nunquam præparat materiam inferiori: quia dignior est ars quæ utitur, ea quæ præparat, ut dicitur². Sed episcopus est supra sacerdotem. Ergo non præparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicitur (quæst. xxxi). Ergo consecratio materiæ ad episcopum non pertinet.

Sed *contra* est quod etiam in aliis unctionibus materia per episcopum consecratur. Ergo ita debet esse in ista.

CONCLUSIO. — Materia hujus sacramenti per episcopum consecrata esse debet, ut sacerdotalis potestas ab episcopali derivata esse ostendatur.

Respondeo dicendum quod minister sacramenti non inducit effectum sacramenti propria virtute, ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quæ quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate, scilicet in populum, mediantibus ministris, qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores, mediantibus superioribus, qui materiam sanctificant. Et ideo in omnibus sacramentis quæ indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiæ fit per episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis

tentia quæ posteriorem partem affirmat probabilior est, et in praxi eam sequi necessarium est.

(2) Physic. lib. ii, text. 25.

(1) Theologi quærent an illa sanctificatio sit de necessitate præcepti aut sacramenti: sen-

potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psal. cxxxii, 2: *Sicut unguentum in capite*, scilicet in Christo, *quod prius descendit in barbam Aaron*, deinde *usque ad oram vestimenti* ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum Eucharistiæ consistit in ipsa materiæ sanctificatione, non autem in usu. Et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti, non est quid consecratum. Unde non præexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quæ non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab episcopo derivata, ut Dionysius dicit ². Ideo autem illam consecrationem materiæ potest facere sacerdos quæ est in se sacramentum, et non illam quæ ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum, quod consistit in usu fidelium; quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut infra dicetur (qu. xl, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia, ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut ejus virtute aliquid fiat: et sic participat aliquid de ratione causæ agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinæ operationis. Et ideo oportet quod a superiori arte, vel potestate, talis virtus ³ materiæ acquiratur, quia in causis agentibus quanto aliquid agens est prius, tanto est perfectius; in causis autem pure materialibus quanto materia est prior, tanto est imperfectior.

ART. VII. — UTRUM HOC SACRAMENTUM HABEAT ALIQUAM FORMAM ⁴.

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 4, qu. 1 et seq.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione et item

a forma, oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Christo, neque ab apostolis. Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

2. Præterea, ea quæ sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil magis est de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma commuiter observata ab omnibus in hoc sacramento, quia diversi diversis verbis utuntur, videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Præterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiæ, quia est aqua " verbo vitæ diluendis criminibus sanctificata, " ut ait Hugo ⁵. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra est quod Magister dicit ⁶ quod omne sacramentum novæ legis consistit in rebus et verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novæ legis, videtur quod habeat formam.

Præterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiæ, quæ quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

CONCLUSIO. — Cum materiæ significatio ad multa communis, non nisi per verbum formam ad certum quemdam effectum determinetur, perspicuum est formam verborum hujus sacramenti, sicut et aliorum sacramentorum, debere esse determinatam.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod nulla est forma de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti, quia omne sacramentum efficit significando. Significatio autem materiæ non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum. Et ideo in omnibus sacramentis novæ legis, quæ efficiunt quod figurant, oportet

(1) Ex his sequitur, ait Sylvius, pontificem non posse dispensare ut hujus olei benedictio fiat per alium quam per episcopum. In essentialibus enim sacramentorum non cadit dispensatio.

(2) Eccl. hierarch. cap. 3.

(3) Ita cum theologis editi passim. Al., *agens virtus*; item infra, *requiratur*.

(4) Juxta cencil. Florentinum (In decret. cont. Armen.) et concil. Tridentinum (sess. xiv De extrem. unct., cap. 1) hujus sacramenti forma est: *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus quicquid per visum, sive per odoratum, sive per tactum, etc., deliquisti.*

(5) De sacram. lib. ii, part. 6, cap. 2.

(6) Sent. iv, dist. 1.

esse et res, et verba ¹. Et præterea Jacobus : totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quæ est forma hujus sacramenti, ut dicitur (in resp. ad 2, et art. 8 et 9, seq.). Et ideo prædicta opinio præsumptuosa videtur et erronea. — Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur. Et ideo forma baptismi, qui ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi: et similiter forma Eucharistiæ, quæ exprimit sacramenti illius fidem, quæ est de necessitate salutis. Sed formæ aliorum sacramentorum non inveniuntur in sacra Scriptura traditæ; sed has Ecclesia ex traditione apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apostolus ³: *Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod illa verba quæ sunt de essentia formæ, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quæ sunt de bene *esse*, non observantur ab omnibus.

Ad *tertium* dicendum, quod materia baptismi habet quandam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem. Et similiter post sanctificationem materiæ hujus sacramenti secundum se requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

ART. VIII. — UTRUM FORMA HUIUS SACRAMENTI DEBEAT PROFERRI PER ORATIONEM INDICATIVAM, ET NON PER DEPRECATIVAM.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam, quia omnia sacramenta novæ legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam; ut cum dicitur: *Hoc est corpus meum*, vel: *Ego te baptizo*, etc. Ergo forma hujus sacramenti debet esse oratio indicativa.

2. Præterea, in formis sacramentorum debet exprimi intentio ministri, quæ requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo, etc.

3. Præterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hæc verba in collatione hujus sacramenti: *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc.; et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed *contra*, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba prædicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: *Per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Præterea, hoc videtur ex verbis Jacobi, qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi: *Oratio fidei*, inquit ⁴, *salvabit infirmum*. Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit oratio deprecativa.

CONCLUSIO. — Cum nullus sit hujus sacramenti effectus, qui semper ex ministri operatione (etiam omnibus quæ ad sacramentum pertinent, rite peractis) consequatur, non potest in eo forma esse indicativi modi, sed per deprecativam orationem dari debet.

Respondeo dicendum quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi ⁵, et ex usu Romanæ Ecclesiæ, quæ solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti. Cujus ratio multiplex assignatur: primo, quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari; secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiæ, et in solius Dei manu requiescunt: unde et ei per orationem committuntur; tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex oratione ministri ⁶ consequatur, omnibus

(1) Omnia sacramenta, ait concilium Florentinum, tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri.

(2) Cap. v

(3) I. Cor. xi, 23.

(4) Cap. v, 15.

(5) Istis enim verbis significatam esse formam sacramenti testatur concil. Trident. (sess. xiv, cap. 1 De extrema unctione).

(6) Al., ex operatione ministri; Item, ex oratione mysteriorum.

quæ sunt de essentia sacramenti etiam rite peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in pœnitentia, existente contritione, quæ (remissio) est de essentia sacramenti pœnitentiæ, non autem de essentia hujus sacramenti⁴. Et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in prædictis sacramentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et prædicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest ex fictione recipientis impediri, etiamsi sacramento se subjiciat per intentionem, sic quod nullum effectum consequatur. Et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod per ipsum actum, qui ponitur in forma, scilicet: *Per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

Ad *tertium* dicendum, quod verba illa indicativi modi, quæ secundum morem quorundam præmittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti, sed sunt dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illam per illa verba.

ART. IX. — UTRUM PRÆDICTA ORATIO SIT COMPETENS FORMA HUIUS SACRAMENTI².

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod prædicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti, quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia, sicut patet in confirmatione, quæ non fit in prædictis verbis. Ergo non est conveniens forma.

2. Præterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et passionem. Ergo similiter debet hic esse.

3. Præterea, duplex effectus hujus

sacramenti in littera ponitur³. Sed in verbis prædictis non fit mentio nisi de uno, scilicet de remissione peccatorum, non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens⁴: *Oratio fidei salvabit infirmum*. Ergo forma prædicta est incompetens.

CONCLUSIO. — Conveniens verborum forma hujus sacramenti est ea, qua Ecclesia utitur, scilicet: *Per istam sanctam, etc.*

Respondeo dicendum quod prædicta oratio est competens forma hujus sacramenti, quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: *Per istam sanctam unctionem*; et illud quod operatur in sacramento, scilicet *divinam misericordiam*; et effectum, scilicet *remissionem peccatorum*⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis, non autem materia confirmationis per actum in forma expressum. Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod misericordia respicit miseriam: et quia hoc sacramentum datur in statu miseriarum, scilicet infirmitatis, ideo potius hic quam in aliis fit mentio de misericordia.

Ad *tertium* dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis: non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut dicetur (quæst. seq., art. 1 et 2), quamvis quandoque sequatur, ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quæ est forma hujus sacramenti.

QUÆSTIO XXX.

DE EFFECTU HUIUS SACRAMENTI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti. Circa quod queruntur tria: 1. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum — 2. Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti. — 3. Utrum hoc sacramentum characterem imprimat.

sulæ sint essentielles: *per visum, per auditum, etc.*; sed graviter peccaret qui formam communiter in sua Ecclesia usitatam vellet mutare.

(3) Sent. iv, dist. 23.

(4) Cap. v, 15.

(5) Nonnullæ Ecclesiæ variant in quibusdam verbis: *indulgeat, ignoscat, deliquisti, peccasti, etc.* et similibus, sed variatio illa sensui non officit.

(1) Cum hoc sacramentum propterea adhibeatur, ut præter spirituales gratias quam tribuit, sanitatem etiam restituat ægrotis: tamen, quia non semper sequitur ut ægri a morbis convalescant, ob eam causam precativa forma conficitur, ut a Dei bonignitate id impetremus, quod sacramenti vis constanti et perpetuo ordine efficere non solet (*Catechismus rom.*, n. 14).

(2) Theologi quidam dubitant utrum hæc clau-

**ART. I. — UTRUM EXTREMA UNCTIO
VALEAT AD REMISSIONEM PECCATORUM ¹.**

De his etiam Sent. iv, dist. 23, quæst. i. art. 2,
quæstionc. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur poenitentia ad peccatorum remissionem. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Præterea, in peccato non sunt nisi tria: macula, reatus poenæ, et reliquiæ peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quoad maculam sine contritione, quæ etiam sine unctione remittit; nec iterum quoad poenam, quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quoad reliquias culpæ, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus præcedentibus relictæ, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Præterea, remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. v, 15:
Si in peccatis sit, dimittentur ei.

Præterea, omne sacramentum novæ legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novæ legis, operatur ad remissionem peccatorum.

CONCLUSIO. — Quamvis præcipue ad spiritualem illam debilitatem, quæ in nobis ex actuali vel originali peccato relinquitur, amovendum, extrema unctio valeat: quia tamen gratiam confert peccata remittentem, recte secundo peccata remittere dicitur.

Respondeo dicendum quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit. Et quia sacramentum efficit quod figu-

rat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendam infirmitatem. Unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quædam spiritualis regeneratio, et poenitentia quædam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quædam spiritualis sanatio, vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio præsupponit corporalem vitam in medicato; ita spiritualis spiritualem. Et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale, vel mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitæ gratiæ, vel gloriæ: et hic defectus nihil aliud est quam quædam debilitas, et ineptitudo, quæ in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quæ secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale ², vel veniale, quoad culpam tollit ipsum; dummodo non ponatur obex ex parte recipientis; sicut etiam de Eucharistia et confirmatione supra dictum est (Sent. iv, dist. 7, qu. 11, art. 2, quæst. 1 ad 3, et quæst. 111, art. 2, quæst. 11, et dist. 19, qu. 1, art. 3, qu. 1, et part. III, qu. LXXII, art. 7, et qu. LXXIX, art. 3). Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur, dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei*, scilicet quoad culpam: non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit; sed semper remittit quoad debilitatem prædictam quam quidam *reliquias peccati* dicunt. — Quidam vero dicunt quod principaliter est institutum contra veniale, quod quidem non potest, dum hæc vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed

(1) Responsio affirmativa de fide est juxta illud concilii Tridentini: • Si quis dixerit sacramentum infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata; anathema sit (sess. XIV, c. 2). •

(2) Commune est inter theologos per hoc sacramentum remitti peccata tam venialia quam mortalia, si hæc infirmus invincibiliter ignoret, habeatque attritionem qua auferatur obex peccati, sit Liguori, lib. vi, n^o 731.

hoc non videtur verum¹, quia pœnitentia etiam sufficienter in hac vita delet venialia peccata quoad culpam: quod autem non possunt evitari post peractam pœnitentiam, non aufert præcedenti pœnitentiæ suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem prædictam. — Unde dicendum quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat².

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione hujus sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti, nunquam tamen haberi potest sine proposito illius sacramenti. Et ideo quia pœnitentia est principaliter instituta contra actualement culpam, quodcumque aliud sacramentum actualement culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem pœnitentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum: quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et Confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum pœnæ temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eandem pœnam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiæ autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictæ, quæ sunt quidam habitus inchoati, sed quædam spiritualis debilitas in ipsa mente existens, qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod quando sunt multæ actiones ordinatæ ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium præcedentium, et agit in virtute earum: et ideo in ultima unctione

gratia infunditur, quæ effectum sacramento præbet.

ART. II. — UTRUM SANITAS CORPORALIS SIT EFFECTUS HUIUS SACRAMENTI³

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Præterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Præterea, efficacia hujus sacramenti nobis ostenditur Jacobi v. Sed ibi non attribuitur sanationis effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: *Oratio fidei salvabit infirmum*. Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed *contra*, operatio Ecclesiæ habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur, ut patet Marci vi. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Præterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

CONCLUSIO. — Sicuti ablutio baptismi effectum habet corporalis ablutionis, sic et extrema unctio habet corporalis medicationis effectum, sanationem scilicet corporalem: quam tamen non nisi quum ad principalem effectum concludit, præstare dicenda est.

Respondeo dicendum quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorio-

(1) Jam dixerat B. Thomas (part. III, qu. lxxv, art. 1 ad 3) nullum sacramentum novæ legis directe institui contra peccatum veniale, quia illud peccatum potest tolli per sacramentalia, puta per aquam benedictam et alia hujusmodi.

(2) Illos eosdem effectus indicat conc. Trid.:

• Unctio delicta, si quæ sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit et ægroti animam alleviat et confirmat, etc. •

(3) Illos articuli doctrina Græcis adversatur qui contendebant hoc sacramentum nunquam ad salutem corporalem valere.

rem facit sanationem interiorem: et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis abluitionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed hæc est differentia, quod corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideo semper eam facit: sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiæ, sed ex virtute divina, quæ rationabiliter operatur. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod expedit ad principalem, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem¹; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti: et hoc verum est.

Ad *secundum* patet solutio ex dictis² (in corp. et qu. xxix, art. 8).

Ad *tertium* dicendum, quod oratio illa est forma hujus sacramenti, ut dictum est (quæst. præc., art. 8 et 9). Et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanationem corporalem.

ART. III. — UTRUM HOC SACRAMENTUM CHARACTEREM IMPRIMAT.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim signum distinctivum est. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita et extrema unctio.

2. Præterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimatur character. Ergo et in isto.

3. Præterea, in omni sacramento est aliquid, quod est res tantum, et aliquid quod est sacramentum tantum, et ali-

quid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum, nisi character. Ergo et in hoc sacramento imprimatur character.

Sed *contra*, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur³. Hoc autem iteratur, ut dicetur (qu. xxxiii). Ergo non imprimatur characterem.

Præterea, distinctio quæ fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in præsentī Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui exit de præsentī Ecclesia. Ergo in eo non imprimatur character.

CONCLUSIO. — Hoc sacramentum, cum per illud non deputetur homo ad aliquid sacrum peragendum vel suscipiendum, sed solum sit in remedium, characterem nullum imprimit.

Respondeo dicendum quod character non imprimatur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquid sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum in remedium: et non deputatur per ipsum homo ad aliquid sacrum agendum, vel suscipiendum. Et ideo non imprimatur in eo character.

Ad *primum* ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quæ in Ecclesia sunt agenda; et talem distinctionem homo non habet ab aliis, per hoc quod ipse est inunctus.

Ad *secundum* dicendum, quod unctio quæ fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquid sacrum; sed hæc unctio est unctio medicationis. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod in hoc sacramento res et sacramentum non est character, sed quædam interior devotio, quæ est spiritualis unctio⁴.

QUÆSTIO XXXI.

DE MINISTRO HUIUS SACRAMENTI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de administratione hujus sacramenti. Circa quod quæruntur tria: 1. Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre. — 2. Utrum diaconus. — 3. Utrum solus episcopus.

fectus ad quem hoc sacramentum ordinatur.

(1) Ita loquuntur synodi Florent. et Trident.: *Sanitatem corporis interdum*, ait conc. Trident., *ubi salutem animæ expenderit, consequitur* (sess. xiv, cap. 2).

(2) Quod nempe non sanetur per istud sacramentum infirmus quantumcumque devote suscipiat, quia sanitas non est principalis ef-

(3) Ut suo loco ex professo dictum est (p. III, quæst. lxiii, art. 5, et quæst. lxxvi, art. 9).

(4) In extrema unctione sacramentum tantum est unctio simul cum forma; gratia autem infusa est res tantum; spiritualis devotio, alleviatio et confortatio est res et sacramentum simul.

**ART. I. — UTRUM LAICUS
POSSIT HOC SACRAMENTUM CONFERRE¹.**

De his etiam S. Th. ubi sup. quæst. 1, art. 1, quæst. II et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit². Sed oratio laici quandoque est ita Deo accepta, sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, de quibusdam patribus in Ægypto legitur quod oleum ad infirmos transmittabant, et sanabantur³; et similiter dicitur de beata Genovefa, quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

Sed *contra* est quod in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Quamvis in mortis articulo, ne alicui via salutis præcludatur, possit baptismus etiam a laico conferri, non tamen extrema unctio, ejus tanta non est necessitas, ut dispensatione egeat.

Respondeo dicendum quod, secundum Dionysium⁴, sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici. Et ideo nullus sacramenti dispensatio laicis ex officio competit; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, ex divina dispensatione factum est, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua; quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis; sed fit in persona totius Ecclesiæ, in cujus persona orare potest, quasi persona publica, non autem laicus, qui persona privata est.

Ad *secundum* dicendum, quod illæ unctiones non erant sacramentales; sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium, consequebatur

(1) Ex verbis Jacobi, ait concilium Tridentinum, ostenditur proprios hujus sacramenti ministros esse Ecclesiæ presbyteros, quo nomine intelligendi sunt aut episcopi, aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati (sess. XIV, cap. 3).

(2) Cap. V. — Nempe cum ait: *Oratio fidei salvabit infirmum*, etsi ad sanitatem spiritualem non corporalem tantum referendo.

effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non autem per gratiam sacramentalem.

**ART. II. — UTRUM DIACONI
POSSINT HOC SACRAMENTUM CONFERRE.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre, quia, secundum Dionysium⁵, "diaconi habent virtutem purgativam." Sed hoc sacramentum est institutum tantum ad purgandum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo et diaconi possunt conferre.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo hic agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. V, 14: *Inducat presbyteros Ecclesiæ.*

CONCLUSIO. — Hoc sacramentum, cum gratiam conferat, non potest diaconus ex officio conferre.

Respondeo dicendum quod diaconus habet vim purgativam tantum, non illuminativam. Unde cum illuminatio fiat per gratiam, nullum sacramentum, in quo gratia confertur, diaconus potest dare ex officio: et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per gratiæ collationem purgat; et ideo diacono ejus collatio non competit.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus. Unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit. Diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio⁶.

**ART. III. — UTRUM SOLUS EPISCOPUS
POSSIT HOC SACRAMENTUM CONFERRE.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod solus episcopus possit hoc sacramentum conferre, quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus episcopus potest

(3) De sancto Simeone Stilita ex lib. IX, c. 20 in vitis Patrum colligitur.

(4) In Eccl. hierarch. cap. 5, parum a princ.

(5) Eccl. hierarch. cap. 5, circa med.

(6) Ea de re confer quod dictum est (part. III, quæst. LXVII, art. 1).

confirmare. Ergo solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod est majus. Sed major est usus materiæ sanctificatæ quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

Sed *contra*, hujus sacramenti minister induendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacobi v. Sed episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suæ diocesis. Ergo non solus episcopus potest hoc sacramentum conferre.

CONCLUSIO. — Cum hoc sacramentum in aliquo super alios perfectionis gradu susipientem non constituat, sed cunctis exhibeatur, non modo per episcopos, sed etiam per simplices sacerdotes administrari potest.

Respondeo dicendum quod, secundum Dionysium¹, episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi. Unde illa sacramenta dispensanda solis episcopis reservantur quæ susipientem in aliquo statu perfectionis super alios ponunt. Hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur. Et ideo per simplices sacerdotes potest administrari².

Ad *primum* ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra dictum est (Sent. iv, dist. 7, qu. ii, art. 1, qu. i, et part. III, qu. LXIII, art. 1, 2 et 6). Non autem hoc est in hoc sacramento. Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis in genere causæ finalis usus materiæ sanctificatæ sit potior quam sanctificatio materiæ; tamen in genere causæ efficientis sanctificatio materiæ est potior, quia ab eadem pendet usus, sicut ab activa causa: et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

(1) Eccl. hier. cap. 5, ante med.

(2) Minister hujus sacramenti, ait Liguori, est solus sacerdos proprius sive pastor: sine cujus venia, si extra necessitatem alius det, validum quidem est, sed graviter peccat (Theolog. mor., lib. vi, n° 722).

(3) Responsio ad fidem in conciliis Florentino et Tridentino definitam pertinet est hoc sacramentum non esse conferendum, nisi infirmis.

QUÆSTIO XXXII.

QUIBUS HOC SACRAMENTUM CONFERRI DEBEAT, ET IN QUA PARTE CORPORIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quibus hoc sacramentum conferri debet, et in qua parte corporis. Circa quod quærentur septem: 1. Utrum sanis debeat hoc sacramentum conferri. — 2. Utrum debeat conferri in qualibet infirmitate. — 3. Utrum debeat conferri furiosis et amentibus. — 4. Utrum pueris. — 5. Utrum totum corpus in hoc sacramento inungi debeat. — 6. Utrum convenienter determinentur partes in quibus inangitur. — 7. Utrum mutilati in prædictis partibus inungi debeant.

ART. I. — UTRUM HOC SACRAMENTUM SANIS CONFERRI DEBEAT³.

De his etiam 8. Th. Sent. iv, dist. 23, qu. ii, art. 2, quæstiunc. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sanis conferri debeat hoc sacramentum, quia principalior effectus hujus sacramenti est, sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est (quæst. xxx, art. 2). Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis etiam debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, hoc sacramentum est exeuntium, sicut baptismus est sacramentum intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi qui sunt in propinquo exitus sunt sani; sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed *contra* est quod dicitur Jac. v, 14: *Infirmatur quis in vobis?* etc. Ergo solis infirmis competit hoc sacramentum.

CONCLUSIO. — Hoc sacramentum, cum sit spiritualis quædam curatio quæ per quemdam corporalis curationis modum significatur, sanis conferri non debet.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio, ut dictum est (quæst. xxx, art. 1 et 2), quæ quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur. Et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet hoc sacramentum conferri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti; tamen oportet quod per curationem corporalem

significetur curatio spiritualis hujus sacramenti, etiamsi corporalis sanatio non sequatur. Et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus corporalis curatio competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps, non autem puer in ventre matris existens ¹.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam baptismus non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subijci possunt. Et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est, quibus corporalis curatio competit ².

ART. II. — UTRUM HOC SACRAMENTUM DARI DEBEAT IN QUALIBET INFIRMITATE.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate. Quia Jacobi v, ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Præterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur etiam quod hoc sacramentum similiter conferri debeat.

Sed *contra*, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremæ unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitæ perducit, cum quædam ægritudines sint causa longioris vitæ, ut dicit Philosophus ³. Ergo non in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum dari.

CONCLUSIO. — Non quovis morbo laborantibus est hoc sacramentum exhibendum, sed ad mortem proxime aliqua ægritudine affectis.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam. Et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter

hoc quod ægritudo nata est inducere mortem, et de periculo timetur ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quælibet infirmitas augmentata potest mortem inducere. Et ideo si genera infirmitatum pensentur, in qualibet ægritudine potest dari hoc sacramentum: et hinc est quod Apostolus non determinat infirmitatem aliquam. Sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad *secundum* dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent. Sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quæ exeuntibus, et iter ad gloriam agentibus est necessaria. Et ideo non est simile.

ART. III. — UTRUM HOC SACRAMENTUM DARI DEBEAT FURIOSIS ET AMENTIBUS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat, quia tales ægritudines sunt periculosissimæ et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanæ, debet talibus conferri.

2. Præterea, dignius sacramentum est baptismus quam istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est (Sent. iv, dist. 4, quæst. iii, art. 1, qu. ii, et part. III, quæst. lxxviii, art. 12). Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Sed *contra*, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

CONCLUSIO. — Furiosis et amentibus, utpote quibus desit devotionis affectus, nullatenus hoc sacramentum conferri debet, nisi lucida intervalla habeant, quibus sacramentum recognoscant.

Respondeo dicendum quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum

(1) Ea de re confer quod dictum est (part. III, quæst. lxxviii, art. 11).

(2) Ex his sequitur, ait Sylvius, unctionem non esse conferendam illis quibus, licet sanis, imminet periculum mortis, ut capitali supplicio damnatis, prælium periculosum inituris, etc.

(3) Lib. de longitud. et brevlt. vitæ, cap. 1, parum a princ.

(4) Sic porro concilium Tridentinum declarat esse hanc unctionem infirmis adhibendam, *illis vero præsertim qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitæ constituti videantur* (sess. xiv, cap. 3). Addit: *Unde et sacramentum exeuntium nuncupatur*, et similiter Florentin. isdem pene quibus B. Thomas in oper. v verbis utens, *hoc, inquit, sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timeatur, dari non debet.*

plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiæ: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur. Et ideo illis qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere hoc sacramentum, dari non debet, et præcipue furiosis et amentibus, qui possent irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere; nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramentum recognoscerent: et sic eis conferri in statu illo posset ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari: et ideo non debet eis conferri.

Ad *secundum* dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii: et ideo non est simile. Et præterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

ART. IV. — UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBEAT DARI PUERIS ².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum debeat dari pueris, quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum dari.

2. Præterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 1), tam originalis, quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed *contra* est quod nulli debet dari hoc sacramentum, cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, quia non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc sacramentum.

(1) Non requiritur devotio præsens aut actualis, sed sufficit ad extremam unctionem recipiendam devotio præterita, dummodo absit irreverentiæ periculum. Hinc illud sacramentum administrandum est illis qui vi morbi usum rationis amiserunt, etiamsi tam repentino morbo corrupti fuerint et sine confessione moriantur.

(2) Per pueros intelligit auctor eos qui non-

CONCLUSIO. — Hoc sacramentum, cum actualem devotionem in suscipiente requirat, pueris conferri non debet.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et Eucharistia. Unde sicut Eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatæ, sicut in adultis; et contra illas præcipue infirmitates hoc sacramentum datur quæ sunt ex peccato causatæ, quasi peccati reliquiae.

Ad *secundum* dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt per actualia peccata quodammodo confortatæ. Unde principaliter contra actualia peccata datur (ut ex ipsa forma patet), quæ non sunt in pueris.

ART. V. — UTRUM IN HOC SACRAMENTO TOTUM CORPUS INUNGI DEBEAT.

De his etiam S. Thom. ubi sup. art. 2, quæstione. 1 et seq.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in ⁴ hoc sacramento totum corpus inungi debeat, quia, secundum Augustinum ⁵, "tota anima est in toto corpore." Sed præcipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in corpore toto debet inunctio fieri.

2. Præterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed quandoque morbus est universalis, et in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus debet inungi.

3. Præterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum debet inungi.

Sed *contra* est universalis Ecclesiæ ritus, secundum quem non inungitur infirmus hoc sacramento ⁶, nisi in determinatis partibus corporis.

CONCLUSIO. — Non totum corpus, sed eæ duntaxat humani corporis partes inungi oleo hujus sacramenti debent, in quibus est aliqua spiritualis infirmitatis radix.

dum ratione utuntur, et propterea negativo respondet.

(3) Pueri vero qui ad annos discretionis pervenerunt, ac proinde peccata aliqua commiserunt aut committere potuerunt, ministrari potest, etiamsi ad primam communionem non admissi fuissent.

(4) Al. deest, in.

(5) De Tim lib. vi, cap. 6, ad fin.

(6) Al. deest., hoc sacramento.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi. Et ideo etiam unctio sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias, quæ sunt radices actuum peccati. Et ideo oportet quod in determinatis partibus fiat, in quibus illæ potentiæ habent *esse*.

Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus, sed congruentius ubi est radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis: ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte, nisi cui apponitur: et ideo baptismus toti corpori adhibetur¹. Secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta (in corp. et ad 1 et 2).

ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR PARTES UNGENDÆ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur istæ partes, ut scilicet infirmus inungatur in oculis, in naribus, auribus, labiis, manibus et pedibus, quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed *de corde exeunt cogitationes, quæ coinquinant hominem*, ut dicitur Matth. xv, 19. Ergo in pectore debet fieri inunctio.

2. Præterea, puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote, ad significandum mentis puritatem. Ergo et exeuntes hoc sacramento ungi debent in vertice.

3. Præterea, ibi debet adhiberi remedium, ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus præcipue viget in viris in renibus, et in mulieribus in umbilico, ut dicitur Job xl, 11: *Fortitudo ejus in lumbis ejus, et fortitudo illius in umbilico ventris ejus*, secundum expositionem

(1) Cæterum ritus ille baptizandi per immersionem non est necessarius, ut clare docuit auctor (part. III. quæst. LXVI, art. 7).

(2) Moral. lib. xxxii, cap. 11. (3) Al., unctio.

(4) Sunt graves theologii qui docent unicam unctionem sufficere ad validitatem sacramenti. Quapropter, urgente necessitate, potest adhi-

nem Gregorii². Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Præterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut inunguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

CONCLUSIO. — Quinque sensuum organica membra inungi præcipue debent, quæ cognitionis nostræ ac peccatorum sunt principia; in nonnullis autem propter appetitivam et motivam, inunguntur renes ac pedes.

Respondeo dicendum quod principia peccandi in nobis sunt eadem quæ et principia agendi, quia peccatum consistit in actu. Principia autem agendi in nobis sunt tria: primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva; secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet vis motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet. Et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina³ adhiberi; ideo inunguntur loca quinque sensuum; scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum præcipue viget, et propter appetitivam inunguntur aliquibus renes; pedes autem inunguntur propter motivam, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium operationis humanæ est cognoscitiva, ideo illa unctio ab omnibus observatur quæ fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti⁴; sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quæ fit ad pedes, et non quæ ad renes: quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit, nisi per aliquam imaginationem, quæ est motus a sensu factus⁵, ut dicitur⁶. Et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis. Sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem mentis,

beri sacra unctio in aliquo sensu et consultius in capite, ut ait Benedictus XIV (De synod., lib. vi, cap. 18), dicendo: *Per istam sanctam unctionem, etc., indulget tibi Deus quidquid deliquisti per sensus, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum.* (5) Al., factio.

(6) De anima lib. ii, text 160.

sed exeuntes debent eam purgare. Et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum quorundam consuetudinem fit in renibus ¹, propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est (in corp.).

Ad *quartum* dicendum, quod organa corporis, quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus et lingua, quibus etiam exhibetur unctio, et membra genitalia, quibus, propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

ART. VII. — UTRUM MUTILATI DEBEANT INUNGI IN ILLIS DICTIS PARTIBUS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod mutilati non sunt inungendi in illis dictis partibus ², quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri unctio.

2. Præterea, ille qui est cæcus a natiuitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quæ fit in oculis, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis unctio cæco nato non debet fieri; et sic de aliis.

Sed *contra* est quod defectus corporis non impedit aliquid aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quælibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilatis.

CONCLUSIO. — Mutilati, cum potentias animæ illis membris debitas habeant, et ideo interius peccare possint, in partibus proxime accedentibus ad illas partes quibus alias inungerentur, inungi debent.

Respondeo dicendum quod mutilati etiam inungi debent, quanto propinquius fieri potest ad partes illas in qui-

(1) Unctio renum, ut præscribit Rituale, in mulieribus honestatis gratia semper omittitur; atque etiam in viris, quando infirmus commodè moveri non potest.

(2) Ita passim. Exemplum anno 1486 Venetiis cusum: Quod mutilati non sunt unguendi illis unctionibus quæ partibus illis competunt.

bus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animæ, quæ illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quæ ad partes illas pertinent, quamvis non exterioribus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

DE ITERATIONE HUIUS SACRAMENTI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iteratione huius sacramenti. Circa quod quaeruntur duo: 1. Utrum hoc sacramentum debeat iterari. — 2. Utrum in eadem infirmitate debeat iterari.

ART. I. — UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBEAT ITERARI.

De his etiam S. Th. ubi sup., art. 4, quaestione 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari, quia dignior est unctio quæ fit homini, quam quæ fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quæ adhibetur homini, debet iterari.

2. Præterea, post extremum nihil est. Sed hæc unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed *contra*, hoc sacramentum est quædam spiritualis curatio per modum corporalis curationis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

CONCLUSIO. — Sacramentum hoc cum effectum perpetuum non habeat, sine sui aliqua injuria iterari potest.

Respondeo dicendum quod nullum sacramentale, nec sacramentum, quod habet effectum perpetuum, debet iterari, quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quæ est effectus huiusmodi sacramenti, potest amitti, postquam fuerit per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari ³.

(3) Hinc concil. Tridentinum declarat, quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvare poterunt, cum in aliud simile vitæ discrimen inciderint (sess. xiv, cap. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod unctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quæ est perpetuo in lapide, quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari. Sed hæc unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur per eam character. Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod secundum æstimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum. Et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet dari nisi illis quorum mors est propinqua secundum existimationem hominum.

ART. II. — UTRUM IN EADEM INFIRMITATE DEBEAT ITERARI.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari, quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quædam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Præterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari unctio: quod est absurdum.

Sed *contra* est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem: et sic reliquæ peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterari.

CONCLUSIO. — Eadem infirmitate laborantibus non secundum eundem, sed diversum infirmitatis statum, potest extrema unctio iterum exhiberi.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam æstimationem videntur morti appropinquare. Quædam autem infirmitates non sunt diuturnæ: unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc quando homo ad statum illum pervenit, quod sit in periculo mortis, non recedit a statu illo, nisi infirmitate curata: et ita non debet iterum inungi. Sed si recidivum patitur, erit alia infirmitas; et

poterit fieri alia inunctio. Quædam vero sunt ægritudines diuturnæ, ut hectica¹, hydropisis et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate duraute, et iterum ad similem statum per illam ægritudinem reducat, iterum potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIV.

DE SACRAMENTO ORDINIS QUOAD EJUS
ESSENTIAM ET EJUS PARTES, IN
QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de sacramento ordinis. Et primo, de ordine in communi; secundo, de distinctione ordinum; tertio, de conferentibus ordinem; quarto, de impedimentis ordinandorum; quinto de his quæ sunt ordinibus annexa. — De ipso autem ordine in communi tria videnda sunt: primo de ejus entitate, et quidditate, et partibus ejus; secundo, de ejus effectu; tertio, de suscipientibus ipsum. Circa primum querantur quinque: 1. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat. — 2. Utrum convenienter definiatur. — 3. Utrum sit sacramentum. — 4. Utrum ejus forma convenienter exprimat. — 5. Utrum hoc sacramentum habeat materiam.

ART. I. — UTRUM ORDO
IN ECCLESIA ESSE DEBEAT².

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 24, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et seq.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et prælationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Præterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare³: *Superiores invicem arbitrantur*. Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Præterea, ordo invenitur in angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum: gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

(1) Subintelligo febris, quæ sic vocatur juxta græcum *ἔκτασις*, quasi continua et habitualis, atque ita paulatim totum corpus exsiccet et absumit.

(2) Ordo generaliter acceptus est mutua ha-

bitudo aut relatio prioris et posterioris; aut gradus ipse quo fundatur hæc relatio. In eo sensu ordo ad quamcumque societatem efformandam aut stabiliendam est necessarius.

(3) Philipp. ii, 3.

Sed contra ¹: *Quæ sunt a Deo, ordinata sunt.* Sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam ædificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Præterea, status Ecclesiæ est medius inter statum naturæ et gloriæ. Sed in natura invenitur ordo, quo quædam aliis superiora sunt, et similiter in gloria, ut patet in angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

CONCLUSIO. — Oportuit in Ecclesia ordinem aliquem sacrum esse, quo quidam aliis, ad illorum et non sui utilitatem, præficerentur.

Respondeo dicendum quod Deus sua opera in suis similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus repræsentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit ². Et ideo ut ista pulchritudo Ecclesiæ non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes; sicut et in corpore naturali quædam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati: quæ servitus est cum aliquis dominatur aliis, ad sui utilitatem subjectis utens ³. Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui præsent, salutem subditorum querere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet debet se reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quædam sunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in angelis non attenditur secundum distinctionem naturæ, nisi per accidens, in quantum ad distinctionem naturæ sequitur in eis distinctio gratiæ. Attenditur autem in eis ⁴ per se secundum distinctionem in gratia: quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriæ, quæ est secundum mensuram gratiæ, quasi gratiæ finis, et effectus

quodammodo. Sed ordines Ecclesiæ militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quæ sunt causa gratiæ, et quodammodo gratiam præcedunt: et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta: et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiæ gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER ORDO DEFINIATUR.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordo a Magistro Sent. iv ⁵ definiatur, ubi dicitur: *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiæ, quo spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni quasi genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in sequenti definitione ⁶, est pars ordinis, quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Præterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Præterea, in baptismo etiam quædam spiritualis datur potestas accedendi ad sacramenta. Et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo hæc definitio convenit baptismo: et sic inconvenienter assignatur de ordine.

4. Præterea, ordo relatio quædam est, quæ in utroque extremorum salvatur. Extrema autem relationis ordinis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem, sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas præminentiæ, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem ⁷, ubi ponitur promotio potestatis. Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

CONCLUSIO. — Ordo signaculum quoddam Ecclesiæ est, quo spiritualis potestas traditur ordinato.

Cum aliquis dominatur ad sui utilitatem subjectis utens. (4) Al. deest., in eis.

(5) Dist. 24. (6) Al., distinctione.

(7) Loc. sup. cit.

(1) Rom. XIII, 1.

(2) Eccl. hierarch. cap. 5, inter princ. et med.

(3) Ita communiter. Exemplum supra citatum:

Respondeo dicendum quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum; et ideo duo ponit, scilicet signum exterius, ibi *signaculum quoddam*; id est, signum quoddam; et effectum interiore, ibi *quo spiritualis potestas*¹, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro characterе interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa: et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori characterе sumeretur, non esset inconveniens; quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum, et res manere dicitur². Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis in baptismo conferatur aliqua spiritualis potestas recipiendi alia sacramenta, ratione cuius characterem imprimit; non tamen hic est principalis effectus ejus, sed ablutio interior, propter quam baptismus fieret, etiam priori causa non existente. Sed ordo potestatem principaliter importat. Et ideo character, qui est spiritualis potestas, in definitione ordinis ponitur, non autem in definitione baptismi.

Ad *tertium* dicendum, quod in baptismo datur quædam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva. Potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua præeminentia. Et ideo hæc definitio baptismi non competit.

Ad *quartum* dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem; et sic est tam in inferiori, quam in superiori, ut objectio tangit: et sic non accipitur hic. Quandoque autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit: et quia ratio ordinis,

prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spirituales ordo nominatur³.

ART. III. — UTRUM ORDO SIT SACRAMENTUM⁴.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de S. Victore⁵, "est materiale elementum." Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum Isidorum. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed ibi ordo est, ut patet in angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Præterea, sicut prælatio spiritualis, quæ est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et prælatio sæcularis: quia et reges inunguntur, ut dictum est (quæst. xix, art. 3 ad 2). Sed regia potestas non est sacramentum. Ergo nec ordo, de quo hic loquimur.

Sed *contra* est quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiæ sacramenta.

Præterea, "propter quod unumquodque tale, et illud magis." Sed propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

CONCLUSIO. — Cum in susceptione ordinis consecratur homo per visibilia signa, ordinem esse sacramentum consequitur.

Respondeo dicendum quod sacramentum, ut ex dictis patet (quæst. xxix, art. 1, et Sent. iv, dist. 1, quæst. i, art. 1, et part. III, quæst. lx), nihil est aliud quam quædam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili. Unde cum in susceptione ordinis quædam consecratio homini exhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum, tamen

(1) In hac definitione *signaculum* exprimit genus: *quo spiritualis*, etc., est differentia.

(2) Ita edit. Patav. Al., et *sacramentum manere dicitur*.

(3) Hoc sacramentum potest plenus definiri: *Signaculum quo spiritualis potest. a traditur et gra-*

tia confertur ad ecclesiastica munia rite obeunda.

(4) Responsio ad fidem in conciliis Florentino et Tridentino declaratam pertinens est ordinem esse verum ac proprie dictum novæ legis sacramentum. Cf. conc. Trid. sess. xxiii, can. 3.

(5) De sacram. lib. i. part. 9, cap. 2, a princ.

ordo non confertur sine aliquo elemento materiali¹.

Ad *secundum* dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quæ sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit. Et ideo potestas spiritualis, quæ est ordo, non adhibetur angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus. Et ideo in hominibus ordo est sacramentum, sed non in angelis.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnis benedictio quæ hominibus adhibetur, vel consecratio, est sacramentum. quia et monachi et abbates benedicuntur; tamen illæ benedictiones non sunt sacramenta: et similiter nec regalis inunctio: quia per huiusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictiones ordinis. Et ideo non est simile.

ART. IV. — UTRUM
FORMA HUIUS SACRAMENTI
CONVENIENTER EXPRIMATUR².

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod forma huius sacramenti inconvenienter in littera³ exprimatur, quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quæ in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma huius sacramenti debet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis, sicut in aliis sacramentis.

2. Præterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret: *Agite*, vel: *Accipite* hoc aut illud, vel aliquid huiusmodi.

3. Præterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quæ sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptæ non est de essentia huius sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non deberet de eo fieri mentio in forma huius sacramenti.

(1) De materia huius sacramenti confer quod dicendum erit (art. v).

(2) De forma huius sacramenti non consentiunt inter se theologi. Alii volunt formam consistere in verbis quæ ab episcopo in impositione manuum recitantur; alii dicunt formam esse illa verba quæ profert episcopus in traditione in-

4. Præterea, omnia sacramenta ordinant ad æternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma huius sacramenti deberet de ea fieri mentio; sicut fit cum dicitur: *Habiturus partem, si fideliter*, etc.

CONCLUSIO. — Cum et ordinis usus, et potestatis traductio, per formam, qua Ecclesia in hoc sacramento utitur, significetur, eam convenientem esse fatendum est.

Respondeo dicendum quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili: et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiæ notificantur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati per quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum. Et ideo in hoc sacramento est quasi quædam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinæ virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur; non autem in hoc sacramento.

Ad *secundum* dicendum⁴, quod propter causam specialem hoc sacramentum præ cæteris per modum quendam imperativum exhibetur. Quamvis enim in episcopo, qui est minister huius sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis huius sacramenti, tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis, quæ confertur per ipsum, inquantum hæc potestas a potestate ipsius derivatur.

Ad *tertium* dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causæ efficientis, et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur: sed est quodammodo causa in genere causæ finalis; et ideo secundum hanc ratio-

strumentorum, quod magis D. Thomæ sententia consentaneum videtur.

(3) Sent. iv, dist. 24.

(4) Sequentia usque ad verbum *exhibetur* primus supplevit Nicolajus; in Mss. et cussis exemplis post ultimum verbum primæ solutionis sequebatur uno contextu solutio secunda, sic: *Non autem tu hoc sacramento; quamvis enim in episcopo*, etc.

nem poni potest in definitione ordinis¹.

Ad *quartum* dicendum, quod aliter se habet in hoc et in aliis sacramentis. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi; et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendæ, si fideliter administretur: sed in aliis non confertur simile officium, vel similis potestas agendum, et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinant ad salutem; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

ART. V. — UTRUM HOC SACRAMENTUM HABEAT MATERIAM².

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam, quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus, quæ hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et huiusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Præterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiæ septiformis, ut in littera dicitur³, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis præexigit sanctificationem. Cum ergo ea quæ in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint præsanctificata, videtur quod non sint materia huius sacramenti.

3. Præterea, in quolibet sacramento habente materiam requiritur contactus materiæ ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ad eum qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio.

(1) Hucusque Mss. et editi libri. Deerat in omnibus solutio ad quartum quam habemus ex Nicolajo; licet Sylvius aliter antea suppleverit. Vide Sent. iv, dist. 24, quæst. 1, art. 1, quæst. iv.

(2) Multi theologi manuum impositionem ut huius sacramenti materiam tenent, alii addunt

Ergo prædictæ res materiales non sunt materia huius sacramenti.

Sed *contra* est quod omne sacramentum consistit in rebus et in verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo et res quæ in hoc sacramento adhibentur, sunt materia huius sacramenti.

Præterea, plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

CONCLUSIO. — Specialem oportet esse materiam huius sacramenti, sicut est aliorum sacramentorum.

Respondeo dicendum quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ab extrinseco omnino advenire. Unde cum effectus proprius huius sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat, competit ei materiam habere; tamen diversimode ab aliis sacramentis quæ materiam habent: quia hoc quod confertur in aliis sacramentis, derivatur tantum a Deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. Et ideo efficacia aliorum sacramentorum principaliter consistit in materia, quæ virtutem divinam et significat, et continet, ex sanctificatione per ministrum adhibita; sed efficacia huius sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat⁴. Materia autem adhibetur magis ad demonstrandam potestatem, quæ traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandam: quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari,

instrumentorum traditionem; quod D Thomæ arridere videtur. (3) Sent. iv, dist. 24.

(4) Non negat auctor materiam simul cum forma habere vim conferendi effectum, sed hanc principaliter vim attribuit ministro, facta comparatione ad materiam.

propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad *tertium* dicendum, quod sustinendo illud dictum, ex dictis (in corp. art.) apparet causa ejus; quia enim potestas ordinis accipitur a ministro, sed non a materia; ideo porrectio materiæ magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formæ videntur ostendere quod tactus materiæ sit de essentia sacramenti ¹, quia dicitur: *Accipe hoc, vel illud.*

QUÆSTIO XXXV.

DE EFFECTU HUIUS SACRAMENTI, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu hujus sacramenti. Circa quod quaeruntur quinque: 1. Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens. — 2. Utrum imprimatur character quantum ad omnes ordines. — 3. Utrum character ordinis præsupponat de necessitate characterem baptismalem. — 4. Utrum præsupponat de necessitate characterem confirmationis. — 5. Utrum character unius ordinis præsupponat de necessitate characterem alterius ordinis.

ART. I. — UTRUM IN SACRAMENTO ORDINIS CONFERATUR GRATIA GRATUM FACIENS ².

De his etiam S. Th. ubi supra, art. 2, questionibus 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non conferatur gratia gratum faciens, quia communiter dicitur quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data; quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Præterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I. Corinth. xii, 4 ³: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Præterea, nulla causa præsupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit

ad ordines, præsupponitur gratia, per quam fit idoneus ad susceptionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed *contra*, sacramenta novæ legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem dona Spiritus sancti, ut in littera dicitur ⁴. Ergo dona Spiritus sancti, quæ non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Præterea, ordo est sacramentum novæ legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur "ut causa gratiæ existat." Ergo causat gratiam in suscipiente.

CONCLUSIO. — Cum divinorum operum perfectio requirat, ut cuicumque aliqua divinitus potentia datur, eidem et ea per quæ illius potentiæ executio fieri congrue possit, donentur: in sacramento ordinis gratiam gratum facientem conferri, qua digne sacramenta dispensentur, dubium non est.

Respondeo dicendum quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. xxxii, vers. 4. Et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur etiam ea per quæ executio illius potentiæ possit congrue fieri. Et hoc etiam in naturalibus patet, quia animalibus dantur membra, quibus potentiæ animæ possint exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiæ. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne sacramenta recipiat; ita etiam ad hoc quod digne sacramenta dispenset. Et ideo sicut in baptismo, per quem fit homo susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens; ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personæ, sed totius Ecclesiae. Unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem præficitur ad pellendam ignorantiam in plebe.

sia seu fidelium a Spiritu sancto quibusdam conferuntur, ut est: *Sermo sapientiæ vel scientiæ, prophetia, gratia sanctorum*, etc.

(4) Sent. iv, dist. 24.

(1) Quibus verbis significat S. Doctor hanc sententiam esse probabilem; ac proinde in praxi, si quis de facto materiam non tangeret, sacramentum esset iterandum saltem sub conditione.

(2) Responsio affirmativa de fide est, ut patet ex concil. Trid. (sess. vii, can. 8, et sess. xxiii, can. 4).

(3) Enumerando ea quæ ad utilitatem Eccle-

(5) Colligitur ex illis verbis (I. Tim. iv, 14): *Noli negligere gratiam quæ est in te, quæ data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis dona gratiæ gratum facientis communia sint omnibus membris Ecclesiæ; tamen illorum donorum, secundum quæ attenditur distinctio in membris Ecclesiæ, idoneus susceptor aliquis esse non potest, nisi charitas adsit: quæ quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad *tertium* dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens; ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis. Et ideo præexigitur gratia quæ sufficiat ad hoc quod digne connumerentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiæ munus, per quod ad majora reddantur idonei.

ART. II. — UTRUM IN SACRAMENTO ORDINIS IMPRIMATUR CHARACTER QUANTUM AD OMNES ORDINES.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines, quia ordinis character est quædam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in his non imprimitur character.

2. Præterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in tali statu, a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines possunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Præterea, per characterem homo adscribitur ad aliquid sacrum dandum, vel suscipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum homo sufficienter ordinatur per characterem baptismalem: dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed *contra*, omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile.

(1) Juxta S. Alphonsum, non solum sacerdotium, sed etiam diaconatus est sacramentum, ne proinde characterem imprimit; alii vero ordines minores et subdiaconatus non sunt sacramenta, quia in iis deest materia et forma sa-

Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Præterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

CONCLUSIO. — Cum per quemlibet ordinem constituatur aliquis supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem, perspicuum est in singulis ordinibus characterem imprimi.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. — Quidam enim dixerunt quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur; sed hoc non est verum, quia actum diaconi nullus potest exercere licite, nisi diaconus; et ita patet quod habet aliquam spirituales potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. — Et propter hoc alii dixerunt quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil est, quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatæ ad sacramentorum dispensationem. — Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuo manent, et nunquam iterantur. Et hæc est tertia opinio, quæ communior est ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinat ad sacramentorum dispensationem ², sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis: et ideo in omnibus requiritur spiritualis potestas.

Ad *secundum* dicendum, quod quauuncumque homo ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem, quem habuerat, suscipit.

Ad *tertium* dicendum sicut ad primum.

ART. III. — UTRUM CHARACTER ORDINIS PRÆSUPPONAT CHARACTEREM BAPTISMALEM.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur

cramenti ordinis. Conf. Theolog. mor. lib. vi, n° 737.

(2) Nicol., vel ordinatum ad sacramentorum, etc. Exemplum Ven. an 1486, vel sacramentorum dispensationem.

quod character ordinis non præsupponat characterem baptismalem, quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non præsupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non præsupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Præterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus qui se baptizatum existimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequetur characterem ordinis, si character ordinis præsupponit characterem baptismalem: et sic ea quæ faciet vel in consecratione, vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesiæ decipietur, quod est inconveniens.

Sed *contra*, baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, præsupponit baptismum.

CONCLUSIO. — Character ordinis characterem præsupponit baptismi, qui janua est cæterorum sacramentorum, et ad ea recipienda potentiam tribuit.

Respondeo dicendum quod nihil potest aliquis recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet, nullum aliud sacramentum recipere potest ¹. Et sic character ordinis baptismalem characterem præsupponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non præsupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab alio, præexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quæ recipere possit potentiam activam.

Ad *secundum* dicendum, quod talis, si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos; nec conficere potest, nec absolvere in foro penitentiali. Unde secundum canones debet baptizari, et iterato ordinari, sicut dicitur extra De presbytero non baptizato ². Et si etiam in episcopatum promoveatur, illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen

(1) Primum omnium sacramentorum locum tenet baptismus, quod vitæ spiritualis janua est, ait concilium Florentinum.

(2) Cap. *Si quis*, et cap. *Veniens*.

(3) Supponit hunc characterem non de necessitate, sed de congruitate; unde synodus Tri-

pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum, summus sacerdos suppleret defectum; et quod non permetteret hoc ita latere, quod Ecclesiæ posset periculum imminere.

ART. IV. — UTRUM CHARACTER ORDINIS PRÆSUPPONAT DE NECESSITATE CHARACTEREM CONFIRMATIONIS ³.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo præsupponat de necessitate characterem confirmationis, quia in his quæ sunt ordinata ad invicem, sicut medium præsupponit primum, ita ultimum præsupponit medium. Sed character confirmationis præsupponit baptismalem, quasi primum. Ergo character ordinis præsupponit characterem confirmationis quasi medium.

2. Præterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed *contra*, apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Jo. xx, vers. 22, ubi dictum est eis: *Accipite Spiritum sanctum*. Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus sancti. Ergo ordo non præsupponit confirmationem.

CONCLUSIO. — Quanquam maximo conveniens sit, ut qui ordinem suscipiunt sint confirmati, hoc tamen necessarium non est.

Respondeo dicendum quod ad susceptionem ordinis præexigitur aliquid de necessitate sacramenti, et aliquid quasi de congruitate. De necessitate enim sacramenti exigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis præsupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus. Et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis præsupponit et non de necessitate ⁴.

dentina (sess. xxiii, cap. 4 reform.) requirit ut non prima tonsura initientur illi qui sacramentum confirmationis non suscepissent.

(4) Hinc qui confirmationem non suscepissent, valide, sed illicite ordinarentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujus medii ad ultimum, et primi ad medium, quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per characterem confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis ¹. Et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

ART. V. — UTRUM CHARACTER UNIUS ORDINIS DE NECESSITATE PRÆSUPPONAT CHARACTEREM ALTERIUS ORDINIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod character unius ordinis præsупponat de necessitate characterem alterius ordinis, quia major est convenientia ordinis ad ordinem, quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis præsупponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis præsупponit characterem alterius.

2. Præterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum, nisi prius conscenderit ad priorem. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis, nisi prius acceperit ordinem præcedentem.

Sed *contra*, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem, prætermisso primo, non reordinatur; sed confertur ipsi quod deerat, secundum statuta canonum ². Ergo præcedens ordo non est de necessitate sequentis.

CONCLUSIO. — Non oportet ut qui majores ordines suscepunt, minores prius habuerint, quanquam Ecclesia sic ordinate ordines conferri statuerit, ut prius minores, deinde majores recipiantur.

Respondeo dicendum quod non est de necessitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat,

(1) Quia licet illius capax quantumcumque sit, non per se tamen ad illud ex vi confirmationis ordinatur, sed quodammodo per accidens, aut saltem nullo necessario jure.

(2) Cap. *Tuæ litteræ*, de clerico per salt. prom.

(3) Ex canonibus et usu Ecclesiæ constat quod ordines superiores præsупponunt inferiores ex necessitate præcepti.

quia potestates sunt distinctæ, et una, quantum est de suiratione, non requirit aliam in eodem subjecto. Et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros, qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quæ inferiores ordines possunt, quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiæ determinatum est quod ad majores ordines se non ingerat qui prius minoribus officiis se non humiliavit ³. Et inde est quod qui ordinantur per saltum secundum canones ⁴ non reordinantur, sed id quod omisum fuerat de præcedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei, quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiæ ad actum magis convenit baptismus cum ordine, quam ordo cum ordine, quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad *secundum* dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire, sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et angelum: non oportet autem quod ille qui sit angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam sunt gradus inter caput et omnia membra corporis: nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes. Et similiter est in proposito ⁵.

QUÆSTIO XXXVI.

DE QUALITATE SUSCIPIENTIUM HOC SACRAMENTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate suscipientium hoc sacramentum. — Circa quod quaeruntur quinque: 1. Utrum in suscipientibus hoc sacramentum requiratur bonitas vitæ. — 2. Utrum requiratur scientia totius sacræ Scripturæ.

(4) Loc. cit.

(5) Observandum est autem, ait Sylvius, sermonem hic esse de ordinibus qui communiter septem recensentur, suntque penitus ab episcopatu diversi: cum enim episcopatus essentialiter includat presbyteratum, ideoque ipsum præsупponit, ut docetur quæst. xl, art. 5 ad 1.

— 3. Utrum ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur. — 4. Utrum promovens indignos ad ordines peccet. — 5. Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti.

ART. I. — UTRUM

IN SUSCIPIENTIBUS ORDINEM REQUIRATUR BONITAS VITÆ.

De his etiam S. Thom., ubi supra, art. 3. quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitæ, quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Præterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur, quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ipsius corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem, et infamem, ut patet Luc. vii. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Præterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, Levit. xxi, 17: *Homo de semine* ¹ *Aaron, qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, nec accedet ad ministerium ejus.* Sed “per maculam, ut dicit Glossa ², omne vitium intelligitur.” Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis admitti.

Præterea, Hieronymus dicit sup. illud Tit. iii: *Nemo te contemnat*, quod “non solum episcopi, presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum, cui præsent, sermone et conversatione præeant; verum etiam inferiores gradus, et omnes omnino, qui domui Dei servant, quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos.” Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitæ.

(1) *Seu de semine tuo*, sicut textus habet vers. 17, quia immediate præmittitur: *Loquere ad Aaron.*

(2) Interl. et ord. Hesych.

(3) Eccl. hier. cap. 3 sub fin.

(4) Cæterum, ait Syivius, non est existiman-

CONCLUSIO. — Quoniam præsumptionis ille crimen incurreret, qui ad ordines suscipiendos cum peccati mortalis conscientia accedere non vereretur: ad eorum susceptionem bonitas vitæ, non quidem ex parte sacramenti, sed præcepti divini necessaria est.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit ³, “ut subtiliores et clariores essentia repletæ influxu solarium splendorum, lumen in eis supereminens ad similitudinem solis ad alia corpora invehunt; sic in divino omni non est audendum aliis ducem fieri, nisi secundum omnem habitum suum factus sit deformissimus, et Deo simillimus.” Unde cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis, quasi præsumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit. Et ideo sanctitas vitæ requiritur ad ordinem de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quæ peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indigne dispensat, ita et indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii; quod etiam licite peccatores facere possunt. Secus autem est de ministerio spirituali, ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem: et ideo debent bona conscientia nitere quoad Deum, et bona fama quoad homines.

Ad tertium dicendum quod aliquæ medicinae sunt quæ exigunt robur naturæ, alias cum periculo mortis assumuntur, et aliæ sunt quæ debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quædam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus et poenitentia: alia vero, quæ perfectionem gratiæ conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

dum quod bonitas vitæ tunc solum requiratur quando ordines debent suscipi, sed oportet vitam et mores præcedentes dignitati atque officio ordinum respondere; ut et B. Thomas docet, art. 4 ad 3.

**ART. II — UTRUM
REQUIRATUR SCIENTIA
TOTIUS SACRÆ SCRIPTURÆ.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod requiratur scientia totius sacræ Scripturæ, quia ille debet habere legis scientiam, a cujus ore lex requiritur. Sed laici legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. II¹. Ergo ipse debet legis totius habere scientiam.

2. Præterea, I. Petr. III, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est, fide, et spe*². Sed reddere de his rationem quæ sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talis scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba prædicta dicuntur.

3. Præterea, nullus congrue legit quod non intelligit: quia „legere et non intelligere, negligere est, „ut dicit Cato³. Sod ad lectorem, qui est quasi infimus ordo, pertinet vetus Testamentum legere, ut in littera dicitur⁴. Ergo ad eum pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum; et multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed *contra* est quod multi promoven- tur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

Præterea, in Vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimæ vitæ. Ergo non requiritur prædicta scientia in ordinandis.

CONCLUSIO. — Non nisi eam scientiam alicujus ordinis susceptio requirit, quæ ad moderandam ejus executionem fuerit necessaria.

Respondeo dicendum quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus⁵, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quod sufficiat ad hoc quod dirigatur in actu ordinis illius. Et ideo talis scientia requiritur in eo qui debet ad ordines promoveri, et non ut universaliter in tota sacra Scriptura

sit instructus, sed plus vel minus, secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit; scilicet⁶ ut illi qui aliis præponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quæ ad doctrinam fidei et morum pertinent; et alii sciant ea quæ ad executionem sui ordinis spectant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus, unum principalem supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo; sed non convertitur. Et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur quibus committitur primus actus tantum; sicut religiosi quibus cura animarum non committitur: et a talium ore lex non requiritur, sed solum quod sacramenta conficiant: et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quæ ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum, qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit: unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quæstiones legis (quia in his debet ad superiores recursus haberi), sed ut sciant ea quæ populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet episcopos, pertinet ut etiam ea quæ difficultatem in lege facere possunt, sciant, et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio reddenda de fide et spe non est intelligenda talis, quæ sufficiat ad probandum quæ fidei vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciant in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad *tertium* dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacræ Scripturæ populo (quia hoc est superiorum ordinum), sed solum pronuntiare. Et ideo ab eo non exigitur quod tantum habeat de scientia qua sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat⁶. Et quia

(1) Vel sic plene: *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt de ore ejus* (vers. 7).

(2) *De ea quæ in vobis est spe* tantum habet Vulgata; hanc vero lectionem ex Beda adoptavit D. Thomas.

(3) In Rudiment. (4) Sent. IV, dist. 24.

(5) Nimirum ejus actus; hoc est *si ordinate factus esse debeat*, ne ad hominem qui ordinari debet referat incautior aliquis.

(6) In suscipientibus minores ordines requiritur ut latinam linguam intelligant, ait synodus Trident. sess. XXIII, cap. 11.

talis scientia de facili addiscitur et a multis, ideo probabiliter æstimari potest quod ordinatus talem scientiam acquireret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

ART. III. — UTRUM EX MERITO VITÆ ALIQUIS GRADUS ORDINIS CONSEQUATUR 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex ipso merito vitæ aliquis ordinis gradus consequatur; quia, sicut dicit Chrysostomus ², "non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos." Sed ex merito vitæ aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos; et multo fortius alios ordines habens.

2. Præterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqua in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut dicit Dionysius ³. Sed ex merito sanctitatis et scientiæ aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed *contra*, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

CONCLUSIO. — Tametsi virtutis ornamentum ordinandos et jam ordinatos maxime debeat, per se tamen nemini ordinem præstare potest.

Respondeo dicendum quod causa debet esse proportionata suo effectui. Et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiæ plenitudo; ita in ministris Ecclesiæ, quorum non est dare gratiam, sed gratiæ sacramenta ⁴, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habent gratiam, sed ex hoc quod participant aliquod gratiæ sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus ⁵ accipit sacerdotis nomen quantum ad rationem interpretationis, secundum quod sacerdos idem est quod *sacra dans*: sic enim quilibet justus, in quantum sacramenta alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Non autem loquitur secundum nominis significationem: est enim hoc nomen

sacerdos institutum ad significandum eum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia, secundum quod in ea agere possunt ex forma sua: et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiæ non proponuntur aliis, ut eis ex propriæ sanctitatis virtute aliquid tribuant (quia hoc solius Dei est), sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra. Et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

ART. IV. — UTRUM PROMOVENS INDIGNOS AD ORDINES PECCET.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet; quia episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

2. Præterea, Ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam, vel sanctitatem vitæ, possunt esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam sæcularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales sine peccato possent promoveri.

3. Præterea, quilibet tenetur peccatum vitare, quantum potest. Si ergo episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum, an illi qui accedunt ad ordines sint digni, ut fiat diligens inquisitio de moribus et scientia eorum: quod non videtur alicubi observari.

Sed *contra*, pejus est promovere malos ad sacra ministeria, quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit, non corrigens filios suos de malitia eorum: unde *cadens retrorsum mor-*

(1) Ex hujus articuli doctrina redargui potest error Lutheri docentis omnes christianos esse sacerdotes.

(2) Alius auctor, hom. xliii in op. imp., parum a princ. (3) Eccl. hier. cap. 4, parum a med.

(4) Juxta ea quæ tota quæst. lxi, part. iii, et quæst. lxiiv, art. i explicata sunt.

(5) Addi potest opus illud non esse Chrysostomi, ut patet ex Bellarmino in catalogo script. ecclesiast.

tuus est, ut dicitur I. Reg. iv. Ergo non sine peccato evadit, qui indignos¹ promovet.

Præterea, spiritualia temporalibus sunt præponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiæ temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius qui poneret res spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia "cujus vita despicitur, ut dicit Gregorius², restat ut ejus prædicatio contemnatur, " et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens mortaliter peccat.

CONCLUSIO. — Cum ideo Dominus supra familiam suam aliquos constituat, ut tritici det illis mensuram, peccat mortaliter, tanquam infidelitatis reus, qui indignos ad ordines promovet.

Respondeo dicendum quod a Domino Lucæ xii describitur³ fidelis servus, qui constitutus est *supra familiam suam, ut det illis tritici mensuram*. Et ideo infidelitatis reus est qui alicui supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignos promovet. Et ideo crimen mortale committit, quasi summo Domino infidelis, et præcipue cum hoc in detrimentum Ecclesiæ vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis terreno domino, qui in ejus officio aliquos inutiles poneret⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam, quin inveniantur idonei ministri sufficientes ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur. — Et si non possent tot ministri inveniri, quot modo sunt, melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens⁵.

Ad *secundum* dicendum, quod temporalia non sunt quærenda, nisi propter spiritualia. Unde omne commodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni, propter spirituale bonum promovendum.

(1) Al., *si indignos*.

(2) Hom. xii in Evang., a princ.

(3) Et apud Matth. xxiv, 41, sed verbis paulo aliter dispositis.

(4) Hinc sunt et decreta Alexandri III, cap. *Eam*; Innocentii III, cap. *Cum sit*; Honorii III, cap. *Quamvis*, tit. de ætate et qualitate ordinandorum, et concil. Trident. sess. xxiii, cap. *Reformat*. 5, 11, 12, 13, 14, 18, quibus statuitur non quoslibet esse ordinandos, sed eos qui post

Ad *tertium* dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordiuanus aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum. Et hoc est quod Apostolus dicit⁶: *Manus cito nemini imposeris*.

ART. V. — UTRUM ALIQUIS IN PECCATO EXISTENS POSSIT SINE PECCATO ORDINE SUSCEPTO UTI⁷.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti, quia peccat, si non ntatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccatum vitare: quod est inconveniens.

2. Præterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit: quod videtur absurdum.

4. Præterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis, quem facit, est peccatum mortale: et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata mortalia committat: quod valde durum videtur.

Sed *contra* est quod Dionysius⁸ dicit: "Talis, scilicet qui non est illuminatus, audax videtur, sacerdotalibus manum apponens; et non timet. neque verecundatur divina præter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare, quæ ipse in seipso cognovit; et decipere æstimat falso nomine patrem⁹ ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris examen, vel aliter noscuntur esse per ætatem, mores, vitam, scientiam idonei.

(5) Epist. 2 ad Jacob. fratrem Dom., ante med.

(6) I. Timoth. v, 22.

(7) De hac quæstione confer quod jam dictum est (part. III, quæst. lxiv, art. 6).

(8) In epist. ad Demophilum, quæ est 8, a med.

(9) Vel planius et expressius: *Decipere se patet eum quem falso patrem vocat*, nimirum Deum ipsum.

mundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa christiformiter enuntiare. „ Ergo sacerdos est quasi blasphemus et deceptor, qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat: et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Præterea, sanctitas vitæ requiritur in suscipiente ordinem, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

CONCLUSIO. — Cum de jure naturali sit, ut sancta sancte pertractentur, extra necessitatis articulum, quisquis in peccato mortali existens suscepto utitur ordine, mortaliter peccat.

Respondeo dicendum quod lex præcipit ¹ ut homo *juste ea quæ justa sunt exequatur* ². Et ideo quicumque hoc quod sibi competit ex ordine, facit indigne, quod justum est injuste exequitur, et contra præceptum legis facit; ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat ³. Unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus, ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare, ex quo obligabatur ad ordinis executionem.

Ad secundum dicendum, quod jus naturale est indispensabile: hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet: et contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiæ qui est in peccato mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta ejus subditus recipere debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen præter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia, quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emundatur.

Ad quartum dicendum, quod quandoque homo exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiæ, in peccato mortali existens, mortaliter peccat, et toties quoties hujusmodi actum facit: quia, ut Dionysius dicit ⁴, „ immundis nec symbola, id est sacramentalia signa, tangere fas est. „ Unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum continerent, vel exequerentur in illo casu, in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis; vel si corpus Christi in terram projectum colligerent.

QUÆSTIO XXXVII.

DE DISTINCTIONE ORDINUM, ET EORUM ACTIBUS, ET CHARACTERIS IMPRESSIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione. Circa quod quærantur quinque: 1. Utrum ordo debeat in plures distingui. — 2. Quot sint. — 3. Utrum debeant distingui per sacros et non sacros. — 4. Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur. — 5. Quando ordinum characteres imprimantur.

ART. I. — UTRUM

DEBEANT PLURES ORDINES DISTINGUI ⁵.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 24, qu. xi, art. 1, quæstiunc. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura, quæ recipiant prædicationem totius, nec hoc sacramentum debet in plures ordines distingui.

2. Præterea, si dividitur, aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non autem in partes integrales, quia sic non reciperent prædicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjecti-

(1) Deuter. xvi.

(2) Vulgata (Deut. xvi, 20): *Juste quod iustum est persequeris*.

(3) Huc pertinet quod ad sacerdotes filios Aaron ex persona Dei dicitur: *Sancti erunt Deo suo et non polluent nomen ejus*. Et vers. 9: *Sint ergo sancti, quia et ego sanctus sum Dominus*.

(4) Eccl. hierarch. cap. 1, sub fin.

(5) Responsio affirmativa de fide est juxta illud concilii Tridentini: „ Si quis dixerit præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines majores et minores, per quos, velut per gradus quosdam, in sacerdotium tendatur; anathema sit (sess. xxiii, can. 2). „

væ recipiunt in plurali prædicationem generis remoti, sicut generis proximi, sicut homo et asinus sunt plura animalia et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines, ita sunt plura sacramenta; cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Præterea, secundum Philosophum ¹, "regimen in quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitalis quam aristocratia, qua diversi in diversis officiis constituuntur." Sed regimen Ecclesiæ debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas deberet apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

Sed *contra*, Ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum ². Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Præterea, ministerium novi Testamenti est dignius quam veteris, ut patet II. Corinth. III. Sed in veteri Testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum Levitæ sanctificabantur ³. Ergo et in novo Testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed ministri eorum: et ita oportet quod sint plures ordines.

CONCLUSIO. — Ut Dei sapientia illustrior appareret, quæ in distinctione rerum ordinata maxime relucet, non unum, sed plures oportuit in Ecclesia sacros ordines esse.

Respondeo dicendum quod ordinum multitudo est inducta in Ecclesia propter tria: primo quidem propter Dei sapientiam commendandam, quæ in distinctione rerum ordinata maxime relucet tam in naturalibus, quam in spiritualibus: quod significatur in hoc quod regina *Saba videns ordinem ministrantium Salomoni, non habebat ultra spiri-*

tum ⁴, deficiens in admiratione sapientiæ illius. Secundo ad subveniendum humanæ infirmitati: quia per unum non poterant omnia quæ ad divina mysteria pertinebant, expleri, sine magno gravamine: et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia: et hoc patet per hoc quod Dominus ⁵ dedit Moysi septuaginta senes in adiutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur; dum plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores: quo "nihil est divinius," ut Dionysius dicit ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod alia sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos. Et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiæ distinguuntur per actus.

Ad *secundum* dicendum, quod divisio ordinis non est totius integralis in suas partes, neque totius universalis, sed totius potestativi ⁷: cuius hæc est natura, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hic: tota enim plenitudo sacramenti hujus est in uno ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quædam participatio ordinis. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit ⁸ Moysi: *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi*. Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad *tertium* dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excluduntur ministrorum potestates, quæ sunt participationes quædam regis potestatis. Et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

ART. II. — UTRUM SINT SEPTEM ORDINES ⁹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines, valde probabilis est, ait Sylvius: quia unusquisque ordinum ordo dicitur, et consequenter admitti potest quod plures ordines sint plura sacramenta.

(8) Num. XI, 17.

(9) Concilium Tridentinum distinguit quoque septem ordines, scilicet quatuor minores, acolythatum, exorcistatum, lectoratum et ostiariatum; tres majores, presbyteratum, diaconatum et subdiaconatum.

(1) Ethic. lib. VIII. cap. 10.

(2) Rom. XII; I. Cor. XII; Ephes. I et Coloss. I.

(3) Quod autem et Levitæ sive ministri sacerdotum in lege mosaica sanctificari juberentur patet in lib. Num. cap. VIII, cujus verba hic refert Nicolai.

(4) III. Reg. X, 4. (5) Num. XI.

(6) Eccl. hierarch. cap. 3, circa med.

(7) Aliorum tamen explicatio dicentium hanc divisionem esse totius universalis in suas spec-

dines enim Ecclesiæ ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres tantum sunt actus hierarchici, scilicet "purgare, illuminare et perficere, " secundum quod Dionysius distinguit tres ordines¹. Ergo non sunt septem.

2. Præterea, omnia sacramenta nagent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis. Ergo videtur quod non sint alii ordines.

3. Præterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta non sunt nisi sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

4. Sed *contra*, videtur quod debeant esse plures, quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in angelis quam in nobis, ut Dionysius dicit². Cum ergo in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

5. Præterea, prophetia psalmodum est nobilior inter omnes prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum psalmos deberet esse alius ordo, et præcipue cum in Decr. dist. 21³ psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

CONCLUSIO. — Juxta numerum ministeriorum quæ ad Eucharistiæ consecrationem, decentemque ejus tractationem opus erant, recte septem ordines sunt instituti: videlicet Sacerdotum, Diaconorum, Subdiaconorum, Acolythorum, Lectorum, Exorcistarum et Ostiariorum.

Respondeo dicendum quod quidam sufficientiam ordinum assumunt per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas, de quibus habetur I. Cor. xii. Dicunt enim quod *sermo sapientiæ* competit episcopo, quia ipse aliorum ordinatur est, quod ad sapientiam pertinet; *sermo scientiæ* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiæ; *fides* diacono, qui prædicat Evangelium; *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiæ; *inter-*

pretatio sermonum acolytho, quod significatur in lumine quod defert; *gratia sanitatum* exorcistæ; *genera linguarum* psalmistæ; *prophetia* lectori; *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est, quia gratiæ gratis datæ non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem. Dicitur enim I. Cor. xii, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Et iterum ponuntur quædam quæ ordines non sunt, scilicet episcopatus⁴ et psalmistatus. — Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad cælestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum *purgationem, illuminationem et perfectionem*. Dicunt enim quod ostiarius purgat exterius, segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia per lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere, et utroque modo exorcista, quia diabolum quem expellit, utroque modo perturbat: sed *illuminatio*, quæ fit per doctrinam, quantum ad doctrinam prophetica fit per lectores; quantum ad apostolicam, fit per subdiaconos; quantum ad evangelicam, per diaconos fit: sed *perfectio* communis, utpote quæ est pœnitentiæ, et baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines cælestis hierarchiæ non distinguuntur per prædictas actiones hierarchicas, cum quælibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia, secundum Dionysium⁵, solis episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus. — Et ideo alii appropriant ordines septem donis; ut sacerdotio respondeat donum sapientiæ, quæ nos pane vitæ et intellectus cibis, sicut sacerdos nos pane cælesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur. — Et ideo aliter dicendum quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiæ ordinatur, quod est sacramentum

(1) Eccl. hierarch. cap. 5, inter princ. et med.

(2) Eccl. hierarch. cap. 1, circa med.

(3) Cap. Cleros.

(4) Utrum episcopatus sit ordo quærit S. Doctor (quæst. xi, art. 5).

(5) Eccl. hierarch. cap. 5, ante med.

sacramentorum, ut Dionysius dicit ¹. Sicut enim templum, et altare, et vasa, et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: et hæc consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiæ, aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiæ. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum: et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus, et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primo enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, sed non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum. Unde in littera ² dicitur quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi: unde et ipse Christi sanguinem dispensat. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad subdiaconos: unde dicitur in littera ³ quod vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationem in altari ponunt: et ideo accipiunt calicem de manu episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad præsentandum materiam sacramenti: et hoc competit acolytho. Ipse enim, ut in littera ⁴ dicitur, urceolum cum vino et aqua præparat: unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad præparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, secundum Dionysium ⁵. Quidam enim sunt omnino infideles credere nolentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et cœtu fidelium arcendi sunt: et hoc pertinet ad

ostiarios. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondum instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructiōnem ordinatur ordo lectorum: et ideo prima rudimenta doctrinæ fidei, scilicet vetus Testamentum eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles, et instructi, sed impedimentum habentes ex dæmonis potestate, scilicet energumeni: et ad hoc ministerium est ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numeri et gradus ordinum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus, non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur. Et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet omnes tres, scilicet episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam, scilicet purgare, scilicet ipse diaconus, qui minister dicitur: et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ⁶ ex relatione ad maximum sacramentorum: et ideo secundum hoc debet numerus ordinum accipi.

Ad *secundum* dicendum, quod in primitiva Ecclesia, propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium Eccles. hierarch. cap. 3⁷, ubi dicit: " Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud proprii ordinis operantur; alii autem sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem et benedictionis calicem. " Nilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister in littera ⁸, quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad *tertium* dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiæ, ad alia autem per consequens: quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continentur, derivantur. Unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

sunt sacramenta, sed nobis probabilius videtur subdiaconatum et ordines minores non ita se habere. (7) Aliquant. a princ. (8) Loc. sup. cit.

(1) Eccl. hierarch. cap. 3, in princ.

(2) Sent. iv, dist. 24.

(3) Ibid.

(4) Ibid. (5) Loc. sup. cit.

(6) Juxta mentem b. Thomæ. singuli ordines

Ad *quartum* dicendum, quod angeli differunt specie: et propter hoc in eis potest esse modus diversus accipiendi divina: ideo etiam diversæ hierarchiæ in eis distinguuntur. Sed in hominibus tantum est una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina, qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium. Et ideo distinctio ordinum in angelis non potest esse per comparisonem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos, sed solum per comparisonem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis. Et secundum hoc nostri ordines eis respondent: quia in nostra hierarchia sunt tres ordines secundum tres hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia angelorum¹.

Ad *quintum* dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum: quia enim psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur psalmista, cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis, tum quia cantare pertinet ad totum chorum, tum quia non habet aliquam specialem relationem ad Eucharistiæ sacramentum: quia tamen officium quoddam est, inter ordines largo modo acceptos aliquando computatur.

ART. III. — UTRUM ORDINES

DEBEANT DISTINGUI PER SACROS ET NON SACROS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non debeant distinguere per

sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quædam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Præterea, secundum ordines Ecclesiæ non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacra. Ergo et omnes ordines sunt sacri.

Sed *contra* est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt jam contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

CONCLUSIO. — Quamvis omnes secundum se ordines sacri sint, recte tamen ratione materiæ circa quam versantur, quæ in Sacerdotio, Diaconatu et Subdiaconatu consecrata est, et non in aliis, per sacros et non sacros distinguuntur.

Respondeo dicendum quod ordo sacer dicitur dupliciter: uno modo secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum: et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scilicet sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata: et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant².

Et per hoc patet solutio ad objecta.

diaconi, et propterea permittoretur illis ut uxores ducerent, sicut ibidem Gregorius indicat, et refertur dist. 31, in Decretis, cap. *Ante trivium*, ac ob eandem causam prohiberentur *sacrarium ingredi, vel dominica vasa contingere*, dist. 23, cap. *Non oportet*, ex concilio Laodiceo, can. 21, sed nec in episcopos eligi possent ordinario usu, sicut iterum in Decretis, dist. 60, cap. *Nullus*, ex Urbano dicitur: *Nullus in episcopum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiose vivens fuerit inventus: sacros autem ordines dicimus diaconatum et presbyteratum: hos siquidem solos primitiva legitur habuisse Ecclesia: subdiaconos vero, quia et ipsi altaribus ministrant, opportunitate exigente, concedimus; postmodum tamen et coeperunt haberi sacri, et conjugia illis prohiberi, et sacrorum vasorum tactus eis concedi, et permitti ut ad episcopatum assumi possent quodcumque illos eligi contigisset. Unde Innocentius III, ut cap. *A multis* videre est, extra De ætate et qualitate ordinandorum, post relatum Urbani papæ I supradictum decretum sic subiungit: *In quibus verbis innuitur quod Urbanus ad statum primitivæ Ecclesiæ se referens, in quo**

(1) Ita vetera exempla: recentiora, in qualibet hierarchia una angelorum.

(2) Hactenus D Thomas; sic autem prosequitur Nicolajus: Unde, dist. 28, in Decretis, cap. *Decernimus*, ex Innocentio II, in concilio Romano cap. 5: *Decernimus ut ii qui in ordine subdiaconatus et supra, uxores duxerint, aut concubinas habuerint, officio ac ecclesiastico beneficio careant. Cum enim ipsi templum Domini, vasa Domini et sacrarium Spiritus sancti debeant esse et dici; indignum est eos ubilibet et inmunditiis deservire. Ut et cap. *Nullum*, ex Gregorio papa, lib. I Epistolarum, epist. 42: *Nullum facere subdiaconum præsumant episcopi nisi qui se caste victurum promiserint, quia nullus ad ministerium altaris accedere debet, nisi cujus castitas ante acceptum ministerium fuerit approbata. Vel expressius et plenius ex Gregorii textu originali: *Eos qui post prohibitionem factam (de non continentibus ordinandis in subdiaconatu) ab uxoribus continere se noluerint, nolumus promoveri ad sacrum ordinem, quia nullus debet ad ministerium altaris, etc., ut prius. Quamvis enim a primis temporibus non haberentur sacri sub-***

**ART. IV. — UTRUM ACTUS ORDINUM
CONVENIENTER IN LITTERA ASSIGNENTUR.**

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 24,
quæst. xi, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur¹, quia per absolutionem præparatur aliquis ad corpus Christi sumendum. Sed præparatio suscipientium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter absolutio a peccatis inter actus sacerdotis ponitur.

2. Præterea, homo per baptismum est immediate Deo configuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Præterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere, et epistolam legere, ad subdiaconum pertinet: crucem etiam ferunt subdiaconi coram papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Præterea, eadem veritas continetur in veteri et novo Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo eadem ratione et legere novum, et non diaconorum.

5. Præterea, apostoli nihil aliud prædicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. i. Sed doctrina apostolorum committitur subdiaconis enuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Præterea, secundum Dionysium², quod est superioris ordinis, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Præterea, actus spirituales debent corporalibus præeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spirituales pellendi dæmones, cum sit inferior.

8. Præterea, quæ magis conveniunt,

subdiaconatus ordo *sacer* minime dicebatur, instituit ut de subdiacono (nisi permissione romani pontificis vel metropolitani) non posset electio celebrari. Verum cum hodie subdiaconatus inter sacros ordines computetur, sicut Urbanus papa II sub his verbis expressit: *Erbescant impii, et intelligant iudicio Spiritus sancti eos qui in sacris ordinibus (presbyteratu, diaconatu, subdiaconatu) sunt positi, si caste non vixerint, excludendos ab omni eorumdem graduum dignitate; statuimus ut subdiaconus in episcopum libere valeat eligi, etc.*

juxta se ponenda sunt³. Sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quæ competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi; et præcipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spiritualis doctrinæ.

9. Præterea, in quolibet actu ordinis specialis⁴ debet esse aliqua vis specialis, quam habeant ordinati præ aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

CONCLUSIO. — Conveniens singulis ordinibus assignatus est actus, ille nimirum per quem proxime ad Eucharistiæ sacramentum ordinatur is qui ordinem suscipit.

Respondeo dicendum quod, cum consecratio quæ fit in ordinis sacramento⁵, ordinetur ad sacramentum Eucharistiæ, ut dictum est (art. præc., et art. 2 huj. quæst. ad 3), ille est principalis actus uniuscujusque ordinis, secundum quem magis proxime ordinatur ad Eucharistiæ sacramentum. Et secundum hoc etiam unus ordo est alio eminentior, secundum quod unus actus magis de proximo ad prædictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad Eucharistiæ sacramentum, quasi dignissimum, multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut præter principalem actum, etiam multos actus unus ordo habeat, et tanto plures, quanto est eminentior, quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est præparatio suscipientium sacramentum: quædam remota, et hæc per ministros efficitur; quædam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem⁶; et hæc pertinet ad sacerdotes; quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia.

(1) Sent. iv, dist. 24.

(2) Eccl. hierarch. cap. 5, ante med.

(3) Ut mutuam operam sibi invicem præstent, vel alterius officium alteri coaptetur congruentius propter propinquitatem.

(4) Al., *spiritualis*, hic et infra.

(5) Præsertim quoad illos ordines qui dicuntur proprie sacri propter ministerium sacram ad quod proximo ordinantur.

(6) Al., *dispensationem*.

in ultima dispositione ad formam, et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum, quæ sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, poenitentiae et extremæ unctionis.

Ad *secundum* dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter: uno modo ex parte unius personæ tantum, sicut facere orationes singulares, et vovere, et huiusmodi: et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiæ: et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos: quia ipse solus potest gerere personam totius Ecclesiæ, qui consecrat Eucharistiam, quæ est sacramentum universalis Ecclesiæ ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod oblationes a populo oblatae per sacerdotem offeruntur. Et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi: et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et altari imponit, vel offert diacono: aliud ex parte sacerdotis: et hoc diaconi est, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti: et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur; similiter etiam crucem ferre, et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum: quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad *quartum* dicendum, quod doctrina est remota præparatio ad sacramentum suscipiendum; et ideo pronuntiatio doctrinæ ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti adhuc est magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris. Et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per

apostolos. Et ideo Evangelium diaconis, epistola ² subdiaconis committitur.

Et per hoc patet solutio ad *quintum*.

Ad *sexum* dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non supra ea quæ in urceolo continentur; sed subdiaconus habet actum super contentis in urceolo, quia utitur aqua et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis præbet: et diaconus, sicut et subdiaconus, solum actum habet super calicem, non super contenta, sed sacerdos super contenta. Et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quædam connexio in ordinibus.

Ad *septimum* dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum quam exorcistæ actus, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia acolythi habent ministerium super vasa, in quibus materia sacramenti continetur, quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem. Et ideo inter omnes ordines minores ordo acolythorum superior est.

Ad *octavum* dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad actus principales superiorum ministrorum, quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat, lumen portans; sed lector recitando figurat alias: ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectoris ad actum secundarium diaconi et subdiaconi, ita se habet actus exorcistæ ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et absolvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus: quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines ³; sed quantum ad actum ejus se-

teri tum in feriis, tum in festis quibusdam de B. Virgine ac de sanctis.

(1) Quasi nomine, vice, ministerio Ecclesiæ universalis oblatum, etc.

(2) Quæ ut plurimum sumi solet ex novo Testamento, tametsi et interdum sumatur ex ve-

(3) Puta diaconorum, subdiaconorum, acolythorum, qui dicuntur superiores comparative ad alios tres qui nihil ad consecrationem re-

eundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis ostiario datur quædam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit, quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. — Et ideo dicendum quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit; quamvis etiam ab aliis fieri possit, sed non ex officio. Et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possint per alios licite fieri, quamvis illi ad hoc non habeant aliquod officium: sicut etiam in domo non consecrata potest dici missa, quamvis consecratio ecclesiæ ad hoc ordinetur ut in eo missa dicatur.

ART. V. — UTRUM SACERDOTI CHARACTER IMPRIMATUR IN IPSA CALICIS PORRECTIONE ¹.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdoti character non imprimatur in ipsa calicis porreptione; quia consecratio sacerdotis fit cum quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimatur character. Ergo etiam in sacerdotio, et non in calicis porreptione.

2. Præterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem, quando dixit: *Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata*, etc. ². Sed Spiritus sanctus datur per manus impositionem; ergo et in ipsa manus impositione imprimatur character ordinis.

3. Præterea, sicut consecrantur ministri, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo et in ipsa benedictione episcopi consecratio sacerdotis efficitur.

4. Præterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Ergo si in datione calicis imprimatur character, eadem ratione et in datione casulæ; et sic sacerdos haberet duos characteres: quod falsum est.

5. Præterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis, quam ordo subdiaconi. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porreptione,

subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus; quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porreptione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porreptione.

6. Præterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum, quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimatur character in acolythis, quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum: quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo in sacerdote non imprimatur character, quando calicem accipit.

Sed *contra*, principalis actus ordinis sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur illi potestas in calicis porreptione. Ergo tunc imprimatur character.

CONCLUSIO. — Cum principalis actus sacerdotis sit corpus et sanguinem Christi consecrare, recte in ipsa calicis datione sub certa verborum forma imprimatur sacerdotalis character.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 1), ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo præparare ad formam. Unde episcopus in collatione ordinum duo facit: præparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Præparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint ad potestatem accipiendam; quæ quidem præparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione et unctione. Per benedictionem divinis obsequiis mancipantur, et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiæ, per quam ad magna officia sunt idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt; sicut etiam calix inungitur, qui continet sanguinem,

¹note vel propinque conferunt, cum acolythorum ordo inter inferiores absolute recenseatur qui minores ordines dici solent.

(1) Confer quod jam annotavimus de materia et forma hujus sacramenti.

(2) Joan. xx, 22.

et patena, quæ continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exterioriorem, et ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est, et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem, quantum ad principalem actum, ante passionem in cœna, quando dixit: *Accipite et manducate*, unde subjunxit: *Hoc facite in meam commemorationem* ². Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem, quantum ad actum secundarium, qui est ligare et solvere.

Ad *tertium* dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipientur, et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio. Sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quæ in eo requiritur ad actum potestatis exequendum. Et ideo nec sacerdoti, nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad *quintum* dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi, subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus Christi in vase contentum. Unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus in patena, et dispensare sanguinem cum calice. Et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi

(1) Cum episcopus nempe dicit: *Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo missasque celebrandi, tam pro vivis quam pro defunctis*, etc.; hinc in decreto Eugenii IV post concilium Florentinum: *Ordinis materia est illud per cuius traditionem confertur ordo; sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem; et paulo post: Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium, etc.* (Cf. conc. Trid. sess. xxii, c. 1).

nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiæ; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium tantum, in hoc quod datur ei liber Evangeliorum ³, et in hac potestate intelligitur alia, et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad *sextum* dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo, quam quo ministrat in candelabro; quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur acolytho character, virtute verborum ab episcopo prolatorum.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE

CONFERENTIBUS HOC SACRAMENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conferentibus hoc sacramentum. Circa quod queruntur duo: 1. Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre. — 2. Utrum hæreticus vel quicumque alius ab Ecclesia præcisus possit hoc sacramentum conferre.

ART. I. — UTRUM TANTUM EPISCOPUS ORDINIS SACRAMENTUM CONFERAT ⁴.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 25, qu. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum episcopus ordinis sacramentum conferat, quia manus impositio ad consecrationem aliquid facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus episcopus manus imponit, sed etiam sacerdotes adstantes. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Præterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando id ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiaconis datur urceolus cum aqua, mantili et manutergio ab archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus episcopus confert ordinis sacramentum.

(2) Luc. xii, 19.

(3) S. Alphonsus habet ut probabiliorem sententiam quæ tenet characterem imprimi per solam impositionem manuum, ut volunt Guerth, Habert, Tournely, S. Bonavent., Cajetan., Durand. et alii (*Theolog. mor.* lib. vi, n° 748).

(4) Definitum est solos episcopos esse ordinarios sacramenti ordinis ministros, ut patet ex concil. Trident. sess. xxxiii, can. 7.

3 Præterea, illa quæ sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordinem. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus, qui non sunt episcopi, sicut presbyteris cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Præterea, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad Eucharistiam, sicut accessorium ad principale. Cum ergo sacerdos consecret Eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Præterea, plus distat sacerdos a diacono quam episcopus ab episcopo. Sed episcopus potest consecrare episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed *contra*, nobiliori modo applicatur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Præterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Præterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest aliquos ordinare.

CONCLUSIO. — Cum episcopus propter excellentiorem quam habet potestatem, solus confirmet, virgines consecret, et in divinis ministeriis aliquos collocet, ad eum etiam solum pertinet sacros ordines conferre.

Respondeo dicendum quod potestas episcopalis habet se ad potestatem ordinum inferiorum, sicut politica, quæ conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quæ conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet (quest. xxxvii, art. 1 in corp. et ad 3). Politica autem ponit, ut dicitur ¹, legem inferioribus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum, et qualiter. Et

(1) Ethic. lib. 1, cap. 2, a princ.

(2) Episcopus proprius ordinandorum ille est in cujus diocesi is qui ordinari debet natus est, vel domicilium fixum, vel verum beneficium habet. Cf. Barbos ad cap. xxviii, sess. 23, conc. Trid. Layman. cap. 9 De ord. et alies.

ideo ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; et ideo ipse etiam solus virgines benedicit, quæ figuram gerunt Ecclesiæ Christo desponsatæ, cujus cura ipsi principaliter committitur; ipse etiam in ministeriis ordinum ordinandos consecrat; et vasa, quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut et officia sæcularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet (art. præc.), sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei. Et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes manus cum episcopo imponunt eis qui in sacerdotes promoventur, sed diaconis solus episcopus.

Ad *secundum* dicendum, quod quia archidiaconus est quasi princeps ministerii, ideo omnia quæ ad ministerium pertinent, ipse tradit; sicut cereum, quo acolythus diacono servit ante eum ad Evangelium, ipsum portando, et urceolum, quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit. Sed tamen in illis non consistit principalis actus subdiaconi, sed in hoc quod cooperatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis episcopi in hoc quod accipit prædicta ab archidiacono, et magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non sequitur quod archidiaconus ordinem conferat.

Ad *tertium* dicendum, quod papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non episcopo ea quæ ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi. Et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simplex potest conferre minores ordines ³, et confirmare, non autem aliquis non sacerdos; nec iterum

(3) Hæc sententia communis est; probabile est quoque summum pontificem posse simplici sacerdoti facultatem tribuere ordinandi subdiaconos, sed non ita est de diaconis et presbyteris.

sacerdos majores ordines, qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis sacramentum Eucharistiæ sit maximum sacramentum in se, tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum. Et ideo non est similis ratio.

Ad *quintum* dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed et completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

**ART. II. — UTRUM HÆRETICI
ET AB ECCLESIA PRÆCISI
POSSINT ORDINES CONFERRE ¹.**

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 25, qu. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæretici et ab Ecclesia præcisi non possint ordines conferre. Majus est enim conferre ordines quam aliquem absolvere vel ligare. Sed hæreticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Præterea, sacerdos ab Ecclesia separatus conficere potest, quia in eo character indelebiter manet, per quem hoc potest. Sed episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas remaneat in eo post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Præterea, in nulla communitate ille qui a communitate expellitur, potest officia communitatis disponere. Sed ordines sunt quædam officia Ecclesiæ. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed hæreticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiæ, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Præterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed hæreticus non po-

test benedicere; quinimo benedictio ejus in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas ². Ergo non potest ordines conferre.

Sed *contra* est quod aliquis episcopus in hæresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem, quam habebat, ordines conferendi.

Præterea, major est potestas conferendi ordines quam potestas ordinum. Sed potestas ordinum non amittitur propter hæresim vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas conferendi ordines.

Præterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interiori operante. Sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia præcisi amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

CONCLUSIO. — Possunt episcopi hæretici, et ab Ecclesia præcisi (cum nullo unquam casu potestas cum consecratione data, re ipsa manente, perdi queat) sacros conferre ordines, sicut et cætera sacramenta; ordinati tamen ab illis nullam susceptorum ordinum executionem suscipiunt aut gratiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc ponuntur in littera ³ quatuor opiniones. Quidam enim dixerunt quod hæretici, quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi, non autem postquam fuerint ab Ecclesia præcisi; similiter nec degradati, et alii hujusmodi. Et hæc est prima opinio. Sed hoc non potest esse, quia omnis potestas quæ datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, re ipsa durante, sicut nec ipsa consecratio annullari, quia etiam altare vel chrisma semel consecrata perpetuo consecrata manent. Unde cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia præcidatur. — Et ideo alii dixerunt quod præcisi ab Ecclesia, qui in Ecclesia episcopalem potestatem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi, sed promoti ab eis hoc non habent. Et hæc est quarta opinio. Sed hoc etiam non potest esse, quia si illi qui fuerunt in Ecclesia pro-

(1) Hæc quæstio redit ad eam quæ jam tractata est (part. III, quæst. LXIV, art. 5 et 9).

(2) Sent. iv, dist. 25.

(3) Loc. cit.

moti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt; ideo vere tribuunt omnem potestatem quæ cum consecratione datur: et sic ordinati ab eis vel promoti habent eandem potestatem quam ipsi. — Et ideo alii dixerunt quod etiam præcisi ab Ecclesia possunt ordines conferre et alia sacramenta, dummodo formam debitam et intentionem servant, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiæ. Et hæc est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare, quia ex hoc ipso quod aliquis hæretico præciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat, et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis. — Et ideo alii dicunt quod vera sacramenta conferunt; sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ. Et hæc est tertia opinio, quæ vera est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est aliud quam remissio peccatorum, quæ per gratiam fit; et ideo hæreticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia præcisi.

Ad *secundum* dicendum, quod in promotione ipsius episcopi datur ei potestas, quæ perpetuo manet in eo, quamvis dici non possit character¹, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiter manet, sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui promoventur ab hæreticis, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare, ratione illa quam objectio tangit.

Ad *quartum* dicendum quod per fidem Ecclesiæ continuantur passioni Christi, quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in ea secundum formam Ecclesiæ quam servant.

(1) Ita loquitur S. Doctor, quia episcopatum non habet ut sacramentum (Vide infra, qu. II, art. 5).

Ad *quintum* dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUESTIO XXXIX.

DE IMPEDIMENTIS HUIUS SACRAMENTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis huius sacramenti. Circa quod quaeruntur sex: 1. Utrum sexus fœmineus impediat huius sacramenti susceptionem. — 2. Utrum carentia usus rationis. — 3. Utrum servitus. — 4. Utrum homicidium. — 5. Utrum illegitima natiuitas. — 6. Utrum defectus membrorum.

ART. I. — UTRUM SEXUS FŒMINEUS IMPEDIAT ORDINIS SUSCEPTIONEM².

De his etiam S. Thom. ubi sup., qu. II, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sexus fœmineus non impediat ordinis susceptionem, quia officium prophetæ est majus quam officium sacerdotis, quia propheta est medius inter Deum et sacerdotes, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetæ officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet IV. Reg. xxii. Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Præterea, sicut ordo ad quamdam eminentiam pertinet, ita et prælationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed prælatio committitur mulieribus in novo Testamento, ut patet de abbatissis, et in veteri, ut patet de Debbara, quæ iudicavit Israel³. Competit etiam eis martyrium et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiæ.

3. Præterea, ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexus non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed *contra* est quod dicitur I. Timoth. II, vers. 12: *Mulierem in Ecclesia docere non permitto, nec dominari in virum.*

Præterea, in ordinandis præexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona vel tonsura non competit mulieribus, ut patet I. Cor. XI. Ergo nec ordinum susceptio.

CONCLUSIO. — Mulieres, cum statum subjectionis habeant, atque ita non possit in eis sacramenti ordinis significatio representari, nullo modo sacramentum hoc suscipere possunt.

Respondeo dicendum quod quædam

(2) De fide est contra cataphrygas ordines non posse mulieribus conferri.

(3) Judic. iv.

requiruntur in recipiente sacramentum, quasi de necessitate sacramenti, quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum, neque rem sacramenti; quædam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti. Dicendum ergo quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cum sacramentum sit signum, in eis quæ in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei, sicut dictum est (quæst. xxxii, art. 2), in extrema unctione requiri quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt quod sexus virilis est de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti, quia etiam in Decretis ¹ fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa ibi dicitur quæ in aliquo actu diaconi participat, scilicet quæ legit homilias in ecclesia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior ².

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed Dei donum. Unde ibi non exigitur significatio, sed solum res. Et quia secundum rem in his quæ sunt animæ mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris, ideo donum prophetiæ et alia hujusmodi potest recipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur quod non habent prælationem ordinariam, sed quasi ex commissione, propter periculum cohabitationis viro- rum ad mulieres. Debbora autem in temporalibus præfuit, non in sacerdotalibus, sicut et nunc possunt mulieres temporaliter dominari.

(1) Cap. *Mulieres*, dist. 32, et cap. *Diaconissam*, 27, quæst. 1.

(2) Vocabatur quoque diaconissa, vel presbytera, vel episcopa mulier cujus maritus assum-

**ART. II. — UTRUM PUERI
ET CARENTES USU RATIONIS
ORDINES POSSINT SUSCIPERE.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere, quia, ut in littera dicitur ³, sacri canones in suscipientibus ordines certum et determinatum tempus statuerunt ætatis. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo, etc.

2. Præterea, ordinis sacramentum est dignius quam matrimonium. Sed pueri et alii carentes usu rationis non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Præterea, ejus est potentia cujus est actus, secundum Philosophum ⁴. Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinum potestas.

Sed contra, illi qui est ante annos discretionis promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet extra de Cler. per saltum prom. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordines suscipere.

Præterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, videlicet baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione et ordines.

CONCLUSIO. — Cum in sacramento ordinis nullus actus suscipientis sit de necessitate sacramenti, sed solum spiritualis quædam potestas divinitus datur, etiam pueri rationis usu carentes, quod ad sacramenti rationem attinet, veros ordines suscipiunt, licet a majoribus, ex Ecclesiæ statuto, arcendi sint.

Respondeo dicendum quod per pueritiam et alios defectus quibus tollitur usus rationis, præstatur impedimentum actui. Et ideo omnia illa sacramenta quæ actum requirunt suscipientis sacramentum, talibus non competunt, sicut pœnitentia, matrimonium et hujusmodi. Sed quia potestates infusæ sunt priores actibus sicut et naturales, quamvis acquisitæ sint posteriores, remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacra-

ptus erat ad diaconatum, vel presbyteratum, vel episcopatum. Ita hæc nomina sumuntur in conc. Turon. ii, can. 81 et 20, in concil. Antisiodor. can. 21, et apud S. Greg. Dial. lib. iv, cap. 2.

(3) Sent. iv, dist. 25.

(4) In lib. De somno et vigiliis. cap. 1, a primo.

menti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere, et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate, propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate præcepti¹, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipiunt ordinem, quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quæ eis committuntur, tamen per assumptionem idonei redduntur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate præcepti², et propter votum continentiae quod habent annexum, et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastorem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate præcepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest. Sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientium: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia præcedit, sicut liberum arbitrium, usum suum. Et sic est in proposito.

(1) Statuit concilium Tridentinum ut prima tonsura non datur nisi his qui fidei rudimenta fuerint docti, nec minores ordines, nisi his qui latinam linguam intelligunt; quod discretionis ætatem supponit (De reform. sess. xxiii, cap. 4 et 11).

(2) Nullus, ait concilium Tridentinum (sessio xxiii, cap. 12), in posterum ad subdiaconatus ordinem promoveatur ante 22 ætatis suæ annum, ad diaconatus ante 23, ad presbyteratus ante 25; quæ omnia de inchoato anno intelligenda sunt.

ART. III. — UTRUM SERVITUS IMPEDIAT ALIQUEM A SUSCEPTIONE ORDINIS⁴

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat prælationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin possit suscipere prælationem spirituales, quæ in ordine datur.

2. Præterea, illud quod est occasio humilitatis, non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi: unde Apostolus consulit quod si aliquis possit, magis utatur servitute⁵. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Præterea, magis est turpe clericum in servum vendi, quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest: quia episcopus Nolanus, scilicet Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in Dialogo⁶ legitur. Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. Sed *contra*, videtur quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti, quia mulier non potest suscipere ordinis sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo: quia mulier non datur viro in ancillam: propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus hoc sacramentum non potest suscipere.

5. Præterea, aliquis ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet servari indemnus.

CONCLUSIO. — Servi, cum sui potestatem non habeant, non possunt ad sacros ordines promoveri, quos tamen vere suscipiunt, si eis conferantur.

Respondeo dicendum quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare

(3) Benedictus XIV declarat ordinationem puerorum usu rationis carentium esse validam, sed eos non ad castitatem et ad alia ordinum officia teneri, nisi hanc ordinationem ipsi ratificaverint (*Inst. sup. dubiis ad ritus Ecclesiæ et nationis Coptorum*).

(4) Affirmative respondet S. Doctor juxta canones, distinct. 54 et tit. *De servis non ordinandis*; sermo autem est non de famulis, sed de mancipiis.

(5) 1. Cor. vii. (6) Greg. lib. iii, cap. 1.

quod suum non est; ideo servus, qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri. Si tamen promovetur, ordinem suscipit: quia libertas non est de sacramenti necessitate, licet sit de necessitate præcepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati, ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporalia agenda: et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quod ex multis aliis quæ non præstant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia charitatis spiritu Dei ductus hoc fecit; quod rei eventus probavit, quia per ejus servitatem multi de grege suo sunt a servitute liberati. Et ideo non est ad consequentiam trahendum, quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas* ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine præsentant. Mulier autem ex natura habet subjectionem, sed non servus. Et ideo non est simile.

Ad *quintum* dicendum, quod si est promotus, sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus; si autem eo nesciente, tunc episcopus et ille qui præsentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum: alias si servus habeat peculium, debet scipsum redimere, alioquin redigeretur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

ART. IV. — UTRUM PROPTER HOMICIDIUM DEBEAT ALIQUIS AB ORDINIBUS PROHIBERI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod propter homicidium non debeat aliquis prohiberi a sacris ordinibus, quia ordines nostri sumpserunt initium a Levitarum officio, ut in præcedenti distinctione dictum est (Sent. iv, dist. 24, qu. iii, art. 1, quæst. i ad 1). Sed Levitæ consecraverunt manus suas in sanguinis ef-

fusione fratrum suorum, ut patet Exodus xxxii. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Præterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a iudice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

3. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis pœnam.

Sed *contra* hoc sunt plura canonum statuta ², et Ecclesiæ consuetudo.

CONCLUSIO. — Quoniam paci, cujus Eucharistia sacramentum est, maxime repugnat homicidium, homicidæ a sacris arcentur ordinibus, ex Ecclesiæ præcepto, non autem ex necessitate aliqua sacramenti.

Respondeo dicendum quod omnes ordines referuntur ad Eucharistiæ sacramentum, quod est sacramentum pacis nobis factæ per effusionem sanguinis Christi. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidæ magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri prædicti sacramenti debent conformari, ideo de necessitate præcepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur; quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vetus lex inferebat pœnam sanguinis, non autem nova lex. Et ideo non est simile de ministris veteris et novæ legis, quæ est *jugum suave et onus leve* ³.

Ad *secundum* dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personæ ad sacramentum Eucharistiæ ministrandum. Et ideo judex et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares, propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad *tertium* dicendum, quod nullus facit nisi illud cujus est causa, quod est voluntarium in homine. Et ideo ille qui

(1) 11. Cor. iii, 17.

(2) Cap. *Miror*, et cap. *Clericum*, et cap. *De his*

cler. dist. 1, et cap. *Continebatur*, De homicidio voluntario. (3) Matth. xi.

ignorans hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida; nec irregularitatem incurrit, nisi operam dederit illicitæ rei¹, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Non autem hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas. Et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat, homicidium committens, nihilominus irregularis est².

ART. V. — UTRUM ILLEGITIME NATI DEBEANT AB ORDINIBUS SUSCIPIENDIS IMPEDIRI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illegitime nati non debeant ab ordinibus suscipiendis impediri, quia filius non debet portare iniquitatem patris³. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo, etc.

2. Præterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed *contra* est quod dicitur Deuteronomii xxiii, 2: *Non ingreditur manzer, hoc est de scorto natus, in Ecclesiam Domini, usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debet promoveri ad ordines.

CONCLUSIO. — Cum ordinati constituentur in quadam præ aliis dignitate quæ ex vitiosa origine obscuratur, illegitime nati impediuntur a suscipiendis ordinibus, præcepti potius, quam sacramenti necessitate.

Respondeo dicendum quod ordinati in quadam dignitate præ aliis constituuntur. Et ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quædam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti, ut scilicet sint bonæ famæ, bonis moribus ornati, non publice penitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine; ideo etiam ex illegitimo toro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur: et tanto est difficilior eorum di-

spensatio, quanto eorum origo est turpior⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod irregularitas non est pœna iniquitati debita. Et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris, ex hoc quod irregulares sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ per actum proprium committuntur, possunt per penitentiam et actum contrarium aboleri; non autem ea quæ ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu, et de vitiosa origine.

ART. VI. — UTRUM PROPTER DEFECTUM MEMBRORUM DEBEAT ALIQUIS IMPEDIRI.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri, quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter pœnam corporalis defectus.

2. Præterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed *contra*. Tales prohibebantur a ministerio veteris legis⁵. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

De bigamia vero dicitur in tractatu de matrimonio (quæst. lxvi).

CONCLUSIO. — Mutilati aliquo membro notabilis infamiæ, vel quod ordinis executionem impediat, arcentur a sacris ordinibus.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc.), aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinum vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personæ. Et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personæ claritas (ut abscissio nasi), vel periculum in executione facere possit⁶; alias non impediuntur. Hæc autem integritas exigitur de necessitate præcepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Quæ erit quædam via ad homicidium perpetrandum, ut addunt jurisconsulti.

(2) Hodie post Clementinam, *Si fecissem*, tit. De homicidio, nullam incurrit irregularitatem, etiamsi sit clericus.

(3) Ezech. xviii.

(4) Erant hujus rei decreta capitulo *Si*

dist. 56, capit. *Ut filii*, tit. De filiis presbyt. et lib. iv Decret., tit. 7. (5) Levit. xxi.

(6) Ita irregulares sunt cæci, manci qui uno brachio aut una manu carent, qui pollice aut indice privantur, aut claudi quibus in altari fulcro opus esset, aut qui vinum potare nequeant, aut qui manibus tremunt, etc.

QUÆSTIO XL.

DE HIS QUÆ SUNT ANNEXA SACRAMENTO ORDINIS, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ sunt annexa sacramento ordinis: et circa hoc quærun-
tur septem: 1. Utrum ordinati debeant habere coronæ rasuram et tonsuram. — 2. Utrum corona sit ordo. — 3. Utrum per acceptionem coronæ aliqui renuntiet temporalibus bonis. — 4. Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis. — 5. Utrum episcopatus sit ordo. — 6. Utrum supra episcopos possit esse aliqua potestas superior in Ecclesia. — 7. Utrum vestes ministrorum conveni-
enter sint in Ecclesia institutæ.

ART. I. — UTRUM ORDINATI DEBEANT TONSURAM DEFERRE.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 24,
quæst. iii, art. 1, 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordinati non debeant coronæ rasuram habere, quia Dominus comminatur captivitatem et dispersionem his qui sic attenduntur, ut patet Deut. xxxii, vers. 42: *De captivitate nudati inimicorum capitis*; et Jerem. xlii, 32: *Dispergam eos in omnem ventum, qui sunt attonsi in comam*. Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo coronæ rasura et tonsura eis non competit.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figura coronæ præcessit in veteri lege in tonsura Nazaræorum, sicut in littera¹ dicitur. Ergo cum Nazaræi non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiæ non debeat tonsura, vel rasura coronæ: et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiæ, tenduntur in religionibus.

3. Præterea, per capillos superflua significantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnem superfluitatem a se debent expellere. Ergo totaliter debent caput radere, et non in modum coronæ.

Sed contra est, quia, secundum Gregorium², *servire Deo regnare est*. Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Præterea, capilli in velamen dati sunt,

(1) Sent. iv, dist. 24.

(2) Implic. sup. illud Psal. iv pœnitent.: *Et reges ut serviant*.

ut patet I. Corinth. xi. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam. Ergo competit eis rasura coronæ.

CONCLUSIO. — Conveniens est, ut qui sacros suscipiunt ordines, tonsuram, quæ regni cuiusdam et perfectionis signum est, deferant.

Respondeo dicendum quod eis qui ad divina ministeria applicantur, competit rasura, et tonsura in modum coronæ, ratione figuræ: quia corona est signum regni et perfectionis, cum sit circularis: illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur, et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum dæmonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ fiebant in veteri Testamento, imperfecte repræsentant ea quæ sunt in novo. Et ideo ea quæ pertinent ad ministros novi Testamenti, non solum significantur per officia Levitarum, sed etiam per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaræi autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comæ, significantes temporalium contemptum, quamvis non in modum coronæ deponerent, sed omnino totum, quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tenduntur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronæ; et ideo non debet totaliter coma tolli, et etiam ne indecens videatur.

ART. II. — UTRUM CORONA SIT ORDO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corona sit ordo, quia in actibus Ecclesiæ spiritualia corporalibus respondent. Sed corona est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signatum inte-

rius ei respondeat: et ita in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Præterea, sicut ab episcopo solum datur confirmatio, et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus, hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona, per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed *contra*, nullus ordo datur nisi in missæ celebratione. Sed corona datur etiam absque officio missæ. Ergo non est ordo.

Præterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronæ. Ergo non est ordo.

CONCLUSIO. — Cum per coronam nulla potestas peculiaris tradatur, sed ad communia quædam Ecclesiæ ministeria deputatio tantum fiat, non ordo est, sed ad ipsum potius est præambulum.

Respondeo dicendum quod ministri Ecclesiæ a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quædam sunt quæ per potentias determinatas sunt exercenda; et ad hoc datur spiritualis potestas ordinis: quædam autem sunt quæ communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non præexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quædam deputatio ad tale officium: et hoc fit per coronam. Et ideo non est ordo, sed præambulum ad ordinem ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corona habet interius aliquid spirituale quod ei respondet, sicut signatum signo; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum. Et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrum, scilicet per episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et alia omnia quæ ad divinum cultum applicantur.

(1) Quod patet ex concilio Trident. (sess. xxiii, c. 2), ubi loquens de tonsura, ait: « Ut qui jam tonsura insigniti essent per minores ad majores ascenderent, non tonsuram inter ordines annuerant. Præterea testatur sess. xxiii, cap. 17

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorum potestatis gradum, qui ad ordinem requiritur.

ART. III. — UTRUM PER ACCEPTIONEM CORONÆ ALIQUIS RENUNTIET TEMPORALIBUS BONIS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt, cum coronantur: *Dominus pars hæreditatis meæ*. Sed, sicut dicit Hieronymus ², « Dominus cum his temporalibus pars fieri dedignatur. » Ergo renuntiant temporalibus.

2. Præterea, justitia ministrorum novi Testamenti debet abundare super ministros veteris Testamenti, ut patet Matth. v. Sed ministri veteris Testamenti, scilicet Levitæ, non acceperunt partem hæreditatis cum fratribus suis ³. Ergo nec ministri novi Testamenti habere debent.

3. Præterea, Hugo dicit ⁴ quod « postquam aliquis est factus clericus, debet deinceps de stipendiis Ecclesiæ sustentari. » Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod fit clericus.

Sed *contra* est quod Jeremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Jer. i. Sed ipse habuit possessionem hæreditatis, ut patet Jer. xxxii. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Præterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter religiosos et clericos sæculares.

CONCLUSIO. — Clerici coronam suscipientes, cum per eam divino cultui deputentur, cui non repugnat rerum temporalium possessio, nunquam patrimonio et aliis temporalibus bonis renuntiare debent.

Respondeo dicendum quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, nec aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum sollicitudo: quia. ut dicit Grego-

hos solos ordines ab initio fuisse in Ecclesia, nempe a diaconatu ad ostiariatum.

(2) Epist. ad Nepotianum, inter princ. et med

(3) Deut. x et xviii.

(4) De sacramentis, lib. ii, par. 3, cap. 2.

rius ¹, " affectus in crimine est, non census ². "

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus designatur pars fieri, ut ex æquo cum aliis diligatur, ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo, et in rebus mundi; non tamen designatur pars fieri eorum qui res mundi ita possident, ut per eas a cultu divino non retrahantur.

Ad *secundum* dicendum, quod Levitæ in veteri Testamento habebant jus in hæreditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quia erant per omnes tribus dispergendi: quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terræ acceperissent, sicut aliæ tribus.

Ad *tertium* dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, episcopus qui eos promovet, tenetur eis providere; alias non tenetur: ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiæ ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur de illis qui non habent unde sustententur.

ART. IV. — UTRUM SUPRA SACERDOTALEM ORDINEM DEBEAT ESSE ALIQUA POTESTAS EPISCOPALIS ³.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Sicut enim in littera dicitur ⁴, " ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium. " Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Præterea, potestas ordinatur secundum actus. Sed nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Præterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiæ. Ergo ut prius.

Sed *contra*, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed pote-

stas sacerdotalis, ut Dionysius dicit ⁵, extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Præterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio præponatur unus, qui sit princeps illius officii, sicut præponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis præponi qui sit sacerdotum princeps: et hic est episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

CONCLUSIO. — Oportuit in Ecclesia supra sacerdotalem ordinem episcopi potestatem esse, a qua sacerdos jurisdictionem susciperet ad ligandum et solvendum.

Respondeo dicendum quod sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare corpus Christi; alterum secundarium, scilicet præparare populum Dei ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est (q. xxxvii, art. 2 in corp. et ad 1, et art. 4). Quantum autem ad primum actum, potestas sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum, dependet ab aliqua superiori potestate, et humana ⁶. Omnis enim potestas quæ non potest exire in actum, nisi præsuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quæ illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi præsupposita prælationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam: nec aliud requiritur, quantum est de necessitate sacramenti; quamvis ex quadam congruitate præsupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium, et hujusmodi. Et ita patet quod oporteat esse potestatem episcopalem supra sacerdotalem, quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Aa-

totali, juxta illud quod definitum est concilii Trident. sess. xxiii, cap. 4, et can. 6 et 7.

(4) Sent. iv, dist. 24.

(5) Eccl. hierarch. cap. 5, circa med.

(6) Al., scilicet humana.

(1) Moral. lib. x, cap. 17, circa princ.
(2) Ita recentiores editi passim; edit. Patav. non census. In veteribus deest, non census.

(3) De fide est contra Aerium, recentioresque hæreticos, episcopalem potestatem ex divina ordinatione majorem et superiorem esse sacer-

ron sacerdos fuit, et pontifex, id est sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, in quantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus sacerdotibus licebat; sed non ab eo, in quantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in Sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

Ad *secundum* dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones præexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar omnium officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiæ, quantum ad aliquid, gerit typum Christi, ut ex littera patet¹. Et tamen ille est superior qui secundum maiorem perfectionem Christum representat. Sacerdos autem representat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam episcopus specialiter sponsus Ecclesiæ dicitur, sicut et Christus.

ART. V. — UTRUM EPISCOPATUS SIT ORDO².

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius³ assignat hos tres ordines ecclesiasticæ hierarchiæ, episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam⁴ dicitur quod est ordo episcoporum quadripartitus.

2. Præterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta, quæ non possunt sacerdotes; sicut confirmatio-

nem, et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Præterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas, nisi ordinis, vel jurisdictionis. Sed ea quæ pertinent ad episcopalem potestatem non sunt jurisdictionis, alias possent committi non episcopo, quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo episcopus habet aliquem ordinem, quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

Sed *contra* est quod unus ordo non dependet a præcedenti, quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali; quia nullus potest recipere episcopalem potestatem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Præterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis, ut statuitur in Decretis⁵. Ergo non est ordo.

CONCLUSIO. — Episcopatus ordo esse dici potest, non quatenus sacramentum est ad Eucharistiam ordinatum, sed tantum ut est officium quoddam ad sacras et hierarchicas actiones.

Respondeo dicendum quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum: et sic, ut prius dictum est (quæst. xxxvii, art. 2, in corp. et ad 1, et art. 4), ordinatur omnis ordo ad Eucharistiæ sacramentum. Unde cum episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote, quantum ad hoc episcopatus non erit ordo⁶. Alio modo potest considerari ordo, secundum quod est officium quoddam respectu quarundam actionum sacrarum: et sic cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo⁷. Et secundum hoc loquuntur auctoritates inductæ.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod ordo, prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiæ, in quo ipse

(1) Sent. iv, dist. 24.

(2) Negative respondet S. Doctor, et cum eo S. Bonaventura et alii; sed communius affirmant Bellarm., Tournely, Habert, Sanchez, ut animadvertit S. Alphonsus (*Theologia moral.*, lib. vi, n° 738).

(3) Eccl. hierarch. cap. 5. (4) Sent. iv, dist. 24.

(5) Dist. 75. cap. *Ordinationes*, ex Anacieto, et cap. *Quod die dominico*, ex Leone I.

(6) Sylvius annotat B. Thomam videri sententiam illam retractasse in opusc. De perfectione vitæ spiritualis, cap. 24, et in Comment. sup. 11. Tim. cap. 1.

(7) Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit (Conc. Trid. sess. xxiii, c. 6).

Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur. Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam.

Ad *tertium* dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet (in corp. et art. præc.), secundum quod ordo communiter accipitur.

ART. VI. — UTRUM SUPRA EPISCOPOS POSSIT ESSE ALIQUIS SUPERIOR IN ECCLESIA ¹.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod supra episcopos non possit esse aliquis superior in Ecclesia, quia omnes episcopi sunt apostolorum successores. Sed potestas quæ est data uni apostolorum, scilicet Petro ², est data omnibus apostolis ³. Ergo omnes episcopi sunt pares, et unus non est supra alium.

2. Præterea, ritus Ecclesiæ magis debet esse conformis ritui Judæorum quam ritui gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius supra alium, ut in littera dicitur ⁴, est a gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia episcopus unus super alium esse debet.

3. Præterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque æqualis per æqualem: quia *sine ulla contradictione, quod minus est a majori benedicitur* ⁵; unde etiam sacerdos non promovet episcopum, neque sacerdotem, sed episcopus sacerdotem. Sed episcopus potest quemlibet episcopum promovere: quia etiam Hostiensis episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est æqualis; etsi unus episcopus non debet alii subesse, ut in littera dicitur ⁶.

Sed *contra* est quod legitur in concilio Constantinopolitano ⁷: "Veneramur, secundum Scripturas, et secundum canonum statuta et definitiones, sanctissimi

mun antiquæ Romæ episcopum primum esse, et maximum episcoporum, et post ipsum Constantinopolitanum episcopum. „ Ergo unus episcopus est super alium.

Præterea, beatus Cyrillus episcopus Alexandrinus dicit: " Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum ⁸, a quo nostrum est quærere, quid credere, et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes præ omnibus: quoniam ipsius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere, et ligare, loco illius qui ipsum ædificavit: et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit, cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi tanquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt. „ Ergo episcopi alicui subsunt etiam de jure divino.

CONCLUSIO. — Rationi consentaneum est, ut ad Ecclesiæ unitatem conservandam, supra potestatem episcopalem, qua particularis Ecclesia regitur, sit summi pontificis potestas, qua universa regatur Ecclesia.

Respondeo dicendum quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et actibus, ut dicitur ⁹, est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune est divinius quam bonum speciale. Et ideo supra potestatem regitivam, quæ coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis: alias non posset esse colligatio ad unum. Et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiæ supra potestatem episcopalem, qua unaquæque specialis Ecclesia regitur: et hæc est potestas papæ. Et ideo illi qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores unitatis Ecclesiæ. Et inter episcopum

(1) Responsio affirmativa de fide est, et ille superior est romanus pontifex, qui jure divino est caput Ecclesiæ. (2) Matth. xvi.

(3) Joan. xx. (4) Sent. iv, dist. 24.

(5) Hebr. vii, 7. (6) Sent. iv, dist. 24.

(7) Scilicet I, gener. 2, can. 5, et Constant. IV, gener. 8, cap. 21, et concil. Chalced., gener. 4, act. 16, sub fin.

(8) Hæc ex libro Thesaur. citantur a D. Thoma in opusculo contra Græcos; at ibi non inveniri notat Nicolajus, sed ex quibusdam Græcis fragmentis colligi quoad primam partem. Turriano, l. ii De potest. pont. et Lindano in Panoplia assertoribus. In sententiis legit idem Nicolajus, *Romanorum pontifice*

(9) Ethic. lib. i, cap. 1 et 2.

simplicem et papam sunt alii gradus dignitatum, correspondentes gradibus unionis, secundum quos una congregatio, vel communitas, includit aliam¹; sicut communitas provinciæ includit communitatem civitatis, et communitas regni communitatem unius provinciæ, et communitas totius mundi includit communitatem unius regni.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis omnibus apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi, tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios ista potestas debeat descendere; propter quod etiam ei dixit singulariter²: *Confirma fratres tuos*; et³: *Pasce oves meas*; id est, "loco mei," ut dicit Chrysostomus⁴, "præpositus, et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes, ubique terrarum te in throno tuo sedentem prædicent et confirment."

Ad *secundum* dicendum, quod ritus Judæorum non erat diffusus in diversis regnis et provinciis, sed tantum in una gente: et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem, alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiæ ritus, sicut et gentilium, per diversas nationes diffunditur: et ideo oportet quod quantum ad hoc magis gentilium ritui quam Judæorum, Ecclesiæ status conformetur.

Ad *tertium* dicendum, quod potestas sacerdotis exceditur a potestate episcopi, quasi a potestate alterius generis; sed potestas episcopi exceditur a potestate papæ, quasi a potestate ejusdem generis. Et ideo omnem actum hierarchicum, quem potest facere papa in ministracione sacramentorum, potest facere episcopus: non autem omnem actum quem potest facere episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione. Et ideo quantum ad ea quæ sunt episcopalis ordinis, omnes episcopi sunt æquales: et propter hoc quilibet episcopus alium potest consecrare⁵.

(1) Ita episcopi subsunt archiepiscopo, sive metropolitano, archiepiscopus primati, primas Romano pontifici.

(2) Luc. xii, 32. (3) Joan. xxi, 17.

(4) Hæc in Chrysostomo non occurrunt; sed hom. lxxxvii in Joan., "Princeps apostolorum, inquit, erat Petrus, et cæus vertex: hinc fratrum curam ei committit." In acta vero Apost.

ART. VII. — UTRUM VESTES MINISTRORUM CONVENIENTER SINT IN ECCLESIA INSTITUTÆ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter sint in Ecclesia institutæ. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant femoralia in signum castitatis. Ergo multo fortius esse debent inter vestes ministrorum Ecclesiæ.

2. Præterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quam sacerdotium veteris. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novæ legis eas debent habere.

3. Præterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed episcopi utuntur vestibus ministrorum, dalmatica scilicet, quæ est vestis diaconi, et tunica, quæ est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius debent uti eis simplices sacerdotes.

4. Præterea, in veteri lege pontifex deferbat superhumerales, quod significabat onus Évangeliæ, ut dicit Beda⁶. Hoc autem maxime pontificibus nostris incumbit. Ergo debent habere superhumerales.

5. Præterea, in *rationali*, quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur *doctrina, et veritas*. Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo pontificibus novæ legis competit.

6. Præterea, lamina aurea, in qua scriptum erat dignissimum nomen Dei, erat dignissimum ornamentorum⁷ legis veteris. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Præterea, ea quæ exterius geruntur in ministris Ecclesiæ, sunt signa interioris potestatis. Sed archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam episcopus, ut dictum est (art. præc. et Sent. iv, dist. 24). Ergo non debet habere pallium, quod non habent episcopi.

hom. 3: "Merito Petrus auctoritatem primus usurpat, ut qui omnes habeat in manu. Ad hunc enim dicitur: *Confirma fratres tuos*." Hæc Nicolajus.

(5) Quod intelligendum est de validitate, non vero de licitate consecrationis.

(6) De tabernac. lib. iii, cap. 4, circa princ.

(7) Al., ornamentum.

8. Præterea, potestatis plenitudo residet in Romano Pontifice. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii episcopi debent habere.

CONCLUSIO. — Omnibus Ecclesiæ ministris ad divina exequenda officia, variæ ac multiplices aptatæ sunt vestes, prout unicuique convenire indicavit Ecclesia, a Spiritu sancto edocta.

Respondeo dicendum quod vestes ministrorum designant idoneitatem quæ in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quædam sunt quæ in omnibus requiruntur, et quædam requiruntur in superioribus quæ non ita exiguntur in inferioribus; ideo quædam vestes sunt omnibus ministris communes, quædam autem superioribus tantum. Et ideo omnibus ministris competit *amictus* humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur: et similiter *alba*, quæ significat puritatem vitæ; et *cingulum*, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius habet *manipulum* in sinistra, quo significatur extensio minimarum macularum: quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum; ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habet etiam *tunicam strictam*, per quam doctrina Christi significatur; unde et in veteri lege in ipsa tintinnabula pendebant; subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novæ legis annuntiandam. Sed diaconus habet amplius *stolam* in sinistro humero, in signum quod applicatur in ministerium in ipsis sacramentis: et *dalmaticam* (quæ est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmaticis partibus primo usus ejus fuit) ad designandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur: ipse enim sanguinem dispensat: in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti in utroque humero ponitur *stola*, ut ostendatur quod ei plena potestas dispensandi sacramenta datur, non ut ministro alterius, et ideo stola descendit usque ad inferiora. Habet etiam *casulam*, quæ significat charitatem, quia ipse charitatis conficit sacramentum, scilicet Eucharistiam. Sed episcopis adduntur novem ornamenta super sacerdotes, quæ sunt *caligæ*, *sandalia*, *succinctorium*, *tunica*, *dalmatica*, *mitra*, *chirotheca*, *annulus* et *baculus*: quia novem sunt quæ ipsi supra

sacerdotes possunt, scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, pontifices consecrare, manus imponere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, chrisma conficere, vestes et vasa consecrare. Vel per *caligas* significatur rectitudo gressuum; per *sandalia*, quæ pedes tegunt, contemptus terrenorum: per *succinctorium*, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis; per *tunicam* perseverantiam, quia Joseph tunicam talarum habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitæ; per *dalmaticam* largitas in operibus misericordiæ; per *chirothecas* cautela in opere; per *mitram* scientia utriusque Testamenti, unde et duo cornua habet; per *baculum* cura pastoralis, qua habet colligere vagos (quod significat curvitas in capite baculi), sustentare infirmos (quod ipse stipes signat baculi) et pungere lentos (quod significat stimulus in pede baculi); unde versus:

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per *annulum* sacramenta fidei qua Ecclesia desponsatur Christo. Episcopi enim sunt sponsi Ecclesiæ loco Christi. Sed ulterius archiepiscopi *pallium* habent, in signum privilegiatæ potestatis: significat enim torquem auream, quam solebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia, illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant. Et ideo in castitatis signum tunc servandæ, in sacrificiorum oblatione femoralibus utebantur. Sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod mitra non erat signum alicujus dignitatis; fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit¹. Sed *cidaris*², quæ erat signum dignitatis, solum pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine, non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines. Et ideo magis

(1) Epist. ad Fabiol., circa med.

(2) Juxta græcum *χιδάρις*, quod Suidas interpretatur ornamentum capitis quod gestabant Persarum reges et similiter pontifices. Hinc Ezech. xxi, 26: *Aufer cidarim, tolle coronam*, etc.

episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad *quartum* dicendum, quod loco superhumeralis utuntur stola, quæ ad idem significandum est, ad quod erat superhumerales.

Ad *quintum* dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

Ad *sextum* dicendum, quod pro illa lamina habet pontifex noster crucem, ut Innocentius III dicit ¹, sicut pro femoralibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere (seu talaris veste) tunicam, pro ephod amictum, pro rationali pallium, pro cidari mitram.

Ad *septimum* dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eandem habet ampliorem: et ideo ad hanc perfectionem designandam, ipsi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad *octavum* dicendum, quod Romanus pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est episcopus Trevirensis. Et ideo in diocesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis locis. Vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem; quod curvatio baculi significat.

QUÆSTIO XLI.

DE SACRAMENTO MATRIMONII, INQUANTUM EST IN OFFICIUM NATURÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de matrimonio: et primo agendum est de eo, inquantum est in officium naturæ; secundo, inquantum est sacramentum; tertio, inquantum absolute et secundum se consideratur. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum sit de jure naturali. — 2. Utrum cadat sub præcepto. — 3. Utrum ejus actus sit licitus. — 4. Utrum possit esse meritorius.

ART. I. — UTRUM MATRIMONIUM SIT DE JURE NATURALI.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 26, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit naturale, quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ². Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque ma-

trimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundum quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum: quia, sicut dicit Tullius ³, "homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias;," in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes; cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed *contra* est quod in principio Digestorum ⁴ dicitur: "Naturale est, etc.; hinc descendit maris et fœminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus."

Præterea, Philosophus ⁵ dicit quod "homo est magis naturaliter conjugale animal quam politicum." Sed "homo est naturaliter animal politicum et gregale," ut ipse dicit ⁶. Ergo est naturaliter conjugale: et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

CONCLUSIO. — Matrimonium de jure naturæ, vel naturale est, non quia sit a natura, sed quia ad ipsum, propter bonum proles et mutuum fidele obsequium, maxime natura inclinatur.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: uno modo sicut ex principiis naturæ ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni: et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante vel movente libero arbitrio complentur; alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales: et hoc modo matrimonium est naturale; quia ratio naturalis ad ipsum

(1) De myster. missæ, lib. 1, cap. 51 et seq.

(2) Nempe quia naturæ instinctu constitutum, ex Isid. lib. v.

(3) In Rhet. lib. 1, scil. De Invent., circa princ.

(4) 1. *Juri operam*, ff. De just. et jure.

(5) Ethic. lib. viii, cap. 12, a med.

(6) Politic. lib. 1, cap. 2, a princ.

inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam translationem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est; qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum ¹, *tria* a parentibus habemus, scilicet *esse, nutrimentum et disciplinam*. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuam obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione ejus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut sit quædam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus ².

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinatur dupliciter: uno modo, quia est conveniens naturæ generis, et hoc est commune omnibus animalibus; alio modo quia est conveniens naturæ differentię; quia species humana ³ abundat a genere, in quantum est rationalis, sicut est prudentię actus vel temperantię. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinatur eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinatur natura hominis ex parte differentię, quantum ad rationem secundam assignatam: unde Philosophus ⁴ hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia; sed quantum ad rationem primam inclinatur ex parte generis: unde dicit quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Ta-

men ad hoc non inclinatur natura eodem modo in omnibus animalibus: quia quædam animalia sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad fœminam determinatio: in illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad fœminam, ad quam etiam natura generis inclinatur.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium primum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta: quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinatur: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum ⁵, "natura humana non est immobilis, sicut divina." Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo variantur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse*, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM MATRIMONIUM CADAT SUB PRÆCEPTO ⁶.

De his etiam S. Thom. ubi supra, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub præcepto, quia præceptum obligat, quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in littera ⁷ dicitur: nec unquam hoc præceptum legitur revocatum, imo confirmatum Matth. xix, 6: *Quod Deus con-*

(1) Ethic. lib. viii, cap. 11 et 12, a med.

(2) Ibid., loc. cit.

(3) Juxta communem specierum omnium rationem a Porphyrio assignatam ut *abundare a genere* dicantur, id est, plus aliquid quam genus importare quod sit proprium sibi, etc.

(4) Loc. sup. cit., et Politic. lib. 1, cap. 1.

(5) Ethic. lib. vii, circa fin. lib.

(6) Matrimonium non cadit sub præcepto, ut patet ex concilio Tridentino, quod anathemate percussit eos qui dicebant *statum conjugalem anteponendum esse status virginis vel celibatus* (sess. xxiv, can. 10).

(7) Sent. iv, dist. 26.

jungit, homo non separet. Ergo adhuc est matrimonium sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est (art. præc.). Ergo, etc.

3. Præterea, bonum speciei est melius quam bonum individui, quia "bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis," ut dicitur ¹. Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore ², ne multiplicatio humani generis cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere, videtur quod matrimonium sit in præcepto.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. vii, vers. 38: *Qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit*, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

Præterea, nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola ³. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

CONCLUSIO. — Non tenentur homines ex præcepto ad contrahendum matrimonium, cum vitam contemplativam impediatur, cui tamen aliquos ad humanæ multitudinis perfectionem vacare oportet.

Respondeo dicendum quod natura inclinat ad aliquid dupliciter: uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius ⁴, et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes; alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis; et

(1) Ethic. lib. i, cap. 2, circa fin.

(2) Puta legis naturæ quæ Moysen præcessit, ut, ut legis Moysi, quæ subinde continuavit usque ad Christum; quamvis et tunc cælibes quidam, sed valde pauci, etc.

(3) Quod est præmium accidentale tantum essentiali additum, ut suo loco infra ex professo dicetur, quum agatur de aureolis.

(4) Nempe ad cibum, potum, vestimentum et similia, sine quibus humana vita conservari non potest.

cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et ædificatoriam, et ad hujusmodi officia quæ sunt necessaria communitati humanæ; sed inclinationi naturæ satisficit, cum per diversos diversa de prædictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundum philosophos. Unde Theophrastus probat quod sapienti non expedit nubere ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præceptum illud non est revocatum, nec tamen obligat unumquemque, ratione jam dicta (in corp.), nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad *secundum* et *tertium* patet solutio ex dictis.

Ad *quartum* dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut jam dictum est (in corp.). Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, et aliud magis ad aliud ⁶, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligant matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ART. III. — UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT LICITUS ⁷.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis sit peccatum. Dicitur enim I. Cor. vii, 29: *Qui nubunt, sint tanquam non nubentes* ⁸. Sed non nu-

(5) Ut refert Hieron. lib. i cont. Jovin., c. 28.

(6) Ita passim Al., aliud ad aliud; et ex diversitate simul cum divina providentia, etc., aliis omissis. Forte, et alium magis ad aliud.

(7) De fide est contra antiquos hæreticos, Saturninum, Marcionem, Manichæos, Encratitas et alios, actum matrimonii esse per se licitum.

(8) Vulgata: *Qui habent uxores, tanquam non nubentes sint.*

bentes non exercent actum matrimoniale. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea, Isa. LIX, 2: *Iniquitates vestre dividerunt inter vos et Deum vestrum*. Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exodi XIX præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quod non accederet ad uxores suas; et Hieronymus dicit ¹, quod "in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non tangit." Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur, nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit ². Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie est idem iudicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeo ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit ³, quod "impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere." Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed contra, I. Cor. VII, 28 dicitur: *Si nupserit virgo, non peccavit*; et I. Timoth. V, 14: *Volo juniores nubere, et filios procreare*. Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto I. Cor. VII, 3: *Uxori vir debitum reddat*. Ergo non est peccatum.

CONCLUSIO. — Cum ad proles procreationem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper licitus est.

Respondeo dicendum quod, supposito ⁴ quod natura corporalis a Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quod ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala: et ideo cum inclinatio sit naturæ ad proles procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quod actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundum quorundam insaniam, quod res corruptibiles creatæ sunt a malo Deo; ex quo forte derivatur illa opinio quæ in littera tangitur ⁵. Et ideo est pessima hæresis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dicit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes*; sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes*, vel *non habentes*, sed *quasi non utentes*, vel *quasi non habentes*.

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiæ, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam; quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus, et hoc præcipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinencia ab uxõibus. Et secundum hoc etiam dicitur quod Spiritus sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum, non tangebatur mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudine illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudine culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non

ductas volebant: non sic ergo S. Thomas loquitur quasi dubitative, sed eo modo quo principia certissima et notissima et indemonstrabilia, propter evidentiam supponuntur, ut eruantur inde conclusiones quæ per illa probari possunt.

(5) Sent. IV, dist. 26.

(1) Epist. ad Ageruch., a med., et cent. Jovln. lib. I, cap. 18, ad fin.

(2) Sent. IV, dist. 26.

(3) Ethic. lib. VII, cap. 11, ad fin.

(4) Quod fide certum est contra Manichæos, qui res aliquas a malo quodam Deo esse pro-

obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod illud proprie excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet, quia quædam excusantur a toto, quædam a tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actus inordinati, ideo per bona matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis sint in specie naturæ idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad *sextum* dicendum, quod superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem: quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen a ratione est præordinatus.

ART. IV. — UTRUM ACTUS MATRIMONII SIT MERITORIUS ¹.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth. 2: "Matrimonium etsi utentibus se pœnam non inferat, mercedem tamen non præstat." Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile ². Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus ma-

trimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed *contra*, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur I. Corinth. VII, vers. 3: *Uxori vir debitum reddat*. Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

CONCLUSIO. — Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.

Respondeo dicendum quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in libro II dictum est ⁴ (dist. 40, quæst. 1, art. 5, et 1 2, quæst. XVII, art. 9), actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiæ, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad præmium substantiale est ipsa charitas; sed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actus; et sic

(1) Apostolus dicit de muliere conjugata (I. Tim. II) quod salvabitur *per florum generationem, si permanserit in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate*.

(2) Alius auctor, hom. I in Op. imperf., inter med. et fin.

(3) Vel transposita constructione: *Dimittere illud quod est meritorium non est laudabile*.

(4) Ad quem librum se convenienter remittit S. Thomas, quia hoc Commentar. Sent. lib. IV erat ejusdem operis continuatio.

actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad *secundum* dicendum, quod homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

Ad *tertium* dicendum, quod indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quod concessio. Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad *quartum* dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentaliter; sed ad meritum præmii essentialiter requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad *quintum* dicendum, quod primus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali, et ideo ratio non sequitur.

QUESTIO XLII.

DE MATRIMONIO, INQUANTUM EST SACRAMENTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de matrimonio, in quantum est sacramentum. Circa quod quærentur quatuor: 1. Utrum sit sacramentum. — 2. Utrum debuerit institui ante peccatum. — 3. Utrum conferat gratiam. — 4. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ART. I. — UTRUM MATRIMONIUM SIT SACRAMENTUM ¹.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de

(1) De fide est contra Armenos, Lutherum, Calvinum et alios hæreticos matrimonium esse sacramentum: quod definitum est in concilio Florent. et concil. Trident. sess. xxiv, can. 1, et sess. vii, can. 1.

(2) De sacramentis, lib. i, part. 9, cap. 2 a princ.

(3) Sicut jam olim Patres computarunt, et Ecclesia semper agnovit; unde mentitur Calvi-

essentia sacramenti. Sed benedictio, quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramentum, secundum Hugonem ², est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiæ, quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. v, vers. 32: *Sacramentum hoc est magnum*. Ergo, etc.

Præterea, sacramentum est sacræ rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum matrimonium per sensibilia signa sanctitatis remedium contra peccatum homini exhibeat, sacramentum est.

Respondeo dicendum quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc inveniat in matrimonio, inter sacramenta computatur ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis ⁴, quæ est quoddam sacramentale.

Ad *secundum* dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ⁵ ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia. Et ideo sicut pœni-

nus, dum asserit neminem ante Gregorii tempora vidisse matrimonium esse sacramentum.

(4) Communiter dicunt theologi hanc benedictionem esse ex necessitate præcepti, non vero ex necessitate sacramenti.

(5) Actus ille est consensus mutuus contrahentium.

sentia non habet aliam materiam, nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis matrimonium non conformetur passioni Christi quantum ad pœnam, conformatur tamen ei quantum ad charitatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata, et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit; sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit, ut dicetur (in solut. sequent.). Magister autem ² ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad *quintum* dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria, quia sacramentum tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti ³, non contenta autem est res quam Magister determinat ⁴.

ART. II. — UTRUM HOC SACRAMENTUM DEBUERIT INSTITUI ANTE PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debuerit institui ante peccatum, quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet (qu. xli, art. 1). Ergo non debuit institui.

2. Præterea, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Præterea, ad idem institutio una sufficit. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur ⁵. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Præterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent, non sunt

determinate dicta a Deo, sed ab Adam, illa autem verba quæ Deus dixit ⁶: *Crescite, et multiplicamini*, dicta sunt brutis etiam, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Præterea, matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xix, vers. 4: *Non legistis quia qui fecit homines ab initio, masculum et fœminam fecit eos?*

Præterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

CONCLUSIO. — Matrimonium, ut est in officium naturæ, institutum fuit a Deo ante peccatum; ut remedium vero, post peccatum fuit institutum.

Respondeo dicendum quod natura inclinatur ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum; secundum autem quod remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturæ; secundum autem determinationem personarum ⁷ institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit in nova lege ⁸; et secundum hoc est sacramentum novæ legis. Quantum vero ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia, et mutuam obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium, ideo quantum ad medias institutiones, competit ei ratio sacramenti;

(1) Hinc dicit Apostolus: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Ephes. v. 32).

(2) Sent. iv, dist. 26.

(3) Res illa est gratia peculiaris quam illud sacramentum suscipientibus confert, ut patet (art. 3).

(4) Loc. cit.

(5) Sent. iv, dist. 26. (6) Gen. i, 22.

(7) Inter quas non deberet iniri.

(8) Quatenus sacramentum novæ legis matrimonium videtur institutum fuisse Joan. ii, ubi Christus nuptiis benedixit, non solum bene precando, vel aquas in vinum mutando, sed gratiam tribuendo et institutum conjugale firmando.

sed quantum ad primam institutionem, competit ei quod sit in officium naturæ; quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quæ diversimode competit secundum diversos status: sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis pœna tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad *secundum* dicendum, quod matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod habuerit diversas institutiones. Et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo, quando homini mulierem de costa formavit in adjutorium, et dixit eis: *Crescite, et multiplicamini*; quod, quamvis etiam aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum fuit, sicut per homines. Adam vero verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

Ad *quintum* dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM MATRIMONIUM CONFERAT GRATIAM ².

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam, quia, secundum Hugonem ³, "sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt." Sed matrimonium non

(1) Hinc S. Doctor ait (Sent. iv, dist. 34, quæst. 1, art. 1): "Matrimonium in quantum est officium naturæ, statuitur jure naturali; in quantum est officium communitatis, statuitur jure civili; in quantum est sacramentum, statuitur jure divino."

(2) Docet S. Thomas probabilius esse quod matrimonium gratiam conferat. Nunc vero illud de fide est, juxta concl. Trident: *Si quis dixerit*

habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Præterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ, quia hoc esset Pelagianæ hæresis, scilicet quod actus nostri sint causa gratiæ: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiæ, nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio daretur gratia contra vulnus concupiscentiæ, deberent homines omnes matrimonium contrahere; essetque stultum valde a matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit Philosophus ⁴, "insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem congruum augetur." Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

Sed *contra*, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit gratiæ causa ⁵.

Præterea, Augustinus dicit ⁶, quod "matrimonium est ægrotis in remedium." Sed non est in remedium, nisi in quantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciam ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimatur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

CONCLUSIO. — Matrimonium, quod in fide Christi contrahitur, habet quod gratiam conferat, ad ea operanda adjutantem quæ in matrimonio requiruntur.

matrimonium... non gratiam conferre, anathema sit (sess. xxiv, can. 1).

(3) De sacram. lib. i, part. 9, cap. 2, ante med.

(4) Ethic. lib. iii, cap. ult., ad fin.

(5) Ratio ea est omnino efficax, juxta doctrinam quæ a conc. Trid. de sacramentis fuit definita (sess. vii, can. 6 et 7).

(6) Lib. De bono viduit. cap. 8, circa fin., et sup. Gen. ad iitt. lib. ix, cap. 7.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. — Quidam enim dixerunt quod matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo abundaret a sacramentis veteris legis. Unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur: quod enim remedium præbeat satisfaciendo concupiscentiæ, ne in præceptis ruat, dum nimis aretatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus. — Et ideo alii dixerunt quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo, quia exeursatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum, quia hoc etiam in veteri lege habuit. Et ideo dicunt quod facit recedere a malo, inquantum constringit concupiscentiam, ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare, quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ ad bonum inclinatur; sicut idem calor, qui aufert frigus, et qui calefacit. — Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur; et hoc probabilius est¹, quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quod omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde eum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est (qu. xxxv, art. 1). Et sic ista gratia data, est ultima res contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut habet aqua baptismi quod corpus tangat, et cor abluat, ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud representavit, et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem; ita actus exteriores, et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii: et huiusmodi nexum ex virtute divinæ institutionis dispositive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi: adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem, ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter: uno modo ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in sua radice, et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur; alio modo ex parte actus ejus; et hoc dupliciter: uno modo ut actus ad quem concupiscentia inclinatur, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam; alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur, quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentiæ satisficit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus²: *Melius est nubere quam uri*. Quamvis enim opera concupiscentiæ congrua³ secundum se nata sint concupiscentiam augere, tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt, quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

ART. IV. — UTRUM CARNALIS COMMIXTIO SIT DE INTEGRITATE MATRIMONII⁴.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est⁵: *Erunt duo in carne una*. Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est (ar-

(1) Vide part. III, quæst. LXII, art. 1, et concilium Tridentinum, sess. 24, can. 2.

(2) 1. Cor. VII, 9.

(3) Al., *congregata*, Nicolaus, *cognata*.

(4) Responsio negativa certa est, nam essentia matrimonii consistit in vinculo conjugali, quod nunquam per se solvi potest.

(5) Gen. II, 24.

tic. 2 hujus quæst. et quæst. ix, art. 1). Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur ¹. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam præstat: de quo dicit Apostolus ², quod *melius est nubere quam uri*. Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscen- tur. Ergo idem quod prius.

Sed *contra*, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur ³. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

CONCLUSIO. — Carnalis commixtio non ad primam, sed ad secundam spectat matrimonii perfectionem, tanquam ejus operatio sive usus.

Respondeo dicendum quod duplex est integritas: una, quæ attenditur secundum perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse* rei; alia, quæ attenditur secundum perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii et non de prima ⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad *secundum* dicendum, quod significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (quæst. xlii, art. 1 ad 4 et 5).

Ad *tertium* dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, oportet quod sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad *quartum* dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

QUESTIO XLIII.

DE MATRIMONIO

QUANTUM AD SPONSALIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato: ubi primo agendum est de sponsalibus; secundo, de matrimonio ratione; tertio, de ejus causa efficiente, scilicet de consensu; quarto, de ejus bonis; quinto, de impedimentis ipsius; sexto, de secundis nuptiis; septimo, de quibusdam matrimonio annexis. Circa primum quærantur tria: 1. Quid sint sponsalia. — 2. Qui possint contrahere sponsalia. — 3. Utrum sponsalia dirimi possint.

ART. I. — UTRUM SPONSALIA

SINT FUTURARUM NUPTIARUM PROMISSIO.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 27, qu. ii, art. 2 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia non convenienter dicantur *futararum nuptiarum promissio*, ut habetur ex verbis Nicolai I papæ ⁵; quia, sicut dicit Isidorus ⁶, "est aliquis sponsus, non quia promittit, sed quia spondet, et sponsore dat." Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicuntur promissio.

2. Præterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium complendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Præterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum et aliquæ arrhæ ⁷. Ergo videtur quod non debuerint solum per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione etiam

patet exemplo beatæ Virginis et sancti Josephi.

(5) In resp. ad consulta Bulgar., cap. 3.

(6) Etym. lib. ix, cap. 8, circa princ.

(7) Ac potissimum quidem sponsalibus annulus.

(1) Sent. iv, dist. 26.

(2) I. Cor. vii, 9. (3) Sent. iv, dist. 26.

(4) Hinc concludendum quod valide et licite contrahi possit cum pacto continentie, sine intentione prolis et remedii concupiscentie, ut

accipiendæ pecuniæ. Ergo non corvenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Præterea, promissio quæ est de rebus futuris, vituperatur Jacobi iv. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri futurarum nuptiarum promissio.

6. Præterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex præsentibus nuptiis, ut in littera dicitur¹. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

CONCLUSIO. — Cum consensus in conjugalem copulam per verba de futuro, matrimonium non faciat, sponsalia a spondendo dicta, non matrimonium, sed futurarum sunt nuptiarum promissio.

Respondeo dicendum quod consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; et hæc promissio dicitur *sponsalia a spondendo*, ut dicit Isidorus². Nam ante usum tabularum, matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimoniali, et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter, scilicet absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis: primo nuda promissione, ut cum dicitur: *Accipiam te in meam*, et e converso; secundo, datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel aliquo hujusmodi; tertio, annuli subarrhatione; quarto, interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est; quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur: *Accipiam te, si parentibus placeat*; et tunc, stante conditione, stat promissio, et non stante, non stat: aut est inhonesta, et hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: *Accipiam te, si venena sterilitatis procures*, et tunc non contrahuntur sponsalia; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam: *Accipiam te, si furtis meis consentias*, et tunc stat promissio; sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia, et sponsorum datio est promissionis confirmatio, et ideo ab hoc denominatur quasi a perfectiori.

Ad secundum dicendum, quod ex tali

promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat: et secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur, quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere, nisi forte juramentum intervenerit; quia tunc cogendus est qui promisit, ut quidam dicunt, quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam, præcipue si de uxoricidio timeretur³.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem: unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta, aut est de bonis simpliciter, ut si dicatur: *Accipiam te, si placet parentibus*, et hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem; aut est de utilibus, ut si dicatur: *Contraham tecum, si dabis mihi centum*, et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii⁴, sed intelligitur ut promissio dotis: unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ, et tunc quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat; nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem faciat de futuris, sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua: unde docet quod debet apponi conditio, *si Deus voluerit*, quæ etiamsi verbis non exprimitur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus: et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus a sponsalibus contractis per verba de futuro; et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus, etiam quando contractum est matrimonium per verba

cuniam solvere, quæ sit damno inde secuturo proportionata.

(4) Ita exemplum an 1486. Al., quasi ad utendum consensu matrimonii.

(1) Sent. iv. dist. 27. (2) Loc. cit.

(3) Matrimonium non debet esse coactum, sed qui sponsalia implere non vult debet alter pe-

de præsenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima spon- sione dicuntur sponsalia proprie, quæ sunt quædam sacramentalia matrimo- nii, sicut exorcismus baptismi.

ART. II. — UTRUM TEMPUS SEPTENNII SIT CONVENIENTER ASSIGNATUM SPONSALIBUS CONTRAHENDIS ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide- tur quod tempus septennii non sit con- venienter assignatum sponsalibus con- trahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illo- rum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

2. Præterea, sicut ad contractum spon- salium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mor- tale. Sed, sicut Gregorius narrat ², qui- dam puer quinque annorum propter blasphemiam peccatum a diabolo extin- ctus est. Ergo etiam ante septennium possunt contrahi sponsalia.

3. Præterea, sponsalia ad matrimo- nium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ et puero. Ergo nec in sponsalibus septen- nium utrique assignari debet.

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere, ex quo eis pos- sunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa- talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septimum annum contrahant sponsalia, et postea post septennium ante tempus puberta- tis contrahant per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed ma- trimonium contrahere. Ergo ex primo: et sic ante septennium possunt spon- salia contrahi.

6. Præterea, in his quæ communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, supple- tur ab altero; sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est

quædam actio communis inter contra- hentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere sponsalia cum puella quæ non habet septem annos, quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Præterea, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contra- hant per verba de præsenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari- ratione si ante septennium, dummodo sit propinquum ³, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

CONCLUSIO. — Potest homo in fine primi septennii sponsalia contrahere, sicut in fine secundi matrimonium con- trahere, ac religionem ingredi, et in fine tertii civiliter se obligare.

Respondeo dicendum quod septen- nium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationa- biliter, quia cum sponsalia sint quædam promissiones futurorum, ut dictum est (art. præc.), oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam providentiam de futuris quæ usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur, secundum Philo- sophum ⁴. Primus est cum quis neque ipse intelligit per se, neque ab alio capere potest; secundus est status quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intel- ligendum; tertius est cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus et fluxibilitas humo- rum, ideo primum statum rationis obti- net homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contra- ctui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit perve- nire in fine primi septennii: unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponun- tur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea quæ ad personam ipsius pertinent, in quo ratio naturalis ejus convalescit; sed quantum ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septen-

(1) « Le leggi canoniche, ait DD. Gousset, ri- chiedono per la validità degli sponsali almeno l'età di anni sette. Ma i parroci ed i confes- sori devono fare ogni loro possa per disto- gliere, non solo da ogni promessa, ma oziandio da ogni pensiero di matrimonio i giovani che

• non hanno ancora l'età voluta per maritarsi » (Teol. mor. t. II, n. 759).

(2) Dialog. IV, cap. 18.

(3) Al., *sint propinqui*.

(4) Ethic. lib. I, cap. 4, in fin.

iii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est, sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittenda in futurum, præcipue de his ad quæ ratio naturalis inclinatur magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet; et ideo tali tempore possunt contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post vigesimum secundum ¹ annum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiunt contractus sponsalium per alium, ambo, vel alter reclamare possunt: unde nihil tunc actum est, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur. Et ideo sponsalia quæ inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quæ per alios facta sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat, non corrigens eum. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis ² quod " pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennæ ignibus nutrit. " — Et ideo dicendum quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum, quam ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid in futurum ³.

Ad *tertium* dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut

sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus ait ⁴, simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur, ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad *quartum* dicendum, quod illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto usu rationis, cum nondum susceptibiles sint plenæ disciplinæ, sed magis contingit ex motu naturæ quam ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahenda.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium; tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem: et ideo prior contractus accipit firmitatem ex secundo.

Ad *sextum* dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causæ, et ideo quod deest uni, potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad *septimum* dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum ⁵, " quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. " Hæc autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium, quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quam in aliis.

ART. III. — UTRUM SPONSALIA DIRIMI POSSINT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sponsalia dirimi non possint, altero religionem intrante; quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed

validitatem sponsalium inter pueros, ut in ipsis usus rationis agnoscatur.

(4) De histor. animal., lib. vii, circa princ. lib.

(5) Phys. lib. ii. text. 56.

(1) Al., post vigesimum quintum; sic autem passim legitur in exemplis. (2) Loc. cit. in arg.

(3) Attamen probabilius cum communi doceri potest ut ait S. Alphonsus, quod sufficit ad

alle qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item, videtur quod non debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert, quia in dubiis semper tutior pars est eligenda. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quod nec dirimantur per ægritudinem, quam aliquis incurrit post contracta sponsalia, quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum auferitur, quod in illam habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem; utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat, quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item, videtur quod non possint se invicem absolvere, quia hoc est maximæ levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant¹. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo, etc.

6. Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem, quia per sponsalia unus non accipit adhuc potestatem in corpus alterius: et sic videtur quod in nullo contra invicem peccent, si interrim fornicantur. Et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de præsentī, quia venditio secunda non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quod nec per defectum ætatis possint dirimi, quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

CONCLUSIO. — Dirimuntur ipso jure sponsalia, et cum quis ad religionem confugerit, et eum alter conjugum cum altero matrimonium contrahit per verba de præsentī: in aliis autem casibus, secundum judicium Ecclesiæ.

(1) Id est ab obligationis vinculo se mutuo exsolvunt et in plena libertate relinquunt ut cum alio viro vel alia femina respective uterque contrahere sine alterutrius impedimento possit.

(2) • Allorquando gli sponsali non sono stati celebrati nella chiesa, ait DD. Gousset, non è

Respondeo dicendum quod in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur; sed diversimode: quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de præsentī contrahit ipso jure sponsalia dirimuntur, sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiæ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spirituales, cum sit spiritualis tantum. ut dicetur (qu. Lxi, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine peccato aliquo. Si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenerit: et contrahere potest cum alio, si vult, judicio Ecclesiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum debilitet nimis (ut epilepsia, vel paralysis), aut eum deformet (ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, aut aliquid hujusmodi), aut quæ sit contra bonum proles (utpote lepra, quæ solet prolem inficere), possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœna puniuntur aliquis, sed ex pœna damnum reportat, quod non est inconveniens.

Ad *quartum* dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsæ, vel e contra, tunc dirimi debent sponsalia: et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum: causæ enim quæ in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus, non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum;

• necessario di ricorrere al tribunale per farne pronunciare l'annullamento, considerato soprattutto che sarebbe pericoloso di sforzare un fidanzato a contrarre un'unione alla quale prova ripugnanza (lecl. mor., t. II, n. 767).

ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, imo ei confertur, quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad *quintum* dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum. Sed contra eos est Decretalis¹ quæ expresse dicit: "Ad instar, inquit², eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eandem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt, qui sponsalia contraxerunt." Sed ad hoc dicunt quod Ecclesia magis hoc sustinet, ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire, quod Decretalis adducit. — Et ideo dicendum quod non semper est levitatis retractare quæ prius firmata sunt, quia *incertæ sunt providentiæ nostræ*, ut dicitur Sapientiæ ix, 14.

Ad *sextum* dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum: et ideo potest sibi præcavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad *septimum* dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus, sed secundus contractus matrimonii est fortior primo, et ideo solvit ipsum.

Ad *octavum* dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideo ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUÆSTIO XLIV.

DE MATRIMONII DEFINITIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

— Circa quod queruntur tria: 1. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis. — 2. Utrum convenienter nominetur. — 3. Utrum convenienter definitur.

ART. I. — UTRUM MATRIMONIUM SIT IN GENERE CONJUNCTIONIS³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 27, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Cap. *Præterea hi*, De sponsalib. et matrim.

quod matrimonium non sit in genere conjunctionis, quia vinulum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam, quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Præterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non est in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Præterea, conjunctio est relatio æquiparantiæ, sicut et æqualitas. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio: et sic si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

Sed *contra*, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

Præterea, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Genes. ii, 24: *Erunt duo in carne una*. Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

CONCLUSIO. — Matrimonium conjunctio quædam est viri et uxoris ad unam generationem, et prolis educationem, et ad unam vitam domesticam.

Respondeo dicendum quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari, sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua

(2) Redundat hic *inquit*; nisi legendum sit *inquam*, ut habet exemplum an. 1486.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, et per conjunctionem intelligit vinculum quo vir et mulier ad invicem obligantur.

conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective; et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens; tamen causæ ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res et sacramentum; hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio; sed verba exprimentia consensum, quæ sunt sacramentum tantum, et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad *tertium* dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate, et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie in utroque simili, et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero, et similiter est de æqualitate, ideo et æqualitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio quæ est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ¹, quia ad eandem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum; et ideo hæc relatio est una ex parte causæ, et multiplex ex parte subjecti; et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, *uxor* et *maritus*; secundum autem quod est una, significatur hoc nomine, *matrimonium*².

**ART. II. — UTRUM MATRIMONIUM
CONVENIENTER NOMINETUR.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium inconvenienter nominetur, quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre.

(1) Scilicet causa finalis ad quam ordinatur.

(2) Addi potest, ait Sylvius, vocabulum istud complecti duas relationes oppositas, et ideo non debere esse duo matrimonia duorum, sicut non sunt mille congregationes mille hominum conjugatorum, sed una.

Ergo magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

2. Præterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua, quia "ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur³. Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium *nuptiæ* appellari.

3. Præterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest proprie *conjugium* nominari.

Sed in *contrarium* est communis usus loquentium.

CONCLUSIO — Cum matri maxime incumbat educandæ prolis officium, recte hoc sacramentum matrimonium, quasi matris munium, dicitur; et propter desponsationem, in cujus solemnitate capita nubentium velantur, recte nuptiæ dicuntur; ac denique, propter viri mulierisque conjunctionem, conjugium.

Respondeo dicendum quod in matrimonio est tria considerare: primo essentiam ipsius, quæ est conjunctio, et secundum hoc nominatur *conjugium*; secundo causam ejus, quæ est desponsatio, et secundum hoc vocatur *nuptiæ*⁴, a *nubo*, quia in ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur; tertio effectum, qui est proles, et sic dicitur *matrimonium*, ut Augustinus dicit⁵, "ex hoc quod mulier non debeat ob aliud nubere, nisi ut sit mater⁶". Potest etiam matrimonium quasi *matris munium*, id est, officium dici, quia fœminis incumbit maxime educandæ prolis officium; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem muniens*, quia jam habet quo defendatur et muniatur, scilicet virum; vel dicitur matrimonium, quasi *matrem monens*, ne virum relinquat, alteri adhærens; vel dicitur matrimonium, quasi *materia unius*, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a *monos* (μόνος) et *materia*; vel dicitur matrimonium, ut Isidorus dicit⁷, a *matre et nato*, quia per matrimonium efficitur aliqua mater natæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quam-

(3) Metaph. lib. iv, text. 28

(4) Sive *connubium*, quod a nubendo quoque derivatur.

(5) Contra Faustum, lib. xix, cap. 26, a med.

(6) Ita Aulus Gellius, lib. xviii Noct. Attic., cap. 6. (7) Etymol. lib. ix, cap. ult., circa med.

vis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quam pater. Vel dicendum quod mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adiutorium proles; non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalalia, et ideo etiam per accidentalalia aliqua nominari possunt; cum nomen deitur causa rei innotescendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet complete habet generis rationem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii, quod ipsi et definitioni est commune; aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quæ competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito, quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum, et ideo *conjugium* nominatur.

ART. III. — UTRUM MATRIMONIUM CONVENIENTER DEFINIATUR IN LITTERA ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera ², quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur, quia maritus est qui est mulieri junctus matrimonio. Sed *maritalis conjunctio* ponitur in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium sicut efficitur vir maritus mulieris, ita et mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici *conjunctio maritalis* quam uxoria.

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo

(1) Nimirum quod sit *vir mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas, individuum vitæ consuetudinem retinens*. (2) Sent. iv, dist. 27.

(3) De sacram. lib. ii, part. 11, cap. 4, et tract. 7 Summ. Sent., cap. 6, in princ.

(4) Hanc definitionem refert Raymundus ex ss. de ritu nuptiali, leg. 1.

non debet poni in definitione matrimonii, *individuum vitæ consuetudinem retinens*.

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ, quia secundum Hugonem ³, "matrimonium est duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus." Secundum quosdam autem "matrimonium est consortium communis vitæ, et communicatio divini et humani juris ⁴." Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

CONCLUSIO. — Matrimonium est quædam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuum vitæ consuetudinem retinens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), in matrimonio tria considerantur, scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ; nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et est per se nota. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet *conjunctionem*, et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit, *inter legitimas personas*; ponit etiam differentiam contrahentium ad speciem, in hoc quod dicit, *maritalis*; quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur, et hoc est id quod ad maritum pertinet; ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, *individuum*, etc. Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet vitam communem in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communicationis, scilicet jus divinum et humanum; aliæ autem communicationes, ut negotiantium et militantium, solo jure humano institutæ sunt ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nota quoad nos, et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quæ sunt priora quoad nos, sicut in definitione

(5) Matrimonium, quatenus est sacramentum, definiri potest: Christianorum viri et feminae personarum legitimarum conjunctio vel contractus maritalis, ad individuum vitæ societatem retinendam institutus, et gratiam conjugum sanctificantem conferendi vim habens.

qualitatis ponitur *quale* a Philosopho, cum dicit ¹: "Qualitas est secundum quam quales esse dicimur." Et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur *conjunctio maritalis*; ut sit sensus quod matrimonium est conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit, quæ non poterant uno nomine exprimi.

Ad *secundum* dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est (art. præc.). Et quia, ut dicit Apostolus ², *vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum*, ideo hæc differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalis nihil aliud est quam conversatio ad communicationem talem pertinet, et ideo quantum ad hanc vitam semper in conjugibus consuetudo est individua, quamvis sit divisa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad *quartum* patet solutio ex dictis (in corp. art.).

QUÆSTIO XLV.

DE CONSENSU MATRIMONII SECUNDUM SE,

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de consensu; ubi primo agendum est de ipso consensu secundum se considerato; secundo de consensu juramento vel carnali copula firmato; tertio de consensu coacto et conditionato; quarto de objecto consensus. — Circa primum quaeruntur quinque: 1. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii. — 2. Utrum consensus oporteat per verba exprimi. — 3. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. — 4. Utrum consensus per verba de presenti expressus, si desit interior consensus, exterius faciat verum matrimonium. — 5. Utrum consensus in occulto factus per verba de presenti faciat matrimonium.

ART. I. — UTRUM CONSENSUS

SIT CAUSA EFFICIENS MATRIMONII ³.

De his etiam S. Thomas, ubi supra, art. 2, quaest. i et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina, ut ostensum est (Sent. iv, dist. 2,

quaest. 1, art. 4, quaest. iv, et part. III, quaest. lxxiv, artic. 2). Sed consensus ad voluntatem humanam pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus, quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Præterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est (quaest. præc., art. 1). Consensus autem duorum sunt diversi, quia et diversorum sunt, et in diversa; ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed *contra* est quod Chrysostomus dicit ⁴: "Matrimonium non facit coitus, sed voluntas."

Præterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet I. Corinth. vii, cum prius uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

CONCLUSIO. — Cum conjunctio matrimonialis fiat ad modum obligationis in contractibus materialibus, qui per mutuum consensum fiunt, consequens est, nec matrimonialem conjunctionem absque mutuo viri et mulieris consensu fieri.

Respondet dicendum quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione, quæ eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit quædam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturæ et civilis vitæ, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

est mutuus consensus per verba de presenti expressus.

(4) Alius auctor, hora. xxi in Op. imperf., parum ante med.

(1) Cap. de qualitat. (2) I. Cor. xi, 9.

(3) Consensus est causa efficiens matrimonii, ut expresse definivit concilium Florentinum his verbis: "Causa efficiens matrimonii regulariter

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus quæ in eis operatur salutem; sed causæ secundæ, sive instrumentales, sunt materiales operationes, ex divina institutione habentes efficaciam, et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad *secundum* dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est (quæst. præc., art. 1), quam consensus facit. Nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum, ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium. Nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri est consensus in conjunctionem ad uxorem¹.

ART. II. — UTRUM OPORTEAT CONSENSUM PER VERBA EXPRIMI.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi, quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum, etiamsi non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem, etiam sine expressione verborum.

2. Præterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Præterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti, quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine

expressione verborum, sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed *contra*, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio, et ita oportet ibi esse saltem verba exprimentia consensum sensibilibiter.

Præterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se invicem homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

CONCLUSIO. — Ut in materialibus contractibus, sic in matrimoniali viri et mulieris conjunctione, consensus per verba exprimi debet.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc.), conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt, ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium, sicut ablutio exterior ad baptismum².

Ad *primum* ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum, ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis tales non possint vota sua mutuo verbis exprimere, possunt tamen exprimere nutibus, et tales nutus pro verbis computantur³.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicit Hugo de S. Victore⁴, eos qui conjunguntur, sic oportet consentire, ut invicem se spontanee recipiant, quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant⁵. Unde verba parentum com-

(1) Sic ergo est consensus in idem, sed sub habitudine vel respectu hinc et inde consideratum; imo eadem habitudo vel relatio sub diversis terminis quos respicit.

(2) Attamen in quibusdam circumstantiis verba contrahentium suppleri possunt per signa, ut patet ex matrimonio per litteras, vel procuratores, aut inter mutos inito.

(3) • Surdi et muti, ait Innocentius III, possunt contrahere matrimonium per consensum mutuum sine verbis (cap. *Tuæ fraternitati*, De sponsal. et matrim.).

(4) Tract. 7 Summ. Sent. cap. 6, a princ.

(5) Non debet tamen parochus, ait Sylvius, promittere ut absque verbis contrahentium fiat,

putantur in casu illo ac si essent puellæ; sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

ART. III. — UTRUM CONSENSUS EXPRESSUS PER VERBA DE FUTURO FACIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat, quia sicut æ habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsentī expressus facit matrimonium in præsentī. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Præterea, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de præsentī vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Præterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium carnale per verba de futuro.

Sed *contra* est quod ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de præsentī, secundum jura debet habere secundam pro uxore¹. Sed hoc non esset si consensus per verba de futuro faceret matrimonium, quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente, non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Præterea, qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

CONCLUSIO. — Consensus per verba de futuro expressus non facit matrimonium, sed sponsalia.

Respondeo dicendum quod causæ sacramentales significando efficiunt; unde hoc efficiunt quod significant. Quia ergo cum aliquis consensum suum per verba

vel contractus, vel sacramentum matrimonii, quando ipsi sunt præsentēs vel loqui possunt.

(1) Cap. *Sicut ex litteris*, De sponsalib. et matrimonio.

(2) Si vero dicunt, ait Sylvius: Ex hoc temporis puncto habeo te in maritum vel uxorem, est

de futuro exprimit, nol. significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed sponsonem ejus, quæ *sponsalia* nominatur².

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum consensus exprimitur per verba de præsentī, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum, et ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suæ in alterum; ut si dicat: *Dabo tibi*, sed solum quando verbis præsentibus utitur.

Ad *tertium* dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulæ, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale, quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ART. IV. — UTRUM CONSENSUS ETIAM PER VERBA DE PRÆSENTI EXPRESSUS, SI DESIT INTERIOR CONSENSUS, FACIAT MATRIMONIUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus etiam per verba de præsentī expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium, quia fraus et dolus nemini patrocinari debent, secundum jura³. Sed ille qui verbis exprimit consensum, quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet ei patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Præterea, consensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux, et ita erit fornicator, quandocumque matrimonio utetur.

matrimonium; quia licet verba sonent futurum, tota tamen sententia significat præsentem acceptionem in conjugem (cap. *Ex parte*, tit. De sponsalibus).

(3) Cap. *Ex tenore*, De rescriptis, et cap. *Si vir*, De cognat. spirituali.

3. Præterea, si aliquis probatur per verba de præsentis in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed *contra* est quod Innocentius III dicit ¹, in casu isto loquens: "Sine consensu nequeunt cætera fœdus perficere conjugale."

Præterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

CONCLUSIO. — Consensus exterioribus verbis expressus absque interiori consensu nullum matrimonium facit.

Respondeo dicendum quod, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.). Unde sicut si aliquis ablutionem exterioriorem reciperet, non intendens recipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod ibi sunt duo, scilicet defectus consensus, qui ei patrocinator in foro conscientiae, ut non adstringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiae, in quo iudicatur secundum allegata; et dolus verborum, et hic non patrocinator nec in foro conscientiae, nec in foro Ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad *secundum* dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium, quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est (quæst. præc., art. 1). Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant, quia de quolibet præsumendum

est bonum, nisi probetur contrarium, unde ille ex cuius parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

Ad *tertium* dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundum ea iudicat quæ foris apparent; nec decipitur in iustitia sive jure, quamvis decipiat in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotius fugere.

ART. V. — UTRUM CONSENSUS IN OCCULTO FACTUS PER VERBA DE PRÆSENTI FACIAT MATRIMONIUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de præsentis non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cuius potestate erat. Sed puella est in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsentis expressus, non erit matrimonium.

2. Præterea, sicut in matrimonio actus noster est quasi de essentia sacramenti, ita etiam in pœnitentia. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur nisi mediantibus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. Præterea, baptismus, quia potest in occulto et aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina fieri matrimonia ³. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Præterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed *contra*, posita causa, ponitur effectus. Sed causa sufficiens matrimonii

(1) In Decr. quadam, cap. *Tua nos*, De sponsal. et matrim.

(2) • Secondo il sentimento più probabile, ait DD. Gousset, quella delle parti che non consente che esteriormente, senza aver l'intenzione di obbligarsi, non contrae. Però non sarà ad essa concesso di far valere questa mancanza di consenso, altrimenti le più sacre obbligazioni diverrebbero illusorie. Cosicché ella deve

• continuare a convivere col suo congiunto dopo.
• d'aver tuttavia rinnovato il suo consenso;
• cosa che può fare senza alcuna formalità, senza
• la presenza del parroco, e senza neppure essere obbligata di prevenire l'altra parte. Tale è la decisione del papa S. Pio V (Teol. mor., t. II, n. 746). •

(3) Cap. *Cum inhibitio*, De clandest. desponsa.

est consensus per verba de præsentī expressus. Ergo sive fiat in publico sive in occulto, matrimonium sequitur.

Præterea, ubicumque est debita materia et debita forma sacramenti, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia ibi sunt legitimæ personæ ad contrahendum, et debita forma, quia ibi sunt verba de præsentī consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

CONCLUSIO. — Consensus in occulto factus, quanquam malus et jure prohibitus, matrimonium tamen facit, si fiat inter legitimās personas.

Respondeo dicendum quod sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum; quædam autem ad sollemnitate sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit; ita etiam consensus expressus per verba de præsentī, inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit, quia hæc duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de sollemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est matrimonium¹, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quod actus noster in pœnitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus no-

stri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio, quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare; et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio, quasi de essentia sacramenti².

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est ne baptismum aliquis accipiat, præterquam a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quæ inde evenire solent, quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum pœnitent de his quæ subito facta sunt; et multa alia mala inde accidunt, et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia, quasi contra essentialia matrimonii existentia; sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento, et ideo non est simile.

QUÆSTIO XLVI.

DE CONSENSU CUI ADVENIT JURAMENTUM VEL COPULA CARNALIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis. Circa quod queruntur duo: 1. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium. — 2. Utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

ART. I. — UTRUM JURAMENTUM ADJUNCTUM CONSENSUI PER VERBA DE FUTURO EXPRESSO FACIAT MATRIMONIUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. v, 33: *Reddes autem Domino juramenta tua*. Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire

declarata sunt, longe aliter dicendum est (Cf. concil. Trident., sess. xxiv, in *Decr. de reformat. matrimonii*).

(1) Bene quidem tunc ita scribere S. Thomas potuit, cum hæc matrimonia clam contracta pro illicitis quidem, sed non pro invalidis haberentur, quia quod secundum se illicitum est, potest in casu propter aliquam causam necessariam excusari; nunc autem, postquam per concilium Tridentinum non illicita tantum, sed invalida

(2) Sunt theologi qui contendunt cum Melchiorre Cano, ministrum hujus sacramenti esse sacerdotem, sed sententia contraria est multa communior ac probabilior.

quod homo non debeat implere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro, juramento firmatum, aliquis alteri se obligat per verba de præsenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi illo juramento esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro facit matrimonium.

2. Præterea, veritas divina fortior est quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola veritas humana, matrimonium perficiant, videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

3. Præterea, secundum Apostolum ¹, *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum*. Ergo in iudicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de præsenti, postquam consenserit in aliam cum juramento per verba de futuro, videtur quod iudicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Præterea, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed *contra*, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significant consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Præterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

CONCLUSIO. — Consensus per verba de futuro expressus nullum efficit matrimonium, etsi sit aliquo juramento firmatus.

Respondeo dicendum quod juramentum adhibetur ad confirmationem di-

ctorum; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo cum verba de futuro ex ipsa sua significatione habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiamsi juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod implere juramentum licitum est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum, cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat. Et ita est in proposito; illicite enim jurat qui illicite promittit: promissio autem de alieno est illicita. Unde consensus sequens per verba de præsenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad *secundum* dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quod juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans, et sic gravius peccat qui eam violat.

ART. II. — UTRUM CARNALIS COPULA POST VERBA DE FUTURO CONSENSUM EXPRIMENTIA FACIAT MATRIMONIUM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium, quam si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare

(1) Hebr. vi, 16.

(2) Sent. iv, dist. 23.

admittendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, " non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, " ex Augustino ¹. Sed aliquis non potest mulieri, quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsentī, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed *contra* est quod dicit Nicolaus I papa in resp. ad consult. Bulgar. cap. 3²: " Si consensus in nuptiis defuerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. "

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

CONCLUSIO. — Carnalis copula cum consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licet in foro conscientie, si interior consensus desit, non perficiat.

Respondeo dicendum quod de matrimonio possumus loqui dupliciter: uno modo quantum ad forum conscientie; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de præsentī consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4). Alio modo quantum ad iudicium Ecclesiæ, et quia in exteriori iudicio secundum ea quæ foris patent, iudicatur, cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, ideo secundum iudicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere iudicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant ³.

Ad primum ergo dicendum, quod ille

(1) Epist. ad Macedonium.

(2) Et habet. cap. *Tuas dudum*, De clandest. despons.

(3) Extra, De sponsalib. et matrim. cap. *Is qui Adem*, ex Gregorio IX, et cap. *Tua nos*, ex Innocentio III. — Intelliguntur hæc de tempore quod concilii Tridentini publicationem antecede-

qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed iudicium quod de rebus exterius fit.

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato ⁴, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sint multum distantis conditionis vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideo sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

QUÆSTIO XLVII.

DE CONSENSU COACTO ET CONDITIONATO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato. — Circa quod quærantur sex: 1. Utrum aliquis consensus possit esse coactus. — 2. Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum. — 3. Utrum consensus coactus tollat matrimonium. — 4. Utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis. — 5. Utrum consensus conditionatus matrimonium faciat. — 6. Utrum aliquis ex præcepto patris compelli possit ad matrimonium contrahendum.

ART. I. — UTRUM ALIQUIS CONSENSUS POSSIT ESSE COACTUS.

De his etiam 8. Thom. Sent. iv, dist. 29, quæst. unic., art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus consensus possit esse co-

act. Cum enim tunc valerent clandestina matrimonia, si desponsati sese cognoscerent, perficiebatur matrimonium, quia talis copula erat sufficiens consensus in illud expressio.

(4) Scilicet fornicationis, nam clandestine contrahentes peccabant, nisi per aliquam legitimam causam excusarentur, ait Sylvius.

actus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut (Sent. II, dist. 25, quæst. I, art. 2) dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Præterea, violentum idem est quod coactum. Sed "coactum, secundum Philosophum ¹, est cujus principium est extra, non conferente vim passo. „ Sed omnis consensus principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Præterea, omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest, quia, secundum Augustinum ², "nullus peccat in eo quod vitare non potest. „ Cum ergo vis a juristis ³ definiatur esse "majoris rei impetus, qui repelli non potest, „ videtur quod consensus non possit esse coactus vel violentus.

4. Præterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii definitione ⁴; dicit enim quod "vis est impetus dominantis, retinens rem intra terminos alienos. „ Ergo vis in liberum arbitrium non cadit, et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed *contra*, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur ⁵. Ergo consensus cogi potest.

Præterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens "quod vi metusve causa factum est ⁶. „ Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

CONCLUSIO. — Quanquam simpliciter consensus coactus in matrimonio esse non possit, potest tamen aliqua in eo, secundum quid, violentia esse.

Respondeo dicendum quod duplex est coactio vel violentia: una, quæ facit necessitatem absolutam, et tale violentum dicitur a Philosopho ⁷ "violentum simpliciter; „ ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum. Alia, quæ

facit necessitatem conditionatam, et hanc vocat Philosophus "violentum mixtum; „ sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur: et in isto violento quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc, voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium. Unde hæc violentia, vel coactio, potest esse in consensu, qui est actus voluntatis, non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit in corporalibus actibus. Et quia legislator considerat non solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem simpliciter, propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio, sed vis, quæ a metu distinguitur. Et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum jurisperitos, "instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio ⁸. „

Et per hoc patet solutio ad objecta; nam primæ rationes procedunt de coactione prima, secundæ de secunda.

ART. II. — UTRUM ALIQUA COACTIO METUS CADAT IN CONSTANTEM VIRUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum, quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Præterea, "omnium terribilium finis est mors, „ secundum Philosophum ⁹, quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte, quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Præterea, inter alia pericula præcipue a bonis timetur periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor

(1) Ethic. lib. III, cap. 1.

(2) De lib. arb. lib. III, cap. 18, a princ.

(3) L. I, ff. de eo quod metus, etc.

(4) Ex Tullio citaverat Albertus Magnus in hoc locum; sed nihil tale expresse dicitur ipsum;

quid æquivalens habet in oratione pro Cæcina. Animadversio est Nicolai. (5) Sent. IV, dist. 29.

(6) Lib. I, ff. sup. cit. (7) Loc. sup. cit.

(8) Loc. sup. cit.

(9) Ethic. lib. III, cap. 6, a med.

eadens in constantem virum, quia, ut dicit lex ¹, "timor infamiae non continetur illo edicto: Quod metus causa factum est." Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Præterea, metus in eo qui metu cogitur peccatum relinquit, quia facit eum promittere quod non vult solvere: et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum, etiam minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed *contra*, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eos cecidit metus, quia ratione metus dixerunt uxores suas sibi esse sorores ². Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Præterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum, quia si sit in mari, merces projiciet tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

CONCLUSIO. — Potest aliqua coactio et metus cadere in constantem virum, ut minus malum toleret ad evitandum majus.

Respondeo dicendum quod cadere metum in aliquem, est cogi ipsum metu. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum id quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo: primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur, quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo dimittendum sit vel faciendum. Semper autem minus malum, vel majus bonum eligendum est. Et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali, non autem cogitur ad majus malum, ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali, scilicet ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax e contra non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum. Unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quantum ad æstimationem periculi imminentis,

quia constans non nisi ex forti æstimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi ³: *Fugit impius, nemine persequente.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod constans, sicut et de forti dicit Philosophus ⁴, est intrepidus; non quod omnino non timeat, sed quia non timet quæ non oportet, vel ubi, vel quando non oportet.

Ad *secundum* dicendum, quod peccata sunt maxima malorum: et ideo ad hæc nullo modo potest homo constans cogi; imo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus dicit ⁵. Sed quædam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis: inter quæ sunt præcipua quæ ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus. Et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda. Et hæc continentur in hoc versu:

Stupri, sive status, verberis, atque necis.

Nec differt utrum hæc pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis infamia sit majus damnum, tamen ei de facili occurrere potest ⁶. Et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiae, secundum jura.

Ad *quartum* dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare, sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum; quia cum hoc sit contra bonum justitiæ, ad hoc cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ART. III. — UTRUM CONSENSUS COACTUS TOLLAT MATRIMONIUM.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium, quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentien-

(1) Lib. vii, ff. de eo quod metus, etc.

(2) Gen. xii et xxvi.

(3) Proverb. xxviii, 1.

(4) Ethic. lib. iii, cap. 6.

(5) Ethic. lib. iii, cap. 6 et 9.

(6) Ex hac autem ratione colligi potest, ait Sylvius, quod si est talis infamia quæ non possit facile aboleri, ea ponenda sit inter magna mala

dum aliquo timore. matrimonio obligatur.

2. Præterea, violentum mixtum, secundum Philosophum ¹, plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium: et ita adhuc est matrimonium.

3. Præterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet; quia speciem mali habet promittere et non solvere, a quo Apostolus vult nos abstinere ². Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleretur. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod Decretalis dicit ³: "Cum consensus locum non habeat, ubi metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi assensus cujusquam requiritur, coactionis materia repellatur." Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo, etc.

Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consensum coactum.

CONCLUSIO. — Cum matrimonium vinculum perpetuum sit, et metus cadens in virum constantem perpetuitati repugnet, consensum coactum ex tali metu matrimonium tollere manifestum est.

Respondeo dicendum quod vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat, matrimonium tollit. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum. Et ideo hæc coactio metus quæ cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia ⁴. Constans autem vir judicatur virtuosus, cui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit ⁵. — Quidam autem dicunt quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est; quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum, quousque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non

consensit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse, sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio, et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete, quia debet esse perpetuum: et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad *tertium* dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo stet, sed solum quando timeatur periculum ex dissolutione: alias autem non peccat, quia non solvere promissa quæ nolens facit, non est species mali.

ART. IV. — UTRUM CONSENSUS COACTUS EX PARTE COGENTIS FACIAT MATRIMONIUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium; quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quæ est per charitatem, potest esse ad eum qui non habet charitatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Præterea, si illa quæ fuit coacta postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui cogit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed *contra*, matrimonium est relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio æqualiter est in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

CONCLUSIO. — Cum matrimonium duorum inter se relationem et unionem denotet, consensus coactus ex parte cogentis, quemadmodum ex parte coacti, matrimonium tollit.

Respondeo dicendum quod cum matrimonium sit quædam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quicquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero, quia non potest

(1) Ethic. lib. III, cap. 1.

(2) 1. Thessal. v.

(3) Cap. *Cum locum*, De sponsalib. et matrim.

(4) Matrimonium ex metu levi contractum est validum, quia metus ille non irritat consensum.

(5) Ethic. lib. III, cap. 4, ad fin.

esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut nec mater non habens filium: et ideo dicitur communiter quod matrimonium non claudicat ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus ² quod ad amicitiam, quæ in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad *secundum* dicendum, quod ex consensu libero illius qui primo coactus est, non fit matrimonium, nisi inquantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore: unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

**ART. V. — UTRUM
PER CONSENSUM CONDITIONATUM
FIAT MATRIMONIUM.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium, quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Præterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed *contra*, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

CONCLUSIO. — Consensus ex conditione de præsentī non contraria matrimonio, vel de futuro et necessaria, matrimonium efficit.

Respondeo dicendum quod conditio apposita aut est de præsentī, aut de futuro. Si de præsentī, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta, sive non honesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stantē non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium; sicut etiam

de sponsalibus dictum est (quæst. XLIII, art. 1). Si autem sit conditio de futuro; aut est necessaria, sicut solem oriri cras, et tunc est matrimonium, quia talia futura sunt præsentia in causis suis: aut est contingens, ut datio pecuniæ, vel acceptatio parentum: et tunc idem est iudicium de tali consensu, sicut de consensu qui fit per verba de futuro: unde non facit matrimonium ³.

Et per hæc patet solutio ad objecta.

ART. VI. — UTRUM ALIQUIS PRÆCEPTO PATRIS POSSIT COMPELLI AD MATRIMONIUM CONTRAHENDUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim Coloss. III, 20: *Filii, obedite parentibus per omnia*. Ergo et in hoc etiam obedire tenentur.

2. Præterea ⁴ Isaac præcepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem præcepisset, nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Præterea, nullus debet promittere, præcipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. Præterea, pater spiritualis, scilicet papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

Sed *contra*, patre imperante matrimonio, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Præterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura ⁵. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum per matrimonium homo perpetuæ mancipetur servituti, non potest filium cogere ad matrimonium, quanquam illum ex aliqua rationabili causa ad ipsum possit inducere.

(2) Ethic. lib VIII, cap. 2.

(3) Consensus conditionatus de præsentī vel præterito non reddit matrimonium invalidum, sed illicitum. Talibus matrimoniis assistere parochi recusare debent.

(4) Genes. XXVIII.

(5) Cap. Ex litteris, De desponsat. Impub.

(1) Qui aliquam coegit, debet eam libertati suæ restituere, et sic restitutæ matrimonium offerre, atque ad id etiam ex justitia tenetur. Si vero coacta recuset nuptias, aut justæ causæ sint quare non expediunt, is qui coegit, arbitrio viri prudentis tenetur satisfacere, ait Sylvius.

Respondeo dicendum quod cum in matrimonio sit quasi quædam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum sit liberæ conditionis; sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris; ut scilicet si causa illa cogat de necessitate, vel de honestate¹, et præceptum patris similiter cogat; alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui, sicut pater. Et huiusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater².

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra quæ semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum: et ideo Isaac præcipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant nisi alia conditione subintellecta, si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod dicunt quidam, quod papa non potest præcipere alicui quod accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo; nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset, cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti. — Et ideo dicendum quod non est simile hinc inde, quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandæ rei publicæ³: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.*

(1) Ut si filius eam de qua hic agitur defloravit sub spe conjugii; vel si tale conjugium est necessarium ad graves inimicitias componendas, aut ad parentum suorum sustentationem.

(2) Attamen infra matrimonium parentibus vel inconsultis, vel rationabiliter invitis est regulariter peccatum mortale.

(3) 1. Cor. iv, 1.

(4) Habetur ex August. lib. De bono viduit.; æquivalenter cap. 9, ante med.; vide cap. *Voventibus*, dist. 27.

(5) Juxta opinionem illam quam hic veram supponit S. Thomas quod in nuptus Canæ fuerit sponsus quem inde Christus ad calibatam traduxerit, et quam aliquo modo indicavit 2 2, quæst. 186, art. 4.

QUESTIO XLVIII.

DE OBJECTO CONSENSUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto consensus. — Circa quod quærantur duo: 1. Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam — 2. Utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ART. I. — UTRUM CONSENSUS QUI FACIT MATRIMONIUM, SIT CONSENSUS IN CARNALEM COPULAM.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 28, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus⁴ quod "voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnabile est." Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro: "Consentio in te, dum tamen non cognoscas me," non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed *contra*, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carno. Sed B. Joannes evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne⁵. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

CONCLUSIO. — Cum conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam. sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.

Respondeo dicendum quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV, art. 1 ad 2), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ, et hæc associatio conjugalitatis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi, qui dixerunt quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite¹, non explicite; non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis copulæ, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnaibilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est (Sent. IV, dist. 3, qu. 11, art. 2, et part. III, qu. XXIX, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis, et ideo est contraria matrimonio.

Ad *quartum* dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consum-

mato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio.

Rationes autem in contrarium ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite, et hoc est verum.

ART. II. — UTRUM MATRIMONIUM POSSIT ESSE EX CONSENSU ALICUJUS IN ALIQUAM PROPTER CAUSAM INHONESTAM.

De his etiam S. Th. Sent. IV, dist. 30, quæst. 1, art. 3, quæst. unica.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim unica est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Præterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. XIX, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Præterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Præterea, secundum Boetium², "cujus finis est bonus, ipsum quoque bonum est." Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudine. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed *contra* est quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

Præterea, hoc idem probant exempla et auctoritates quæ ponuntur in littera³.

CONCLUSIO. — Matrimonium ex consensu ob inhonestam causam, verum matrimonium est, quanquam culpabilis sit hujusmodi consensus.

Respondeo dicendum quod causa fi-

testatem illam in qua talis copula continetur implicite, sicut actus continetur in potentia.

(1) In Top. loco a causa, fin.

(2) Sent. IV, dist. 30.

(1) Quod proinde non ita est accipiendum, ait Sylvius, quasi sit propositum saltem virtuale copulæ carnalis; sed quia est consensus in po-

nalis matrimonii potest accipi dupliciter, scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est, ad quam matrimonium est de se ordinatum: et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis, et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium, et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem, vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causæ per accidens sunt infinitæ, ideo infinitæ tales causæ possunt esse in matrimonio, quarum sunt quædam honestæ, et quædam inhonestæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali; sed quod habet unum finem per se, et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione, quæ est matrimonium, et talis semper est a Deo, et bona est, a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui coniunguntur, et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo, cujus causa est mala, sicut proles quæ ex adulterio suscipitur; non enim est ex illa causa, in quantum est mala, sed in quantum habet aliquid de bono, secundum quod est a Deo; quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod intentio Ecclesiæ, qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujuslibet sacramenti; ita quod ea non observata, nihil in sacramentis agitur. Sed intentio Ecclesiæ, qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti, et non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad *quartum* dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad *quintum* dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum: et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO XLIX.

DE BONIS MATRIMONII, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii. Circa quod quærentur sex: 1. Utrum debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium. — 2. Utrum sufficienter assignentur. — 3. Utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. — 4. Utrum actus matrimonii per prædicta bona a peccato excusetur. — 5. Utrum sine eis aliquando a peccato excusari possit. — 6. Utrum quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ART. I. — UTRUM

HABERI DEBEANT ALIQUA BONA AD EXCUSANDUM MATRIMONIUM.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 31, quæst. 1, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, est de intentione naturæ; ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius et dignius est bonum speciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indiget aliquibus bonis. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundum Philosophum¹, amicitia quæ est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile, et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio deberent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium, ut supra dictum est (quæst. xlii, art. 2). Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione, quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est; ibi enim fuissent "honorable nuptiæ, et torus immaculatus," ut Augustinus dicit². Similiter nec secundum quod est in remedium, sicut

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, a med.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. ix, cap. 3, ante med.

nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Præterea, ad omnia quæ honeste fieri possunt, virtutes diriguntur. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus: et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari, quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed *contra*, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis *secundum indulgentiam*, ut patet I. Cor. vii. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Præterea, concubitus fornicarius et matrimonialis sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

CONCLUSIO. — Cum in conjunctione viri et mulieris, propter delectationem et temporalium sollicitudinem, quædam rationis jactura accadat, oportuit aliqua bona esse, quibus matrimonii ratio honesta appareret, et hæc jactura compensaretur.

Respondeo dicendum quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit¹; tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium², ut patet I. Corinth. vii. Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta

conjunctio honestetur: et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta neque infecta³; tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii⁴: et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad hoc honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem, quæ ei secundum se competit.

Ad *tertium* dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium, vel in remedium, habet rationem utilis et honesti. Sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officium et remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitive, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona matrimonii ad matrimonium, sicut circumstantiæ ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

ART. II. — UTRUM BONA MATRIMONII SUFFICIENTER ASSIGNENTUR.

Ad secundum sic præceditur. 1. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur a Magistro Sententiarum⁵, scilicet "fides, proles et sacramentum", quia matrimonium non solum fit in hoc

(1) Ethic. lib. vii, cap. 11, circa fin.

(2) Non, ut quidam explicant parum caute, quasi tribulatio carnis titillatio sit carnalis.

(3) Ita recentiores communiter cum Nicolajo. Al.: *Nutritiva autem per quam traduceretur, non*

est corrupta, et non infecta; item: *Nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta et non infecta*.

(4) Quasi matrimonio intrinseca et ad illius finem pertinentia per se. (5) Sent. iv, dist. 31.

minibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed etiam ad consortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur ¹. Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Præterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat ², perficitur per charitatem. Ergo inter bona matrimonii magis debet poni charitas quam fides.

3. Præterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit ³. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Præterea, sicut in matrimonio, in quantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas; ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum, quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed *contra*, videtur quod superfluant, quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est una quædam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Præterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Præterea, nihil debet poni ut proprietates vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

CONCLUSIO. — Proles, fides ac sacramentum prima et potiora sunt bona, quibus matrimonii ratio honesta redditur.

Respondeo dicendum quod matrimonium est in officium naturæ, et est sa-

cramentum Ecclesiæ ⁴. In quantum autem est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, et hoc est intentio finis debiti: et sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem, in quantum est sacramentum: et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ est inter virum et uxorem, in quantum sunt matrimonio conjuncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet II. Cor. XII; et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

Ad *secundum* dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiæ, secundum quod fides dicitur ex hoc quod fiant dicta in conservatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quædam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alienum torum accedat, ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data, et ideo utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. Sentent. ponitur illud quod est minus manifestum.

Ad *quartum* dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quæ consequuntur matrimonium, ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ. — Vel dicendum quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad *quintum* dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua

(1) Ethic. lib. VIII, cap. 12, vers. fin.

(2) Hinc Apostolus (Ephes. v, 25): *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dixit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, etc.*

(3) Loc. cit.

(4) Hos tantum duos modos assignat, prætermisso tertio qui est in remedium concupiscentiæ, quia velut per accidens et extrinsece ad matrimonium se habet iste modus.

fides nominatur, quæ ponitur pars justitiæ¹.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quæ rectum usum facit, ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est, et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad *septimum* dicendum, quod, sicut Magister dicit², sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quæ ejusdem est rei signum, cujus est matrimonium. — Vel dicendum quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet. Et ideo sacramentalitas ejus³, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium. Et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

ART. III. — UTRUM SACRAMENTUM SIT PRINCIPALIS INTER BONA MATRIMONII.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter bona matrimonii, quia finis est potissimum in unoquoque⁴. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius in ratione speciei est differentia, quæ complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis⁵; proles autem et fides ex ratione differentiæ, inquan-

tum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate, sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, frequenter immutatur. Ergo et matrimonium dissolvi potest, et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Præterea, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua: et ideo sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento, et sic idem quod prius.

Sed *contra*: illud quod ponitur in definitione rei, est ei maxime essentialis. Sed divisio, quæ pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data (quæst. XLIV, art. 3), non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia est matrimonio essentialius.

Præterea, virtus divina, quæ in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturæ humanæ, sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

CONCLUSIO. — Principalius bonum matrimonii, uti dignius, ipsum sacramentum est; proles vero, id est, prolis intentio, maxime essentialis in ipso est, quam sequitur fides, id est, debitum servandæ fidei, deinde sequitur sacramentum.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius,

ex quo tale matrimonii bonum denominatur sacramentum.

(4) Ut id gratia cujus vel propter quod cætera sunt: ex hoc enim sequitur quod etiam principalius inter cætera dici possit.

(5) Quia matrimonium nempe species quædam sacramenti est, sive unum de septem sacramentis.

(1) Prout fidelitatem significat secundum illud Ciceronis (*De officiis*): *Fundamentum justitiæ fides est, id est, dictorum conventorumque constantia et veritas*... Sicut et *fides Dei*, ad Rom. VIII, fidelitas ejus est, etc.

(2) Sent. IV, dist. 31.

(3) Ad excusandam inusitatæ vocis notionem quæ *conditio sacramentalis* dici potuit, sive id

aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona, quia pertinet ad matrimonium, inquantum est sacramentum gratiæ; alia vero duo pertinent ad ipsum, inquantum est quoddam naturæ officium: perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ. Si autem dicatur principalius quia essentialius, sic distinguendum est, quia fides et proles possunt dupliciter considerari: uno modo in seipsis, et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles prodncitur, et pactio conjugalitatis servatur. Sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactioem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possunt: et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia *esse* rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem, sine quibus etiam matrimonium esse non potest¹, quia hæc in matrimonio ex ipsa pactioe conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium his exprimeretur in consensu, qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem, constat quod proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum²; sicut etiam homini est essentialius esse naturæ quam esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum: et similiter proles se habet inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad *secundum* dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium

matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentiæ: dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacræ determinatæ, quam matrimonium significat.

Ad *tertium* dicendum, quod nuptiæ, secundum Augustinum³, sunt bonum mortalium. Unde in resurrectione *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matthæi xxii; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam, in qua contrahitur: et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari, sed per mortem sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spirituales post spirituales tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis consensus, qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, id est, quantum ad substantiam actus, quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi: alias non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et ideo formaliter, secundum quod actus accipit speciem ab objecto: et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad *quintum* dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur; et ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit⁴, sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales: et propter hoc non imprimit characterem spirituales.

ART. IV. — UTRUM ACTUS MATRIMONII EXCUSETUR PER BONA PRÆDICTA.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omnino peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso

dinantur ad prolem tanquam ad finem; propter prolem necessaria est fides, et ex fide provenit inseparabilitas.

(3) Lib. de bono conjug. cap. 9.

(4) Sent. iv, dist. 31.

(1) Quoad intentionem saltem consideratis et per ordinem ad institutionem matrimonii, sive ad legitimum finem, ob quem est institutum.

(2) Nam omnia quæ sunt in matrimonio, si secundum ejus institutionem consideratur, or-

actu conjugali, est majus quam hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se est malus; alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum¹. Sed bona matrimonii non tollunt erubescuntiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed *contra*, concubitus conjugalis non differt a fornicatione, nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret, quod est contra id quod habitum est supra (quæst. xli, art. 3).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus, sicut circumstantiæ debite, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 4). Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quod actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

CONCLUSIO. — Quamquam minus honestus appareat matrimonii actus, propter effrænem illam, quam semper conjunctam habet, delectationem; proles tamen ac fides et sacramentum ipsum non tantum excusant, sed et sanctum reddunt.

Respondeo dicendum quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter: uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam;

(1) Orth. fid. lib. ii, cap. 15.

(2) Juxta ea quæ circa illam ex professo dicta sunt suo loco; nempe 12. qu. lxxvi, art. 3, de modo quo peccatum excusatur vel non.

(3) Non tantum excusant, sed faciunt tanquam circumstantiæ ad eum pertinentes, ut sit actus bonus.

sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte². Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus: et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est (dist. 40, quæst. 1, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter: uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quod sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt: et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.); alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur: et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus qui est melior secundum genus suum, interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantum, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo non sequitur⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensionem, sed secundum proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima se-

(4) Cum necessitas, et præsertim spiritualis, id postulat propter aliquod bonum ad salutem pertinens, vel ad quodecumque officium ac subsidium charitatis.

(5) Al., *rationem sequitur*.

cundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi a ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa deletionem ratio eos ordinare non possit.

Ad *quartum* dicendum, quod turpitudine illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescitiam facit, est turpitudine poenæ, et non culpæ, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ART. V. — UTRUM ACTUS MATRIMONIALIS EXCUSARI POSSIT SINE BONIS MATRIMONII.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii; qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cum malum sit "præter naturam et præter ordinem," ut Dionysius dicit ¹. Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati ut fornicatio vitetur, ut patet I. Corinth. vii. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod prius.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiamsi non intendat aliquod bonum matrimonii; puta cum quis salutem corporalem per hoc in-

tendit servare, aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed *contra*, remota causa, removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

CONCLUSIO. — Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio, ac mutua inter conjuges fides adsit.

Respondeo dicendum quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.): unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa procreandæ prolis, et debiti reddendi: alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum a natura ³. Natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole, secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideo oportet quod intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis, prout est bonum sa-

(1) De div. nom. cap. 4, part. iv, lect. 22.

(2) Quod etiam declarat S. Doctor in art. seq.

(3) Præcise sumpta ut natura, sive quantum ad finem quem natura immediate ac directe attingit, nempe productionem prolis tantum; na-

tura enim prout subordinata sacramento debet ordinari ad altiorem finem, nempe, ut proles ad cultum Dei et pietatem christianam, quantum fieri potest, educetur.

cramenti: alias staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideo quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem, secundum quod est bonum sacramenti: nec tamen sequitur quod motus naturæ sit malus, sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjugē, non est aliquod peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas¹; et secundum hoc est peccatum veniale; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus; et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re sua ut debet, secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur, quod non est ad hoc de se ordinatum; sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quæreret; similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ART. VI. — UTRUM COGNOSCENS UXOREM, NON INTENDENS ALIQUOD BONUM MATRIMONII, SED SOLAM DELECTATIONEM, MORTALITER PECCET.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod quodcumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet; quia, sicut Hieronymus dicit sup. illud Ephes. v: *Viri, diligite*², "voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt." Sed non dicitur esse damnabile,

nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est (dist. 24, quæst. iii, art. 4, et 1 2, quæst. lxxiv, art. 8). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creatura fruitur, quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali³. Sed aliquis uxorem sola libidine cognoscens, ab introitu Ecclesiæ arcetur, ut in littera dicitur⁴, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est quod, secundum Augustinum⁵, talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur: *Pater noster*, etc., ut habetur in littera⁶. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis satiandæ.

CONCLUSIO. — Cognoscens uxorem sola libidinis et delectationis causa, nullum aliud bonum matrimonii habitu vel actu intendens, mortaliter peccat.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod quodcumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omnino delectationem despiciat, et displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato: ut sic delectationem in isto actu quærere sit peccatum mortale, delectationem oblatæ acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia, secundum Philosophum⁷, idem iudicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonæ est

(1) Loc. cit., ex Greg. lib. xii, epist. 31.

(2) Cont. Julian. lib. ii, cap. 10, a princ., et lib. De decem chordis, cap. 11, a med., et serm. 41, De sanctis, parum a princ.

(3) Loc. cit.

(4) Ethic. lib. x, cap. 3 et 4.

(1) Cum sint alii modi convenientiores et moderationi christianæ magis consentanei, quibus propriam libidinem vel fornicationem vitare possit seu per orationem, abstinentias, jejunia, etc.

(2) Et habetur in littera. 4, dist. 31.

(3) Ut ostensum est supra, cum de excommunicatione ageretur.

delectatio bona, et malæ mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper. — Et ideo dicendum quod si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjugē non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale: et ideo talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quam in conjugē, sic est veniale peccatum¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quærīt, quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad *secundum* dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem, alias eam ubicumque indifferenter quæreret; et ideo non oportet quod creatura fruatur; sed utitur creatura actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad *quartum* dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

QUÆSTIO L.

DE IMPEDIMENTIS MATRIMONII IN GENERALI, UNICO ARTICULO ABSOLUTA.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii: primo in generali; secundo in speciali.

ART. UNICUS. — UTRUM MATRIMONIO CONVENIENTER IMPEDIMENTA ASSIGNENTUR.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 34,
quæst. nnic., art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Certum est esse illicitum habere copulam propter solam voluptatem, ut patet ex propos. 9, damnata ab Innocentio XI, quæ dicebat: Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni

quod matrimonio inconveniēter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Præterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla, vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Præterea, ubicumque est morbus, ibi necessarium est remedium morbi. Sed concupiscentia, in cuius remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Præterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed huiusmodi impedimenta quæ matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturæ, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti uno tempore quam alio: lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta præstare, quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari, quæ faciant personas illegitimas ad contrahendum.

5. Præterea, legitimum et illegitimum, per hoc quod est contra legem, vel non contra legem, differunt, inter quæ non cadit medium; cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personæ mediæ inter legitimas et illegitimas constituentur.

6. Præterea, conjunctio viri et mulieris non est licita, nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi debet. Ergo si aliquid matrimonium contrahendum impediāt, hoc dirimet contractum de facto; et sic non debent aliqua impedimenta matrimonio assignari quæ impediāt contrahendum, et dirimant contractum.

penitus caret culpa ac defectu veniali. Commune tamen est apud omnes id non esse mortale, sed veniale peccatum, ait S. Alphonsus (Theolog. mor. lib. vi, n. 912).

7. Præterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ipsius cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quæ matrimonium contractum dirimant.

8. Sed *contra*, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta; quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius ¹. Ergo infinita sunt matrimonii impedimenta.

9. Præterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitæ. Ergo et matrimonii impedimenta.

CONCLUSIO. — Matrimonii impedimenta, quæ tantum solemnitati sacramenti repugnant, ut Ecclesiæ prohibitio, et tempus feriatum, matrimonium contrahendum impediunt, sed contractum non dirimunt: quæ vero essentiali sacramenti contraria sunt, ut error, conditio, votum, cognatio, crimen, cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas, et coeundi impotentia, etiam contractum dirimunt.

Respondco dicendum quod in matrimonio sunt quædam quæ sunt de essentiali matrimonii, et quædam quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quæ sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedimenta quæ contrariantur his quæ sunt de solemnitate hujus sacramenti non efficiunt quin sit verum matrimonium: et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum ²; sicut prohibitio Ecclesiæ, et tempus feriatum. Unde versus:

Ecclesiæ vetitum, nec non tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri;

impedimenta autem quæ contrariantur his quæ sunt de essentiali matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; et ideo dicuntur non solum impedire

(1) De div. nom., cap. 4, p. 4, lect. 22.

(2) Hæc impedimenta dicuntur tantum impedientia: sex potissimum reddunt matrimonium mortaliter illicitum, scilicet:

Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum,
Atque catechismus, crimen, sponsalia, votum.

(3) Hæc vocantur impedimenta dirimentia. Quindecim hodie annumerantur, si error in per-

contrahendum, sed dirimere jam contractum ³; quæ his versibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis ⁴,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus sic accipi potest Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo, cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam, et per violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet *vis*, id est coactio, et *error* ex parte ignorantiae. Et ideo de istis duobus impedimentis Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii ⁵. Nunc autem agit de impedimentis quæ accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quæ sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personæ. Si simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere, hoc non potest esse, nisi quia impeditur a matrimoniali actu. Quod quidem contingit dupliciter: primo quia non potest de facto, sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum *impotentia coeundi*, sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum *servitutis conditio*; secundo quia non licite potest, et hoc secundum quod ad continentiam obligatur, quod contingit dupliciter; vel quia obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum *ordinis*: vel ex voto emisso, et sic impedit *votum*. Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personæ, vel hoc est propter obligationem ad alteram personam, sicut qui uni matrimonio junctus est, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen matrimonii*: vel quia deficit proportio ad alteram personam, et hoc propter tria: primo quidem propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultus*; secundo propter nimiam propinquitatem, et sic ponitur

sona ab errore in conditione, ut duo impedimenta specialia habeantur.

(4) Ut nullum omittatur impedimentum, loco hujus versiculi dictum est:

Amenis, affinis, si clandestinus et impos;
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.

(5) Sent. iv, dist. 29 et 30.

triplex impedimentum, scilicet *cognatio*, deinde *affinitas*, quæ importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ matrimonio junctæ, et *publicæ honestatis justitia*, in qua est propinquitatem duarum personarum ratione tertiæ per sponsalia junctæ; tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam, et sic impedit *crimen adulterii* prius cum ipsa commissi ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam alia sacramenta impediri possunt, si aliquid, quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur ², ut dictum est (in corp.). Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes: primo quia matrimonium consistit in duobus, et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quæ uni personæ competunt singulariter; secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, et in Deo ³, sed alia quædam sacramenta solum in Deo: unde et pœnitentiæ, quæ habet causam in nobis aliquo modo, Magister ⁴ quædam impedimenta assignavit, ut hypocrisis, ludos, et hujusmodi; tertio, quia de aliis sacramentis est præceptum, vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto. Et ideo ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

Ad *secundum* dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquid imperfectum, ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent alia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiæ subveniri, quod falsum est.

Ad *quartum* dicendum, quod personæ illegitimæ ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem, quia matrimonium statuitur. Matrimonium autem, inquantum est in of-

ficium naturæ, statuitur lege naturæ inquantum est sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. Et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium contrahendum illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quæ sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones, in diversis temporibus, ideo Magister ⁵ ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad *quintum* dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte, quantum ad aliquos casus. Et ideo inter esse totaliter secundum legem et esse totaliter contra legem, quæ sunt contrarie opposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aequaliter secundum legem, et aequaliter contra legem. Et propter hoc ponuntur quædam personæ mediæ inter simpliciter legitimas, et inter simpliciter illegitimas.

Ad *sextum* dicendum quod illa impedimenta quæ non dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque contrahendum, non ut non fiat, sed ut non licite fiat: et tamen si fiat, verum matrimonium contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret contra statutum Ecclesiæ faciens, nihilominus verum sacramentum perficeret, quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad *septimum* dicendum, quod impedimenta prædicta non dicuntur dirimere matrimonium contractum, quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est, sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad *octavum* dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et

(1) Confer concilium Tridentinum (sess. xxiv, *Decretum De reformatione matrimonii*).

(2) Diversimodo tamen et non æquali jure utrobique: nam simpliciter impediuntur, si subtrahatur essentia; non simpliciter, si solemnitas.

(3) In nobis per consensum qui est causa efficiens matrimonii; in Deo autem per gratiæ collationem ad honestandum actum conjugalem et sacramentum integrandum.

(4) Supra, Sent. iv, dist. 16.

(5) Sent. jv, dist. 34.

omnes causæ per accidens; sed causæ corruptentes aliquid bonum per se, sunt ordinatæ et determinatæ, sicut etiam causæ constituentes; quia causæ destructionis et constructionis alicujus rei sunt oppositæ, vel eadem contrario modo sumptæ.

Ad *nonum* dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitæ, sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quæ particularium, in quibus est actus, conditiones considerant ¹.

QUÆSTIO LI.

DE IMPEDIMENTO ERRORIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis matrimonii in speciali: et primo de impedimento erroris. Circa quod quærentur duo: 1. Utrum error de sui natura matrimonium impediatur. — 2. Quis error.

ART. I. — UTRUM ERROR CONVENIENTER PONATUR IMPEDIMENTUM MATRIMONII.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 30, quæst. i, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur, sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundum Philosophum ², potest impediri per ignorantiam, quæ non est idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit, sed error ponit; eo quod "approbare falsa pro veris sit error," secundum Augustinum ³. Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Præterea, quod de sui natura potest impedire matrimonium, habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error de sui natura non impedit matrimonium.

3. Præterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis ba-

ptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Præterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed *contra* est quod in Digestis ⁴ dicitur: "Quid tam contrarium est consensui quam error?" Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Præterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia *voluntarium*, secundum Philosophum ⁵, et Gregorium Nyssenum ⁶, et Damascenum ⁷, "est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus," quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

CONCLUSIO. — Error, cum consensum, qui matrimonii causa est, quam maxime impediatur, de jure naturæ quam maxime matrimonium impedit.

Respondeo dicendum quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est (quæst. xlv, art. 1). Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui præsupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necesse est defectum contingere in secundo. Et ideo quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus; et per consequens in matrimonio. Et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium ⁸.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore, quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum; sed error ponit iudicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error, quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium, nisi quæ habet errorem adjunctum, eo quod actus volunta-

(1) Ita passim. Al.: *Quæ sunt particularium, in quibus et actus considerantur et conditiones.*

(2) Ethic. lib. iii, cap. 1.

(3) De Trin. lib. ix, cap. 11.

(4) L. Si per errorem, ff. De jurisdict. omn. judic.

(5) Ethic. lib. iii, cap. 1.

(6) Vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 30.

(7) Orth. tid. lib. ii, cap. 24, ante med.

(8) Quod sic ad planiorem sensum construi debet: *Error habet de jure naturali quod evacuet matrimonium*, ut sit sensus, quod ex natura sui error matrimonium impediatur ne legitimum et ratum sit.

tis præsupponit æstimationem sive iudicium de aliquo, in quod fertur: unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem. Et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum, quod quamvis error non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur ei tamen quantum ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quod character baptismi non causatur ex intentione baptizantis directe; sed ex elemento materiali exterius adhibito: intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe ¹. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister ² dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob, non fuit perfectum ex ipso concubitu, qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit; tamen uterque a peccato excusatur ³.

ART. II. — UTRUM OMNIS ERROR MATRIMONIUM IMPEDIAT.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis error matrimonium impediatur, et non solum error conditionis, aut personæ, ut in littera dicitur ⁴, quia quod convenit alicui secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediatur, ut dictum est (art. præc.). Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Præterea, si error, in quantum huiusmodi, matrimonium impedit, major error magis debet impedire. Sed major est error fidei, qui est in hæreticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personæ. Ergo magis debet impedire quam error personæ.

3. Præterea, error non evacuat matrimonium, nisi in quantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiæ voluntarium tollit ⁵. Ergo non solum error conditionis et personæ matrimonium impediunt.

4. Præterea, sicut conditio servitutis aliquod accidens est annexum personæ,

ita qualitas corporis aut animæ. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis aut fortunæ.

5. Præterea, sicut ad conditionem personæ pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Præterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coenandi, ut infra dicitur (quæst. LII, art. 2, et quæst. LVIII, art. 1, et quæst. LIX, art. 1). Ergo sicut error conditionis ponitur matrimonii impedimentum, ita error circa alia huiusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quod nec error personæ matrimonium impediatur, quia sicut emptio est quidam contractus, ita etiam matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum æquivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatnr.

8. Præterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantnr, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere quod tunc essent dividendi. Ergo primus error non frustravit matrimonium.

9. Præterea, potest contingere quod frater viri, in quem se consentire credit mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter: et tunc videtur quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus, et sic error personæ non impedit matrimonium.

CONCLUSIO. — Matrimonium, cum inter duas certas personas fiat, mutuum in invicem potestatem recipientes, ex personæ et personarum conditionis errore impediri necesse est.

Respondeo dicendum quod sicut error ex hoc quod involuntarium causatur, habet excusare peccatum, ita habet quod matrimonium impediatur ex eodem. Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiæ cuius appositio vel

(1) Ut supra ex professo dictum est et probatum, scilicet quæst. XIV, art. 1, cum de matrimonii causa efficiente ageretur.

(2) Sent. IV, dist. 30. (3) Ut patet in eadem distinct.

(4) Sent. IV, dist. 30.

(5) Ut patet Ethic. lib. III, cap. 1.

remotio faciat differentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto¹; sed si credat quis percutere filium causa disciplinæ, et percutiat patrem, excusatur a toto, adhibita debita diligentia. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quæ conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personæ²; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini. Et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediatur matrimonium, sed ex natura differentię adjunctæ, prout scilicet est error alicujus eorum quæ sunt de essentia matrimonii.

Ad *secundum* dicendum, quod error fidei de matrimonio est circa ea quæ sunt matrimonium consequentia; sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum. Et ideo talis error matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad *tertium* dicendum, quod non quælibet circumstantiæ ignorantia causat involuntarium, quod excusat peccatum, ut dictum est (in corp. et art. præc.); et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod diversitas fortunæ non variat aliquid eorum quæ sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis³, sicut facit conditio servitutis. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *quintum* dicendum, quod error nobilitatis, inquantum hujusmodi, non evacuat matrimonium, eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error

nobilitatis, vel dignitatis, redundat in errorem personæ, tunc impedit matrimonium. Unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error nobilitatis ipsius non impedit matrimonium; si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius præsentetur ei quam filius regis, est error personæ, et impediatur matrimonium.

Ad *sextum* dicendum, quod error etiam aliorum impedimentorum matrimonii, quantum ad ea quæ faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non fecit mentionem, quia illa impediunt matrimonium, sive cum errore sint, sive sine errore, ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive nesciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur. Et ideo non est simile.

Ad *septimum* dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum⁴, et non quasi propter se quæsita. Et ideo si non detur illa pecunia quæ creditur, sed alia æquivalens, nihil obest contractui. Sed si in re quæsita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo. Et similiter est in proposito.

Ad *octavum* dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad *nonum* dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, præcipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de præsentem, non potest secundum habere, primo vivente; sed potest vel secundum⁵ relinquere, vel ad primum redire: et ignorantia facti excusat peccatum; sicut excusaretur, si post consummatum matrimonium a consanguineo viri sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet ei præjudicare.

(1) Dubitative sic loquitur, non absolute, quia ob irreverentiam tam enormem et tam indignam, quam in patrem committit, eum quomodo libet percutiendo, nulla dignus excusatione videri potest.

(2) Error personæ est falsum mentis iudicium, quo aliqua persona putatur esse illa quæ non

est: impedimentum illud est ex jure naturali, et a nemine dispensari potest.

(3) Nisi error fastium aut qualitatis in errorem personæ redundet, ut dicitur (in resp. ad seq.).

(4) Ut patet Ethic. lib. v, cap. 5, circa med

(5) Ita restituendum censuit Nicolaus, optime. Al. vel secundum.

QUESTIO LII.

DE IMPEDIMENTO CONDITIONIS SERVITUTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento conditionis servitutis. Circa quod quærantur quatuor: 1. Utrum conditio servitutis matrimonium impediat. — 2. Utrum servus sine consensu domini possit matrimonium contrahere. — 3. Utrum aliquis, postquam uxoratus est, possit se servum facere sine consensu uxoris. — 4. Utrum filii debeant sequi conditionem patris vel matris.

ART. I. — UTRUM CONDITIO SERVITUTIS IMPEDIAT MATRIMONIUM¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 36, qu. unic. art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam, quia, sicut dicit Gregorius in Pastoralibus², "contra naturam est hominem homini velle dominari"; quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est³: *Ut præsit piscibus maris*, etc., non autem *ut præsit homini*. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Præterea, si impediat, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Sed non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt æquales, ut Gregorius dicit⁴; et in principio Digestorum⁵ dicitur quod servitus non est de jure naturali: positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit⁶. Ergo secundum jus nullum matrimonium servitus impedire potest.

4. Præterea, illud quod impedit matrimonium, æqualiter impedit, sive sciatur, sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non

habet quod impediat matrimonium. Et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Præterea, sicut contingit esse errorem circa servitatem, ut putetur liber qui servus est; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6. Præterea, magis facit gravem societatem matrimonii, et plus impedit proli bonum morbus lepræ quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod Decretalis dicit de conjugio servorum⁷, quod "error conditionis impedit contrahendum matrimonium et dirimit contractum."

Præterea, matrimonium est de bonis per se expetendis, inquantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

CONCLUSIO. — Cum per matrimonium alter conjugum alteri obligetur ad libere reddendum debitum, servitutis conditionem, quæ liberam reddendi debiti facultatem tollit, necesse est dirimere matrimonium, dummodo sit ignorata.

Respondeo dicendum quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiae in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitatem, ut libere debitum reddere non possit. Et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur (ut infra patebit, qu. LVIII), ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimo-

(1) Adest illud impedimentum si homo liber ignoranter contrahat cum serva; sed illud impedimentum, secundum sententiam communiorum, est de jure tantum ecclesiastico.

(2) Part. II, cap. 6. (3) Gen. I

(4) Loc. cit.

(5) L. *Manumissionis*, ff. De justit. et jure.

(6) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(7) Cap. *Ad nostra*.

nium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quæ pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire, ideo si alter conjugum scit alterius servitute, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjuge, etsi ille sit liberæ conditionis. Et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam¹.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam intentionem ejus; sicut omnis corruptio, et defectus, et senium, est contra naturam, ut dicitur², quia natura intendit *esse* et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturæ, quia ex quo natura non potest conservare *esse* in uno, conservat in altero, quod generatur ex corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quæ est mas occasionatus, ut dicitur³. Similiter etiam dico quod servitus est contra primam intentionem naturæ; sed non est contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinatur, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus. Sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinatur ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quæ est contra naturam modo prædicto.

(1) Certum est quod si liber scienter contrahat cum ancilla, matrimonium est validum. Si servus contrahit cum serva etiam ignoranter valet quoque matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dicat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personæ, et culpæ, est juris positivi. Et ideo servitus, quæ est quædam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato, et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediatur, ne aliquis sine culpa puniatur; est enim quædam poena uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt, quæ faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit licitum aliquid, vel illicitum, sed lex, cui voluntas subdi debet, ideo ignorantia talis impedimenti, quæ voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat, vel non teneat: et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cætera hujusmodi. Quædam autem impedimenta sunt quæ faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti. Et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit. Et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta præter errorem. Non autem personæ variatio ponitur speciale impedimentum præter errorem, quia persona alia subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum: unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, quia leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimoniis inferant quantum ad secundos effectus. Et ideo non impedit matrimonium, sicut servitus.

(2) De cælo, lib. II, text. 37.

(3) De animalibus, lib. X, seu De generat. animal. lib. II, cap. 3, ad fin.

**ART. II. — UTRUM SERVUS
MATRIMONIUM CONTRAHERE POSSIT
SINE CONSENSU DOMINI.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest alicui dare quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Præterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei præcipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus non potest matrimonium contrahere.

3. Præterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori, etiam ex præcepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

4. Præterea, dominus potest vendere servum suum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter fidei periculum imminens: puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla: et sic matrimonium dissolveretur, quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Præterea, favorabilior est obligatio qua homo divinis obsequiis se mancipat, quam illa qua homo se uxori subicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad ordines promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contr^a 1: *In Christo Jesu non est servus, neque liber.* Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Præterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium est de jure naturali et divino. Cum ergo jus positivum non præjudicet juri naturali aut divino,

(1) Galat. III, 28.

(2) Veluti quædam ejus explicatio vel deter-

videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

CONCLUSIO. — Cum matrimonium ad jus naturæ refertur, servitus autem ad jus positivum, potest servus sine domini sui consensu libere matrimonium contrahere.

Respondeo dicendum quod jus positivum, ut dictum est (art. præc. ad 3), progreditur a jure naturali². Et ideo servitus quæ est de jure positivo, non potest præjudicare his quæ sunt de jure naturali. Sicut autem appetitus naturæ est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino, quin libere possit comedere, et dormire, et alia hujusmodi facere, quæ ad necessitatem corporis pertinent, siue quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente, aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quæ naturalibus superadduntur, sed quantum ad naturalia omnes sunt pares. Unde in his quæ ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium præbere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his quæ dominus licite potest præcipere. Sicut autem licite non potest dominus præcipere servo quod non comedat, vel dormiat, ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo absterneat. Interest enim ad legislatorem, qualiter quilibet re sua utatur. Et ideo si dominus præcipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur domino obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quod dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse-

minatio, quoad ea quæ per se satis nota non sunt.

non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori¹.

Ad *quartum* dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora; præcipue cum non desit facultas ubicumque servum suum vendendi justo pretio.

Ad *quintum* dicendum, quod per religionem vel ordinis susceptionem, aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur debitum reddere uxori non semper, sed congruis temporibus. Et ideo non est simile. — Et præterea, ille qui intrat religionem, vel suscipit ordinem, obligat se ad aliqua opera quæ sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet, et non in naturalibus, ad quæ obligat se per matrimonium. Unde posset continentiam vovere sine consensu domini.

ART. III. — UTRUM SERVITUS MATRIMONIO POSSIT SUPERVENIRE².

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri in servum vendat; quia quod in fraudem et præjudicium alterius factum est, ratum non debet esse. Sed vir qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad minus in detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Præterea, duo favorabilia præjudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia et repugnant servituti, quæ non est favorabilis in jure. Ergo talis servitus in matrimonio debet penitus annullari.

3. Præterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxor non potest se in ancillam dare, nolente marito. Ergo nec vir, nolente uxore.

(1) Aliter tamen et aliter. Domino enim propter auctoritatem directionis et imperii: uxori autem propter obligationem societatis et conjugii, ex qua vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier; sicut nec potestatem sui mulier habet, sed vir.

4. Præterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri, nesciente uxore, impedit matrimonii actum, antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

Sed *contra*, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest dare jus suum alteri.

Præterea, servus potest, nolente domino, uxorem ducere, ut dictum est (art. præc.). Ergo eadem ratione vir potest domino se subicere, nolente uxore.

CONCLUSIO. — Vir cum subiciatur uxori in his tantum, quæ ad actum naturæ spectant, potest alteri se in servum dare, absque suæ uxoris consensu.

Respondeo dicendum quod vir subditur uxori solum in his quæ ad actum naturæ pertinent, in quibus sunt æquales, ad quæ servitutis subjectio se non extendit. Et ideo vir, nolente uxore, potest se alteri in servum dare³; non tamen ex hoc matrimonium dissolvitur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut dictum est (qu. I, art. 1 ad 7).

Ad *primum* ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri præjudicium generare. Et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inestimabile bonum libertatis amittens; sed uxori nullum potest ex hoc præjudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.

Ad *secundum* dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti præjudicat, quia tunc servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et in his quæ ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicantur, ad quæ conditio servitutis se non extendit; tamen, quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujus-

(2) Docet S. Doctor servitutem posse supervenire matrimonio, ita ut per eam non dirimatur.

(3) Si vir id faciat absque justa causa, potest uxor propter hanc separationem quam maritus ab ea fecit, divortium petere, ait Sylvius.

modi superaddita, vir est caput uxoris, et debet corrigere eam; non autem e converso: et ideo uxor non potest se dare in ancillam, nolente viro.

Ad *quantum* dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quæ non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum præstari ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat; sicut patet de anima rationali¹. Et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum, præsentī vita manente.

**ART. IV. — UTRUM FILII
DEBEANT SEQUI CONDITIONEM PATRIS.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris, quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo, etc.

2. Præterea, *esse rei* magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, et mater materiam, ut dicitur². Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Præterea, illud præcipue debet aliquid sequi cui magis assimilatur. Sed filius plus assimilatur patri quam matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius plus debet sequi patrem, et filia matrem.

4. Præterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros³. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed *contra*, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis. Ergo, etc.

Præterea, in animalibus quæ ex diversis speciebus nascuntur, hoc videmus quod partus magis sequitur matrem quam patrem: unde muli, qui nascuntur ex equa et asino, magis assimilantur equabus, quam illi qui nascuntur ex asina

(1) Quatenus nempe juxta ordinarium usum non creatur anima rationalis nisi ut per generationem disposito corpori uniatur; unde quodcumque generationi apponitur, sive apponi potest impedimentum ne aliquando fiat, idem redundat in animam ne producatur.

(2) De animalib. lib. xvi, seu De gener. animal. lib. ii, cap. 4, aliquid, a princ.

(3) Ut Gen. v quoad genealogiam Adami patet per Seth, per Enos, per Cainan, per Malaleel,

et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

CONCLUSIO. — Cum ex parte substantiæ corporalis, quæ a matre trahitur, servitutis conditio attendatur, rationabiliter proles matrem potius sequitur in libertatis et servitutis conditione, quam patrem; quamquam in quibusdam terris, quæ jure civili non reguntur, partus deteriore sequatur conditionem.

Respondeo dicendum quod, secundum leges civiles⁴, partus sequitur ventrem. Et hoc rationabiliter, quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est; cum servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quæ pertinent ad dignitatem, secundum quod est ex forma rei, sequitur patrem; sicut in honoribus, et municipiis, et hæreditate, et aliis hujusmodi. Et huic etiam concordant canones⁵, et lex Moysi, ut patet Exodi xxi. In quibusdam tamen terris, quæ jure civili non reguntur, partus sequitur deteriore conditionem; ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit, nolente uxore; et similiter si sit e converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos, tunc dividunt filios, si plures sint; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile quod talis consuetudo possit esse ita rationalis, sicut illud quod multorum sapientum diuturno consilio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis. Et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur⁶.

Ad *primum* ergo dicendum quod quam Enoch, etc., quoad genealogiam Noe Gen. x per Sem, Cham, Japhet ac eorum filios; et quod caput est quoad genealogiam Christi a Matthæo descriptam ex Abraham, Isaac, Jacob, etc.

(4) L. xix, ff. De statu hom. et l. vii, cap. De rel. vendit.

(5) Cap. *Liberi*. 32, quæst. iv, in Gloss. et cap. *Indecens*, De natis ex libero ventre.

(6) Si mater fuerit libera tempore quo filium concepit, vel edidit, filius non est servus.

vis pater sit dignius principium matre; tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ ad rationem speciei pertinent, magis assimilatur filius patri quam matri. Sed in materialibus conditionibus magis debet assimilari matri quam patri, quia res habet a forma *esse* specificum, sed conditiones materiales a materia.

Ad *tertium* dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formæ, quam habet in sui complemento, sicut et pater. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad *quartum* dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre quam ex matre, ideo in genealogiis, in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis filii nominantur a patre quam a matre; tamen in his quæ ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

QUÆSTIO LIII.

DE IMPEDIMENTO VOTI ET ORDINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento voti et ordinis. Circa quod quærentur quatuor: 1. Utrum votum simplex matrimonium dirimat. — 2. Utrum votum solemne — 3. Utrum ordo matrimonium impediat. — 4. Utrum aliquis post matrimonium sacrum ordinem suscipere possit.

ART. I — UTRUM PER OBLIGATIONEM VOTI SIMPLICIS MATRIMONIUM CONTRACTUM DI- RIMI DEBEAT ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. ii et iii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum debiliori præjudicat. Sed voti vinculum est fortius quam vinculum matrimonii, quia hoc fit homini, illud autem Deo. Ergo vinculum voti præjudicat vinculo matrimonii.

2. Præterea, præceptum Dei non est minus quam præceptum Ecclesiæ. Sed præceptum Ecclesiæ adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo cum

servare votum sit præceptum divinum, videtur quod si quis contra votum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonio sit dirimendum.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio medii. Constat quod ille qui post votum simplex continentiae matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia secundum Hieronymum ², "virginitatem voventibus, non solum nubere, sed velle nubere damnabile est." Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae, nisi ratione carnalis copulæ. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eadem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primo commissum non potest excusare peccata sequentia.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifeste contra votum continentiae, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed *contra* est quod Alexander III papa dicit ³, quod "votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum."

CONCLUSIO. — Simplex votum, etsi dirimat matrimonium contrahendum, contractum tamen nullatenus tollit.

Respondeo dicendum quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur. Et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis: et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori, in qua datione sa-

(1) Votum simplex tantum impedit, sed non dirimit matrimonium; excipienda sunt tamen vota simplicia quæ in societate post biennium probationis emissæ sunt, ut declaravit Gregorius XIII in bulla *Ascendente Domino*.

(2) Augustinum, De bono viduit, cap. 9.

(3) Hab. cap. *Consuluit*, De his qui cler. vel vovent. — Ita recte post Nicolajum edit. omnes. Al., papa Clemens dicit.

cramentum matrimonii consistit, quod indissolubile est. Et propter hoc votum simplex, quamvis impediatur matrimonium contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiae; tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium, quantum ad id cui fit, et ad quod obligat, quia per matrimonium homo obligatur uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi, matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex, quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est (in corp. art.). Potior autem est semper conditio possidentis. Sed quantum ad hoc, simili modo obligat votum simplex, sicut sponsalia. Unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad *secundum* dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, inquantum est praeceptum Dei, vel Ecclesiae, quod dirimat matrimonium contrahendum; sed inquantum facit quod consanguineae corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet (in corp. et ad 1). Et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de presenti post votum simplex non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiae ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua. Et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex praedictis patet (in resp. ad 1). Tamen debet per lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

Ad *quartum* dicendum, quod quantum ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expresse petat, sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti: tunc enim sine peccato reddere potest; et praecipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenunciare. — Quidam tamen dicunt quod potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspicatur, hoc est exigere interpretative ¹.

ART. II. — UTRUM VOTUM SOLEMNE DIRIMAT MATRIMONIUM JAM CONTRACTUM ².

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod nec votum solemne matrimonium dirimat jam contractum, quia, sicut Decretalis dicit ³, " apud Deum non minus obligat votum simplex quam solemne. „ Sed matrimonium acceptance divina stat et dirimitur. Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Præterea, votum solemne non addit ita validum robur super votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Præterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne: similiter et Ecclesia posset, et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium jam contractum, ut multa peccata vitarentur.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al.: *Ne nimis onerosum reddatur: hoc est exigere interpretative.*

(2) Illud votum solemne est votum castitatis

per solemnem professionem in religione approbata sponte emissum.

(3) Cap. *Rursus*. De his qui cler. vel vovent.

Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec votum solemne dirimere debet.

Sed *contra* est quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Præterea, hoc idem etiam probari potest per multas auctoritates quæ ponuntur in littera ¹.

CONCLUSIO. — Cum per votum solemne homo sui corporis potestatem amiserit, Deo se ad perpetuam continentiam tradens, votum solemne, ex sua natura, non modo contrahendum, sed etiam contractum dirimit.

Respondeo dicendum quod omnes dicunt, quod sicut votum solemne impedit contrahendum, ita dirimit jam contractum. Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est, quia et simplex votum quandoque habet scandalum, cum sit quandoque quodammodo publicum. Et præterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitæ, quæ non est propter scandalum dimittenda. — Et ideo alii dicunt quod hoc est propter statutum Ecclesiæ. Sed hoc etiam non sufficit, quia secundum hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere, quod non videtur verum. — Et ideo dicendum est cum aliis quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum ²; inquantum scilicet per ipsum homo sui corporis amiserit potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens. Et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris, matrimonium contrahendo. Et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est; ideo tale votum dirimere dicitur matrimonium contractum ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quæ ad Deum spectant, sicut est separatio a Deo per peccatum mortale; quia morta-

liter peccat frangens votum simplex, sicut solemne; quamvis gravius sit peccatum frangere votum solemne, ut sic comparatio in genere accipiat, non in determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit æqualis obligationis etiam in genere, quia ad quædam obligat votum solemne et non simplex.

Ad *secundum* dicendum, quod iuramentum plus obligat ex parte ejus ex quo fit obligatio, quam votum: sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur; quod non fit per iuramentum. Et ideo non sequitur ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod votum solemne habet actuale exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet (art. præc.). Et ideo ratio ex insufficienti procedit.

ART. III. — UTRUM ORDO IMPEDIAT MATRIMONIUM ⁴.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ordo non impediat matrimonium, quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Præterea, idem ordo est apud nos, et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo, etc.

3. Præterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed hoc præcipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet in ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Præterea, omnes ordines ad spiritualia ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium, nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impediat matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

5. Præterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privi-

(4) Subdiaconi, diaconi, presbyteri et episcopi non possunt valide matrimonium contrahere. « Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto; anathema sit (concil. Trid., sess. xxiv, can. 9). »

(1) Sent. iv, dist. 38.

(2) Ex his verbis impedimentum illud foret de jure divino; attamen ut probabilior sententiam contrariam tenet DD. Gousset, dicendo illud esse tantum de jure ecclesiastico.

(3) Eos qui id negarent sanctum concilium Tridentinum anathemate percussit (sess. xxiv, can. 9).

legio clericali gaudere æqualiter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impediatur, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut juristæ dicunt ¹, tunc quilibet ordo impedire deberet: quod falsum est, ut patet per Decret. Alexandri III ²; et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impedit.

Sed *contra* est quod Decret. dicit ³: " Qui in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis. „ Quod non esset, si esset verum matrimonium.

Præterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiae annexum, ut ex littera patet ⁴. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

CONCLUSIO. — Sacerdotium apud Græcos et alios Orientales impedit matrimonium contrahendum, non autem jam contracti matrimonii usum; apud Occidentales vero et contrahendum impedit, et dirimit contractum.

Respondeo dicendum quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servant. Sed quod impediatur matrimonium, ex constitutione Ecclesiæ habet, tamen aliter apud Latinos quam apud Græcos; quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis, sed apud Latinos impedit ex vi ordinis, et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso tamen quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideo apud Græcos et alios Orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium denuo contrahere. Sed apud Occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et

matrimonii usum; nisi forte ignoranter aut contradicente uxore vir ordinem sacrum suscepit, quia ex hoc non potest aliquod ei præjudicium generari. Quomodo autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, dictum est (qu. xxxviii, art. 3) ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium inquantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione actus sui, qui spirituales actus impedit.

Ad *secundum* dicendum, quod obiectio procedit ex falsis; ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis non habeat ubique votum annexum.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de Ordine patet (quæst. xxxvii, art. 2 et 4), quam illi qui sunt matrimonio conjuncti. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere; quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum occidentalis Ecclesiæ, matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit, propter servandam maiorem honestatem in officiis Ecclesiæ. Et quia aliquis ex beneficio ecclesiastico tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet, ideo hoc apud Latinos clericis uxoris aufertur.

Et per hoc patet solutio ad *ultimum*.

ART. IV. — UTRUM ORDO SACER MATRIMONIO POSSIT SUPERVENIRE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit, quia fortius præjudicaturus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, præjudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere, cum ordo sit vin-

clesiastico potest dispensari, sed jus illud ad summum pontificem solummodo pertinet, et non nisi rarissime et in circumstantiis maxime momenti eo jure utitur.

(1) Cap. *Joannes*, et sequent. De cler. conjug.

(2) De clericis conjugatis, cap. *Si quis*.

(3) Ibidem. (4) Sent. iv, dist. 37.

(5) Cum impedimentum illud sit ex jure ec-

culum spirituale, et matrimonium vinculum corporale: et sic videtur quod non possit aliquis ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Præterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine consensu alterius non potest continentiam vovere ¹. Sed ordo sacer habet annexum continentiae votum. Ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acceperit, cogetur uxor invita continentiam servare, quia non posset alteri nubere, vivente viro.

3. Præterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur I. Corinth. vii ². Sed apud Orientales illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus Latini.

4. Præterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Græcus, defuncta uxore sua, non potest alteram ducere. Ergo nec uxor, defuncto viro. Sed non potest ei auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Præterea, matrimonium quantum opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo præcedens impedit matrimonium sequens. Ergo, etc.

Sed *contra*, religiosi tenentur ad continentiam, sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Præterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium; ergo et servus Dei persusceptionem ordinis.

CONCLUSIO. — Vir absque uxoris consensu ad sacros ordines accedens, illos suscipit, quanquam ordinis executione careat, quam tamen suscipit uxoris consensu vel morte accedente.

Respondeo dicendum quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem ³, quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis

caret. Si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, recipit ordinem, et executionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium, ex parte ejus qui suscipit ordinem, quia non potest petere debitum, nec uxor ei tenetur reddere, non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur perpetuam continentiam vovere, non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit: secus autem, si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur, quia ex hoc sibi nullum præjudicium generatur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut probabilius videtur, quamvis quidam contrarium dixerint, etiam Græci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum; quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione, quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad *quartum* dicendum quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Græcos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat, quia significatio matrimonii non servaretur, quæ in matrimonio sacerdotis præcipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad *quintum* dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum, non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo: et ideo matrimonium potest impediri ex ordine præcedente, quod sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo, quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

(1) Sicut quæst. lxi, art. 1 ex professo dicitur.

(2) Equivalenter vers. 5 ubi dicitur: *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus ut vacetis orationi, etc.*

(3) Quoad validitatem et de facto, ut in adjunctis explicatur, quia non obstat quin reipsa suscipiatur ordo, licet quoad congruitatem sive de jure impediatur.

QUÆSTIO LIV.

DE IMPEDIMENTO CONSANGUINITATIS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento consanguinitatis Circa quod quærentur quatuor: 1. Utrum consanguinitas convenienter a quibusdam definiatur. — 2. Utrum convenienter distinguatur per gradus et lineas. — 3. Utrum de jure naturali matrimonium impediatur secundum aliquos gradus. — 4. Utrum gradus impedientes matrimonium possint per statutum Ecclesie determinari.

ART. I. — UTRUM

DEFINITIO CONSANGUINITATIS SIT COMPETENS.

De his etiam S. Thom. Sent. IV, dist. 40, quæst. univ., art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio consanguinitatis, quam quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite¹ descendentium, carnali propagatione contractum*. Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset prædicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent ad invicem consanguinei; quod falsum est.

2. Præterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quam aliorum hominum; cum convenientiam specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Præterea, carnalis propagatio, secundum Philosophum², fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum eo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui ex semine nascitur, ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Præterea, ³ Laban dixit ad Jacob: *Os meum es, et caro mea*, ratione cognationis quæ erat inter eos. Ergo talis propinquitatis magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

(1) Stipes generaliter vocatur ea persona a qua aliqui ducunt originem, sive sit pater, sive mater. Hic agitur de stipite propinquo, ut patet ex respons. ad 1.

(2) De gener. animal. I: II, cap. 19.

(3) Genes. XXIX, 14.

5. Præterea, carnalis propagatio est communis hominibus et animalibus. Sed in animalibus non contrahitur ex carnali propagatione consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

CONCLUSIO. — Cum hæc definitio: *Consanguinitas vinculum est ab eodem stipite descendentium, carnali propagatione contractum*: genus, subjectum et ipsum consanguinitatis principium contineat et explicet, conveniens judicanda est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum⁴, "omnis amicitia in aliqua communicatione consistit." Et quia amicitia ligatio, sive unio quædam est, ideo communicatio, quæ est amicitie causa, *vinculum* dicitur. Et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem; sicut dicuntur *concives*, qui habent politicam communicationem ad invicem, et *commilitones*, qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt in naturali communicatione dicuntur *consanguinei*. Et ideo in prædicta definitione ponitur, quasi consanguinitatis genus, *vinculum*; quasi subjectum, *personæ descendentes ab uno stipite*, quarum est hujusmodi vinculum; quasi principium, *carnalis propagatio*⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eandem perfectionem in instrumento, secundum quam est in principali agente. Et quia omne motum movens est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenit ad aliquid quod est motum et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, et non solum in natura speciei. Nec tamen ista individualis virtus patris ita perfecte in filio est, sicut erat in patre; et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur. Et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est, inquantum

(4) Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12.

(5) Huic definitioni addi posset, ait Sylvius: *vel quorum unus ab alio descendit*, eo quod Adam habuerit veram consanguinitatem cum suis filiis, qui tamen non descendeant carnaliter ab eodem stipite cum illis.

multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit ¹. Et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consanguinitatis, sed propinquum, cuius virtus adhuc maneat in illis qui ex eo propagantur.

Ad *secundum* dicendum, quod jam patet ex dictis (in corp. art.), quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos tracta; ex qua contingit quandoque quod filius assimilatur non solum patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur ².

Ad *tertium* dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquid est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia. Quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore, unde abscissum est lignum. Et similiter alimentum jam conversum in substantiam aliti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito, quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant quod tota natura rei est materia, et quod formæ omnes sunt accidentia, quod falsum est.

Ad *quartum* dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur De animalibus lib. xv ³. Et propter hoc vinculum quod ex propagatione contrahitur carnali, convenientius dicitur *consanguinitas* quam *carnalitas*: et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est inquantum sanguis, qui in semen viri, aut in menstruum convertitur, est potentia caro et os.

Ad *quintum* dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et tamen non inter alia animalia, quia quicquid est de veritate humanæ naturæ in omnibus hominibus, fuit in primo parente: quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas matrimonii nunquam dirimi posset. Prædicta autem

positio in secundo libro (dist. 80, qu. ii, artic. 1, et part. I, quæst. cxix, artic. 1) improbata est. — Unde dicendum est quod hoc ideo contingit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiam unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est (in corp. art.) ⁴.

ART. II. — UTRUM CONVENIENTER CONSANGUINITAS DISTINGUATUR PER GRADUS ET LINEAS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse "ordinata collectio personarum consanguinitate junctarum ab eodem stipite descendendum, diversos continens gradus." Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Præterea, illud secundum quod dividitur aliquid commune non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione prædicta consanguinitatis ⁵. Consanguinitas ergo non potest dividi per lineam ascendendum, descendendum et transversalium.

3. Præterea, definitio lineæ est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum, et ita eadem ratione videtur quod non debeat fieri divisio consanguinitatis per lineas et gradus.

4. Præterea, gradus definitur esse "habitus distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personæ inter se differant." Sed cum consanguinitas sit propinquitus quædam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Præterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint æqualiter consanguinei. Sed hoc falsum

(1) Etym. lib. ix, cap. 6, in fin.

(2) De animal. lib. xviii, scilicet De gener. animal. lib. iv, cap. 3.

(3) Scilicet De gener. animal. lib. i, cap. 18.

(4) Prædicta consanguinitatis definitio est expresse Raymundi (lib. iv, tit. De cognitione carnal., paragr. 1).

(5) Cum dicitur *vinculum ab eodem stipite descendendum*.

est, quia propatruus alicujus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu; non tamen sunt æqualiter consanguinei, ut Decret. dicit ¹. Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Præterea, in rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum, sicut quælibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personæ non semper facit gradum alium consanguinitatis, quia in eodem gradu consanguinitatis est pater, et patruus, qui adjungitur. Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Præterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas, quia æqualiter distat unum extremorum ab alio, et e contra. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte; cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

CONCLUSIO. — Per quosdam gradus, seu lineas descendendum ab uno communi principio, vel ascendendum ad idem, et transversalium, consanguinitas congrue designatur.

Respondeo dicendum quod consanguinitas, ut dictum fuit (art. præc.), est quædam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur. Unde, secundum Philosophum ², ista communicatio est triplex: una secundum habitudinem principii ad principiatum, et hæc est consanguinitas patris ad filium: unde dicit quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existentes; alia est secundum habitudinem principii ad principium, et hæc est filii ad patrem: unde dicit quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes; tertia est secundum habitudinem eorum quæ sunt ab uno principio ad invicem, sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ³ dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum tres dictas habitudines tres lineæ consanguinitatis sumuntur,

scilicet *linea descendendum* secundum primam habitudinem; *linea ascendendum* secundum secundam ⁴; *linea transversalis* secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur, ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps: et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei, gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas. Et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis: et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum; sed comparata alicui personæ gradum facit ad ipsam. — Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendendum et descendendum contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur, eorum inter quos gradus consideratur. Et ideo secundum computationem canonicam et legalem, persona quæ primo in progressu propagationis occurrit, vel ascendendo, vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater, et filius; quæ autem secundo utrinque occurrit, distat in secundo gradu, ut avus, et nepos, et sic deinceps ⁵. Sed consanguinitas quæ est eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus consanguinitatis in hac linea computari per comparisonem ad unum principium, ex quo propagatur. — Sed secundum hoc est diversa computatio canonica, et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur. Unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum, et similiter filii duorum fratrum

dant lineam quæ dicitur *recta* et definiri potest: *linea consanguineorum quorum alii ex aliis descendunt*.

(5) In linea recta tot sunt gradus quot sunt personæ in ea linea ordine sanguinis collocatæ, una dempta, nimirum stipite.

(1) Cap. Porro, et cap. Parentelæ 35, quæst. v.

(2) Ethic. lib. viii, cap. 12. (3) Ibidem.

(4) Cum linea descendendum et linea ascendendum tantum ratione differant, re autem sint una et eadem, sicut eadem est scala per quam ascenditur et descenditur; ideo unam tantum

distant a se invicem in quarto. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distant a communi radice. Et ideo secundum computationem canonicam, quoto gradu distat quis ab aliquo gradu superiori, tanto distat a quolibet descendenti ab ipso, et nunquam minus; quia "propter quod unumquodque tale, et illud magis." Unde etsi alii descendentes a communi principio conveniant cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a communi principio quam ipse; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio ² quædam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad *secundum* dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam, quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis trahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet a persona, ejus consanguinitas quæritur, lineam descendentiū facit.

Ad *tertium* dicendum, quod linea dupliciter accipi potest: aliquando proprie pro ipsa dimensione, quæ est prima species quantitatis continuæ; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu, quæ terminant ipsam, sed in potentia infinita, quorum quolibet signato in actu, linea dividitur, et fiunt duæ lineæ; aliquando vero linea sumitur pro his quæ linealiter disponuntur, et secundum hoc assignatur in numeris linea, et figura, prout unitas post unitatem

(1) Vel ut ajunt: *Gradus remotior trahit ad se propinquiorem.*

(2) Id enim significat *vinculum* quod in illius definitione positum est, quia vinculum non est collectio, sed collectorum colligatio ad eorum constituendam unionem, quod ad relationem psectat.

ponitur in aliquo numero; et sic quælibet unitas adjuncta gradum facit in tali linea; et similiter est de linea consanguinitatis: unde una linea continet plures gradus ³.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia. Et ideo distantia quælibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quæ consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter: uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficie, ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter: uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis, alio modo quasidimensione; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit, et hoc secundo modo gradus consanguinitatis distinguuntur. Et ideo contingit quod aliquorum duorum, qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personæ, unus est ei magis consanguineus quam alius, considerando primam quantitatem consanguinitatis; sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personæ pater quam frater, quia frater non attinet ei, nisi in quantum est ex eodem patre. Et ideo quanto est aliquis propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu. Et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis sint in eodem gradu.

Ad *sextum* dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radices consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo, tamen respectu ejus cujus consanguinitas quæritur, non sunt in eodem gradu, quia pater est in primo gradu, patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

(3) Qui sic porro dicuntur quasi per metaphoram ad similitudinem proclivium locorum vel scalarum in quibus de proximo transimus in alium remotiorem, donec ad summum venimus.

Ad *septimum* dicendum, quod semper duæ personæ in æquali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non æquali numero graduum distant a communi principio, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM CONSANGUINITAS DE JURE NATURALI IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adæ, de qua dixit ¹: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*. Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adæ. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturæ, matrimonium impedit.

2. Præterea, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturæ, matrimonium non impedit.

3. Præterea, jus naturale est "quod natura omnia animalia docuit," ut dicitur in principio Digestorum ². Sed animalia bruta etiam cum matre coeunt. Ergo non est de lege naturæ quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Præterea, nihil impedit matrimonium, quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Præterea, eorum quæ sunt magis propinqua et similia melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quædam conjunctio est. Cum ergo consanguinitas sit propinquitas quædam, matrimonium non impedit, sed magis unit.

Sed *contra*, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturæ. Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia ut in littera ³ ex verbis Gregorii ⁴ habetur, "experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere." Ergo consanguinitas secundum legem naturæ matrimonium impedit.

Præterea, illud quod habet natura hu-

mana in prima sui conditione, est de lege naturæ. Sed a prima sui conditione hoc habuit humana natura quod pater et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. ii, vers. 24: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem*; quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem, et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturæ.

CONCLUSIO. — Consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium jure naturali, quantum ad aliquas jure divino, et quantum ad aliquas jure per homines instituto.

Respondeo dicendum quod in matrimonio illud contra legem naturæ esse dicitur, per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis: quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem suscipere ⁵, et simul cum patre nutrire, et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum enim est quod filia patri per matrimonium jungatur in sociam causa generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam, velut ex eo procedentem. Et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur: et magis etiam mater quam pater, quia magis reverentiæ, quæ debetur parentibus, derogatur si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem; cum uxor viro aliquid debet esse subjecta ⁶. Sed finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiæ repressio; qui deperiret, si quælibet consanguinea posset in matrimonium duci, quia magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem

cum ipsis nesciens concumberet, sicut Gen. xix, vers. 31 narratur.

(6) Quoad æconomicam directionem ac regimen: sic nam Apostolus (Ephes. v, 22): *Mulieres viris suis subditæ sint sicut Domino*, ut et mox (vers. 24): *Sed sicut Ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus*.

(1) Gen. ii, 23.

(2) L. i, ff. De justit. et jure.

(3) Sent. iv, dist. 40.

(4) In Regist. epist. 31, ad interrog. 6.

(5) Sicut reipsa filia Lot ex patre suo suscepit, cum illum eo fine inebriasset, ut

et matrem excludit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas, quas oportet simul conversari, et quæ debent invicem altera alterius pudicitiam custodire. Et hanc causam assignat divina lex dicens ¹: *Ne reveles turpitudinem talis, vel talis, quia turpitudinis tua est.* Sed per accidens finis matrimonii est confederatio hominum, et amicitiae multiplicatio; dum homo ad consanguineos uxoris, sicut ad suos, se habet. Et ideo huic multiplicationi amicitiae præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret. Et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiæ, plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali ², quantum ad aliquas de jure divino, et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva, quamvis ex Adam prodiit, non tamen fuit filia Adæ, quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi similem in specie, sed operatione divina, quia ita potuisset ex costa Adæ fieri unus equus, sicut facta est Eva. Et ideo non est tanta naturalis convenientia Evæ et Adam sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium Evæ, sicut pater filiae.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore, qui legem naturæ in eis offuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et foeminæ dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum condiciones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiæ quæ eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura sollicitudinem

filiis providendi; ita indidit reverentiam filiis ad parentes. Nulli autem generi animalium indidit sollicitudinem filiorum, aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus; et minus, secundum quod magis vel minus necessarij sunt vel filij parentibus, vel parentes filiis. Unde etiam in quibusdam animalibus abhorret filius cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quædam ad ipsam, ut recitat Philosophus ³ de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus congregati sunt naturaliter, et perfectius quam in aliis, propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est (in corp. art.). — Et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas, sicut in hominibus, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 5). Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis (in corp. art.), quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur. Unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo. Et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ART. IV. — UTRUM CONSANGUINITATIS GRADUS MATRIMONIUM IMPEDIENTES POTUERINT TAXARI AB ECCLESIA ⁴.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impediens non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum, quia Matth. xix, 6 dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed illos qui conjunguntur infra quartum consanguinitatis gradum Deus conjunxit; non enim divina lege eorum conjunctio

(1) Levit. xviii.

(2) In linea recta impedimentum consanguinitatis saltem quoad primum gradum est ex jure naturæ. Satis probabile est alios gradus esse vetitos tantum jure ecclesiastico, sed concilium Trident. voluit ut in secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam (sess. xxiv, cap. 5).

(3) De animalibus, lib. ix, cap. 47.

(4) Responsio affirmativa de fide est juxta illud concil. Trident. (sess. xxiv, can. 3): « Si quis dixerit eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum, nec posse Ecclesiam in nonnullis ipsorum dispensare, aut constituere ut plures impediant et dirimant, anathema sit. »

prohibetur. Ergo nec debent humano statuto separari.

2. Præterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiæ fieri quod ille qui ad baptismum accedit, non acciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiæ statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Præterea, jus positivum non potest ea quæ sunt naturalia remove, vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi, vel non conjungi; sicut non potest facere quod sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Præterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere, quia secundum causam rationabilem, quam habet, a jure naturali procedit. Sed causæ quæ assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex ætates mundi, usque ad septimum propter septem dies quibus tempus omne agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Præterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiæ, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet (art. præc.), quæ omni tempore necessaria æqualiter sunt. Ergo debuissent æqualiter omni tempore gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum, cum modo usque ad quartum ¹, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impedierit.

6. Præterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti, et in genere stupri. Sed hoc contingeret si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impe-

dientibus matrimoniis; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus fuit, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia suam prohibitionem revocante, matrimonium esset: et e converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdicti. Ergo videtur quod potestas Ecclesiæ non se extendat ad hoc.

7. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non æqualiter currit prohibitio graduum in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris ². Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed *contra* est quod Dominus dicit discipulis ³: *Qui vos audit, me audit*. Ergo præceptum Ecclesiæ habet firmitatem, sicut præceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit, et quandoque concessit aliquos gradus, quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Præterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles, ita nunc per statuta Ecclesiæ. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesiæ statutum.

CONCLUSIO. — Possunt ex Ecclesiæ statuto aliqui consanguinitatis gradus matrimonium impediens taxari, prout Ecclesia a Spiritu sancto edocta, humano generi utile esse judicaverit.

Respondeo dicendum quod, secundum diversa tempora invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellbantur, eo quod tunc temporis erat paucitas hominum; et sic oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendæ nisi illæ personæ quæ matrimonio incompetentes erant, etiam quantum ad finem matrimonii principalem, qui est bonum prolis, ut dictum est (art. præc.). Postmodum autem, mul-

(1) Post statutum scilicet concilii Lateranensis, quod sub Innocentio III habitum est.

(2) Ita auctor Supplementi, approbante Nicolao (Vide Sent. iv, dist. 40, qu. 1, art. 4, arg. 7).

(3) Luc. x, 16.

tiplicato genere humano, per legem Moysi plures personæ sunt exceptæ, quæ jam concupiscentiam reprimere incipiebat. Unde, ut dicit Rabbi Moyses¹, omnes illæ personæ exceptæ sunt a matrimonio quæ in una familia cohabitare solent, quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, maximum incentivum libidini præstaretur². Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit, imo quodammodo præcepit, ut scilicet de cognatione sua unusquisque uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum lege nova, quæ est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti, quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus Dei derivatur et multiplicatur: unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur. Et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediabatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia promanaret; et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi Spiritus sancti gratiæ congruebat. Sed postmodum circa hæc ultima tempora restrictum est Ecclesiæ interdictum usque ad quartum gradum³, quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum fœdus majoris amicitiae quam ad extraneos habebatur, charitate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia prævalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibi-

tione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta, tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri: unde Deus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur⁴; tum quia in qualibet generatione nova mixtio sanguinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo. Et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto facilius est miscibile, quanto est magis subtile, ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas, quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest reiterari carnalis conjunctio⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum præceptum, ita nec conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiæ præceptum, quod habet eandem obligandi efficaciam quam habet divinum præceptum.

Ad *secundum* dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiæ quam baptismus, qui est sacramentum tantum: quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale, tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediatur, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est (art. præc.). Et ideo Ecclesia suo statuto non facit quod aliqui sint, vel non sint consanguinei, quia secundum omne

(1) Llb. iii, *Dux errant.*, cap. 50, a med.

(2) In lege Mosca duo tantum gradus matrimonium impediabant.

(3) Puta in concilio Lateranensi jure notato, quod paulo ante S. Thomæ tempora celebratum est. Nunc quoque matrimonium prohibetur tantum usque ad quartum gradum, juxta concilium Tridentinum.

(4) Exodi xx.

(5) Si unus contrahentium sit intra quartum

gradum, et alter in quinto vel sexto, jungi possunt matrimonio, ut patet ex dictis (art. 2), sed advertendum quod a linea transversali inæquali in supplicatione dispensationis tam ex una quam ex altera parte debeat exprimi gradus propinquior et remotior, si propinquior esset primus gradus, hoc habetur ex bulla S. Pii V *Sanctis*, quia in eo primo gradu papa non intendit dispensare, nisi exprimat (S. Alphons. Theolog. moral., lib. vi, n. 1030).

tempus æqualiter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita, vel illicita, secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad *quartum* dicendum, quod tales rationes assignatæ magis dantur per modum adaptationis et congruentiæ, quam per modum causæ et necessitatis.

Ad *quintum* dicendum, quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi: unde quod alio tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad *sextum* dicendum, quod statutum non imponit modum præteritis, sed futuris. Unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere, et sic conjunctio quæ prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiæ stuprum. Et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto Ecclesiæ ratione primi contractus, quia possent separari, si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad *septimum* dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia præcipue observat rationem amoris. Et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patrum, sed etiam major, quanto propinquior est patri filius quam filio pater, ut dicitur ¹, propter hoc æqualiter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit præcipue cohabitationem contra concupiscentiam, prohibens illas personas, ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo, quam amita nepoti: quia filia est idem quasi cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur. Et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, circa princ.

(2) Definuit affinitas propinquitas personarum nata ex copula carnali, sive licita, sive illicita.

(3) Sent. iv, dist. 41.

QUESTIO LV.

DE IMPEDIMENTO AFFINITATIS, IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento affinitatis. Circa quod queruntur undecim: 1. Utrum affinitas ex matrimonio causetur — 2. Utrum maneat post mortem viri, aut uxoris. — 3. Utrum causetur ex illicito concubitu. — 4. Utrum ex sponsalibus. — 5. Utrum affinitas sit causa affinitatis. — 6. Utrum affinitas matrimonium impediatur. — 7. Utrum affinitas habeat per seipsam gradus. — 8. Utrum gradus ejus extendatur, sicut gradus consanguinitatis. — 9. Utrum matrimonium quod est inter consanguineos et affines, semper sit dirimendum per divortium. — 10. Utrum ad dirimendum tale matrimonium sit procedendum per viam accensationis. — 11. Utrum in tali casu sit procedendum per testes.

ART. I. — UTRUM EX MATRIMONIO CONSANGUINEI AFFINITAS CAUSETUR ².

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 41, quæst. unic. art. 1, quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur, quia "propter quod unumquodque tale, et illud magis." Sed mulier ducta in matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ab invicem separata, si uni aliquid jungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ab invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier jungatur alicui viro, propter hoc jungatur consanguineis ejus omnibus.

3. Præterea, relationes ex aliquibus unionibus innascuntur. Sed nulla unio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille duxit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed *contra*, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus suis consanguineis attinet, et mulier eadem ratione attinebit eisdem.

Præterea, hoc patet per auctoritates in littera adductas ³.

CONCLUSIO. — Sicut ex naturali generatione efficitur consanguinitas, ita ex matrimonio et carnali copula, contrahitur affinitas inter viri et uxoris consanguineos.

Respondeo dicendum quod amicitia quædam naturalis in communicatione

naturali fundatur. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum¹: uno modo per carnis propagationem, alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam. Unde ipse² dicit quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum naturalis amicitiae facit, ita conjungitur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis communis, et sanguinis: unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris, quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate; quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta: et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod *affinitas* dicitur. Et hoc est quod in isto versu dicitur:

Mutat nupta genus, sed generata gradum;

quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causae conveniat; quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori. Et ideo non convenit causae et effectui per idem nomen, neque per eandem rationem; sicut patet in omnibus causis æquivoce agentibus. Et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad consanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quædam; sicut homo est sibi ipse idem, non autem consanguineus.

Ad *secundum* dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti: et ratione conjunctionis accidit quod persona quæ uni conjungitur, aliquo modo omnibus conjungatur; sed propter separationem

et distantiam accidit quod persona quæ uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

Ad *tertium* dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum, et hoc contingit dupliciter: uno modo, quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel præcedente, vel concomitante, sicut in creatore et creatura patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili: et tunc relatio est in uno secundum rem, et in altero secundum rationem tantum; alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu præcedente; sicut æqualitas fit inter duos homines per augmentum unius, sine hoc quod alius tunc augeatur, vel minuat, sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate, quia relatio fraternitatis, quæ innascitur aliquo puero nato alicui jam provento⁴, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius præcedente, scilicet generationis ejus; hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi tunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem, sine aliqua nova mutatione ipsius.

ART. II. — UTRUM AFFINITAS

MANEAT POST MORTEM VIRI AUT UXORIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas non maneat post mortem viri, aut uxoris, inter consanguineos viri et uxoris, vel contra, quia cessante causa, cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat post mortem viri, quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Rom. vii. Ergo nec affinitas prædicta manet.

2. Præterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas viri ces-

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, a med.

(2) Ibidem.

(3) Ex quo matrimonio oriatur affinitas, videtur art. 4.

(4) Vel planiori constructione, quæ innascitur alicui jam provento, nato aliquo puero: id est, quæ alicui jam proventæ ætatis innascitur, quando nascitur puer ex eodem genitru patre.

sat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed *contra*, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum, quamdiu personæ vivunt. Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas, soluto matrimonio per mortem tertiæ personæ ¹.

CONCLUSIO. — Affinitas, cum oriatur non ex eo quod aliqui jungantur, sed ex eo quod conjuncti sint: ex morte viri vel uxoris non tollitur affinitas.

Respondeo dicendum quod relatio aliqua esse desinit dupliciter: uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causæ, sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quæ erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quædam relationes quæ habent pro causa actionem, vel passionem, aut motum, ut ² dicitur; quarum quædam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio, quæ est moventis et moti; quædam autem, inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motivum et mobile, vel dominus et servus; quædam autem ex hoc quod aliquid prius motum est, sicut pater et filius; non enim ex hoc quod est generari tunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et ipsum moveri, transit; sed motum esse perpetuum est, quia quod factum est, nunquam desinit esse factum. Et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per subtractionem causæ, sed solum per corruptionem subjecti, scilicet alterutrius extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quæ causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod jungantur: unde non dirimitur, manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem, non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

Ad *secundum* dicendum, quod consanguinitas non est proxima causa affini-

tatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quæ est, sed quæ fuit. Et propter hoc ratio non sequitur.

ART. III. — UTRUM ILLICITUS CONCUBITUS AFFINITATEM CAUSET ³.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas; quia affinitas est "proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela." Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant ⁴. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed *contra* est quod *adherens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet I. Cor. vi, 16. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis: "Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela." Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

CONCLUSIO — Fornicarius concubitus, inquantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum ⁵, conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter proles productionem, et secundario propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum,

secundum gradum matrimonium dirimit (Conf. concil. Trident. sess. xxiv, cap. 4).

(4) Cap. *Extraordinaria*, xxv, quæst. 3.

(5) *Ethic. lib. viii*, cap. 12, a med.

(1) Sic enim in Decretis causa 35, quæst. x, cap. *Fraternalis*, ex Gregorio papa.

(2) *Metaph. lib. v*, text. 20.

(3) Illicitus concubitus ex jure novo usque ad

inquantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideo quia matrimonium affinitatem causabat, secundum quod erat quædam carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de carnali conjunctione ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur, et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad *secundum* dicendum, quod non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas, non solum per illicitum concubitus, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentela*, intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineus suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad *tertium* dicendum quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur affinitas.

ART. IV. — UTRUM

EX SPONSALIBUS CAUSETUR AFFINITAS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit, quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

(1) Sed non oritur affinitas ex copula illicita, nisi consummatus fuerit actus fornicationis aut adulterii, aut incestus ad generationem aptus.

(2) Cap. *Ad audientiam*, De sponsalibus et matrimonio.

(3) Illud impedimentum sic a concilio Tridentino restrictum est ad primum gradum: « Ju-

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris iuvasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Præterea, in sponsalibus non fit nisi quædam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium; vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias: aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiæ per votum reddantur illicitæ: vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed *contra* est quod Alexander papa² prohibuit mulierem quamdam cuidam viro matrimonio conjungi, quia fratri ejus fuerat desponsata; quod non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum in sponsalibus solum fiat alicujus conjugalitatis societatis pactio, ex iis non contrahitur aliqua affinitas, sed solum aliquid affinitatis simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Respondeo dicendum quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quædam præparatio ad matrimonium, ita ex sponsalibus non causatur affinitas, sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur publicæ honestatis justitia, quæ impedit matrimonium, sicut et affinitas, et consanguinitas, et secundum eosdem gradus³, et definitur sic: « Publicæ honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ex ecclesiastica institutione, propter ejus honestatem. » Ex quo patet ratio nominis et causa, quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sponsalitatis publicæ honestatis impedimentum, ubi sponsalia quacumque ratione valida non erunt, sancta synodus prorsus tollit; ubi autem valida fuerint, primum gradum non excedant; quoniam in ulterioribus gradibus jam non potest hujusmodi prohibitio absque dispendio observari (sess. xxiv, cap 3).

salia non ratione sui, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur " publicæ honestatis justitia; " et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et prædictus affinitatis modus.

Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de præsentanti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quæ faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri. Unde sive habens defectum ætatis, sive habens votum solemne continentie aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas, quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus, vel maleficiatus, habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum aliqua adulta, ex tali contractu contrahitur publicæ honestatis justitia, quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in tali ætate puer frigidus et non frigidus, quantum ad actum illum, sit æqualiter impotens.

ART. V. — UTRUM AFFINITAS SIT CAUSA AFFINITATIS ¹.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis, quia Julius papa dicit, ut hab. cap. *Et hoc quoque* ²: *Consanguineam relictam uxoris sue nullus ducat uxorem*; et in seq. cap. ³ dicitur quod *duæ consobrinorum uxores uni viro altera post alteram*

nubere prohibentur. Sed hoc non est nisi ratione affinitatis, quæ contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Præterea, carnalis commixtio conjungit, sicut et carnalis propagatio, quia æqualiter computantur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiæ cum omnibus consanguineis viri sui. Ergo et omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed *contra*, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem, quia secundum hoc altera efficeretur alteri affinis. Sed hoc est falsum. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Præterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo, etc.

6. Præterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguineis viri. Ergo multo minus affines uxoris efficiuntur eis affines; et sic idem quod prius.

CONCLUSIO. — Affinitas affinitatem non causat.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit: unus, secundum quem aliquid procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius, secundum quem non procedit simile in specie, et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus æquivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteratur, semper manet eadem species; sicut si ex homine generatur homo per actum generativæ virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem

nera affinitatis quæ matrimonium impediabant.

(2) 35, qu. iii.

(3) Scilicet c. *Porro duorm*, ibidem,

(1) Hunc articulum adfert S. Doctor occasione quorundam veterum canonum qui extant 35, quest. iii, per quos liquet olim fuisse tri-

modus sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus facit lineam; et ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiæ duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur: unus est per carnis propagationem, et hic semper facit eandem speciem attinentiæ; alius per matrimonialem conjunctionem, et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non fit consanguinea, sed affinis. Unde si ille modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiæ genus. Unde persona quæ matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus attinentiæ, quod dicitur secundum affinitatis genus. Et rursus si affini in secundo genere aliquis per matrimonium jungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio, ut versu supra posito¹ ostenditur (articulo 1 huj. quæst.). Et hæc duo genera olim erant prohibita propter publicæ honestatis justitiam, magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quæ ex sponsalibus contrahitur. Sed modo illa prohibitio cessavit²; et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alieni viro consanguineus uxoris suæ efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo: unde mortuo viro, ille qui erat affinis, non poterit eam ducere in uxorem, propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere; et uxor illius consanguinei, quæ est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum

propter honestatem quamdam, magis quam propter affinitatem, ideo canon dicit³: "Duorum consobrinorum uxores uni viro alteram post alteram nubere, publicæ honestatis justitia contradicit." Sed talis prohibitio nunc cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio jungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiæ consanguineis viri quantum ad gradum eundem, sed non quantum ad idem attinentiæ genus. — Sed quia ex rationibus quæ in oppositum inducuntur, videtur ostendi quod nullum vinculum ex affinitate causetur, ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiæ prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in corp. art.); unde consequenter alii mulieri a viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis⁴. Et ita duas mulieres cognitæ ab eodem viro nec antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxori suæ in primo genere, ita nec efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere. Et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur. Unde mediante muliere, quæ mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quæ illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam: et utroque modo aliqua attinentia, mediante prædicta muliere, secundum antiqua jura mihi proveniebat, quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet; et iterum secundus vir ejus efficitur mihi affinis in secundo

(1) Mutat nupta genus, sed generata gradum.

(2) Hanc sustulit concil. Lateranense sub Innocentio III, sed retinuit veram affinitatem quam ad quartum gradum restrinxit.

(3) Cap. Porro duorum, 35, quæst. III.

(4) Ita communiter. Edit. Patav. affinis alii, in variantem lectionem voce alia rejecta. An legendum sic: Unde nec ducente (viro alteram earum) in uxorem, una eorum efficitur affinis alii?

genere. Sed alii consanguinei illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel adjungitur eis, sicut patri et matri, inquantum procedit ab eis; vel existentibus ex principio eodem, sicut fratribus: unde frater affinis mei, vel pater, non efficitur mihi affinis in aliquo genere¹.

ART. VI. — UTRUM AFFINITAS IMPEDIAT MATRIMONIUM².

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, uxor per matrimonium efficitur res quædam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est (art. præc.). Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed *contra* est quod dicitur Lev. xviii, vers. 8: *Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis*. Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

CONCLUSIO. — Affinitas matrimonium præcedens non modo contrahendum, sed etiam contractum dirimit.

Respondeo dicendum quod affinitas præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum, eadem ratione qua et consanguinitas. Sicut enim inest necessitas quædam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinis; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines. Sed si affinitas matrimonio superveniat³, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est (quæst. I, ad 7).

Ad *primum* ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio, ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affini contrahendum esset, inquantum impediret multiplicationem amicitiae, et concupiscentiae repressionem, quæ per matrimonium quærentur.

(1) Ex dictis in hoc articulo duo fratres possunt accipere duas sorores; frater et soror, sororem et fratrem; filius uxoris, filium viri; pater et filius, matrem et filiam.

(2) Impedimentum illud juxta quosdam theologos, est jure naturali quoddam primum gradum,

Ad *secundum* dicendum, quod res possessæ a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso. Unde sicut consanguinitas impedit matrimonium, vel conjunctionem ad virum secundum carnem, ita et ad uxorem viri.

ART. VII. — UTRUM AFFINITAS HABEAT PER SE GRADUS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas habeat etiam per se ipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitatis quædam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis, ex quibus causatur.

2. Præterea, in littera⁴ dicitur quod soboles secundæ conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset nisi filius affinis etiam esset affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed *contra*, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

CONCLUSIO. — Graduum distinctio per se consanguinitati convenit: affinitati vero non, nisi mediante consanguinitate, ut quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attineat mihi uxor.

Respondeo dicendum quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum genus suum, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quæ est causa ejus. Unde cum gradus attinentiæ per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante

sed nobis probabilius videtur esse tantum jure ecclesiastico quoad omnes gradus.

(3) Si, v. gr., Titius cognoscat uxoris suæ cognatam in secundo gradu, non dirimit matrimonium: licet is, qui peccavit, non possit petere debitum, sed tantum reddere.

⁴ Sent. iv, dist. 41.

consanguinitate. Et ideo ad invenendum gradus affinitatis est regula generalis, quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiæ non possunt accipi, nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non comparatur affinitas nisi mediante consanguinitate; et ideo affinitas non habet gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod filius affinis meæ ex alio matrimonio, non per se loquendo, sed quasi per accidens, dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicæ honestatis justitiam quam propter affinitatem. Et propter hoc etiam ea prohibitio nunc est revocata.

ART. VIII. — UTRUM GRADUS AFFINITATIS EXTENDANTUR, SICUT GRADUS CONSANGUINITATIS.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur, sicut gradus consanguinitatis; quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis. cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causâ æquivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus, ad quot durat consanguinitas.

2. Præterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediēbat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem, ipso defuncto, non tamen propriam sororem. Ergo et nunc non debet esse prohibitio æqualis de affinitate, et consanguinitate.

Sed *contra*, ex hoc ipso est mihi aliqua affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu est ipsa mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero, sicut gradus consanguinitatis.

CONCLUSIO. — Cum gradus affinitatis secundum consanguinitatis gradus sumantur, oportet tot esse affinitatis, quot sunt consanguinitatis gradus.

Respondeo dicendum quod ex quo gradus affinitatis sumuntur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis, quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas, facilius, et olim, et nunc, dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis, quam in remotis gradibus consanguinitatis ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiæ, non in gradibus; et ideo illa ratio non est ad propositum.

Ad *secundum* dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, scilicet quando moriebatur sine prole, ut suscicaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur, quod nunc locum non habet. Et sic patet quod non ducebat eam in uxorem, quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ART. IX. — UTRUM CONJUGIUM CONTRACTUM INTER AFFINES, VEL CONSANGUINEOS, SEMPER SIT DIRIMENDUM.

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 41. art. 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum, quia, quod *Deus conjunxit, homo non separet* ³. Cum ergo Deus facere intelligatur quod facit Ecclesia, quæ quandoque tales ignoranter conjungit, videtur quod si postmodum in notitiam veniat, non sint separandi.

2. Præterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam domini. Sed homo per longi temporis præscriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiamsi prius ratum non fuit.

deinceps restrictum fuit ad quartum gradum in C. *Non debet, de consang. et affin.* tam ex copula licita, quam illicita. Item ex Trid. (sess. xxiv, cap. 4) restricta est affinitas ex copula illicita solum ad secundum gradum. (3) Matth. xix, 6,

(1) Stipes affinitatis sunt maritus et uxor, seu duæ illæ personæ quæ se carnaliter cognoscunt sicut consanguinitatis stipes sunt pater et mater.

(2) Olim de jure antiquo illud impedimentum extendebatur usque ad septimum gradum; sed

3. Præterea, de similibus simile est iudicium; sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separatur propter consanguinitatem, et alius pari ratione separari deberet; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter affinitatem et consanguinitatem.

Sed *contra*, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur affinitas vel consanguinitas, separandi sunt, etiamsi de facto contraxerint.

CONCLUSIO. — Cum inter consanguineos verum matrimonium non sit, ideoque nullus illorum sine peccato contrahere possit, conjugium inter tales contractum, semper dirimendum est.

Respondeo dicendum quod cum omnis concubitus præter licitum matrimonium, sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et præcipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ecclesia quamvis dono et auctoritate divina fulciatur, tamen, inquantum est hominum congregatio, aliquid de defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum. Et ideo illa conjunctio quæ fit in facie Ecclesiæ impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore hominum inducta, qui cum sit error facti, excusat a peccato, quamdiu manet ²; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiæ pervenit, debet prædictam conjunctionem separare.

Ad *secundum* dicendum, quod illa quæ sine peccato esse non possunt, nulla præscriptione firmantur, quia, ut Innocentius III dicit ³, "diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget." Nec ad hoc facit aliquid favor matri-

monii quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad *tertium* dicendum, quod res inter alios acta alii non præjudicat in foro contentioso: unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientie non oportet quod semper obligetur ob hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam, quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quæ circa aliud matrimonium sunt facta. Sed distinguendum videtur in hoc, quia aut habet certam cognitionem de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum: si primo modo, nec exigere, nec reddere debitum debet; si secundo modo, debet reddere, sed non exigere; si tertio, potest et reddere, et exigere.

ART. X. — UTRUM AD SEPARATIONEM MATRIMONII CONTRACTI INTER AFFINES ET CONSANGUINEOS SIT PROCEDENDUM PER VIAM ACCUSATIONIS ⁴.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum, non sit procedendum per viam accusationis, quia accusationem præcedit inscriptio, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione defecerit. Sed hæc non requiruntur, quando de matrimonii separatione agitur. Ergo ibi locum non habet accusatio.

2. Præterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in littera dicitur ⁵. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Præterea, si matrimonium accusari deberet, tunc præcipue hoc esset faciendum, quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est, quando sunt sponsalia tantum contracta: non autem tunc accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cætero debet fieri accusatio.

(3) In concil. Lateran. IV, gener. XII, can. 50, et hab. cap. *Non debent*. De consanguin. et affn.

(4) Accusatur matrimonium, quando iudici aperitur impedimentum, cujus causa est invalidum, cum tamen putetur esse legitimum.

(5) Sent. IV, dist. 41.

(1) Aut necesse est ut per dispensationem vel aliter impedimentum tollatur, atque cum personæ ad contrahendum factæ sint habiles, novus utrisque detur consensus.

(2) Vel transposita constructione, qui cum sit error facti, excusat a peccato quamdiu manet.

4. Præterea, ad accusandum non præcluditur via alicui per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio, quia si primo tacuit, quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, quasi suspectus. Ergo, etc.

Sed *contra*, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium et consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

CONCLUSIO. — Ne illegitimum pro legitimo habeatur, ad separationem matrimonii inter consanguineos et affines contracti per viam accusationis procedendum est.

Respondeo dicendum quod accusatio ad hoc est instituta, ne aliquis sustineatur quasi innocens, qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiæ contingit quod aliquod factum reputatur licitum, quod est illicitum. Et ideo sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest. Et sic matrimonium accusatur, quando propter ignorantiam impedimenti æstimatur legitimum quod est illegitimum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obligatio ad pœnam talionis habet locum, quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad pœnam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam pœnam. Sed talis accusatio potest et verbis et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans, et matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad *secundum* dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant. Unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum, quod ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit. Unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probare non potest. Sed consanguinei, quantumcumque sint propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum,

quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tanquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter æstimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

Ad *tertium* dicendum, quod si matrimonium nondum sit contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad *quartum* dicendum, quod ille qui tacuit primo, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur. Quod patet ex Decretali¹, quæ sic dicit: " Si post contractum matrimonium aliquis accusator appareat, cum non prodierit in publicum, quando banna secundum consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrum vox suæ accusationis debeat admitti, merito quæri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quod si tempore denuntiationis præmissæ is qui jam conjunctos impetit, extra diocesim existeret, vel alias denuntiatio non potuit ad ejus pervenire notitiam, ut puta si nimis infirmitatis fervore laborabat, seu sanæ mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus, quod ad comprehensionem talium ejus ætas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus, ejus accusatio debet audiri; alioquin tanquam suspectus est procul dubio repellendus, nisi proprio firmaverit juramento, quod postea didicerit ea quæ objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat. "

ART. XI. — UTRUM AD SEPARATIONEM MATRIMONII CONTRACTI INTER AFFINES ET CONSANGUINEOS PROCEDI DEBEAT PER TESTES.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes, sicut in aliis causis; quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo, etc.

2. Præterea, testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur.

(1) Cap. Cum in tua, De his qui matrim. accus. possunt.

tur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Præterea, matrimonium est favorabilius quam aliæ causæ in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest idem esse testis et accusator. Ergo nec in matrimonio: et ita videtur quod non convenienter in causa ista per testes procedatur.

Sed *contra*, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat iudici fides. Sed ita facienda est iudici fides in causa ista, sicut in aliis causis, quia non debet præcipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

CONCLUSIO. — Sicut et in aliis causis, sic et in separatione matrimonii inter consanguineos aut affines contracti, ut fides iudici fiat, per testes procedendum est.

Respondeo dicendum quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis; tamen, ut iuristæ dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod "idem potest esse accusator et testis, et quod non juratur de calumnia, cum sit causa quasi spiritualis; et quod consanguinei admittuntur ad testificandum; et quod non observatur omnino ordo iudiciarius, quia denuntiatione facta, contumax potest excommunicari, lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu; et post publicationem testium testes possunt induci; „ et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest ¹.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUESTIO LVI.

DE IMPEDIMENTO COGNATIONIS SPIRITUALIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento cognationis spiritualis. Circa quod querantur quinque: 1. Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediatur. — 2. Ex qua causa contrahatur. — 3. Inter quos. — 4. Utrum transeat a viro in uxorem. — 5. Utrum transeat ad filios carnales patris.

(1) Cap. *Quoties aliqui*, et cap. *Super eo*, 22, De testib. et attestationib., et cap. *Litteras*, De jur. calum.

ART. I. — UTRUM SPIRITUALIS COGNATIO IMPEDIAT MATRIMONIUM ².

De his etiam S. Th. Sent. iv, dist. 42, quæst. 1, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediatur. Nihil enim impedit matrimonium, nisi quod contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Præterea, impedimentum perpetuum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur ³, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori suæ spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Præterea, spiritus unio non transit in carnem. Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Præterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus, cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel intentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius dictum est (quæst. I, art. 1 et IV, dist. 39, quæst. 1, art. 1). Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediatur, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed *contra*, quanto aliquod vinculum sanctius est, tanto magis est custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Cum ergo vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediatur, videtur etiam quod cognatio spiritualis idem faciat.

Præterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia præcedit ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest, quam carnalis.

CONCLUSIO. — Sicut carnalis cognatio impedit matrimonium contrahendum ac contractum dirimit, ita et spi-

(2) Responsio affirmativa patet ex concilio Tridentino (sess. xxiv, cap. 2).

(3) Sent. iv, dist. 42.

ritualis: ex Ecclesiæ tamen statuto, si matrimonium præcedat.

Respondeo dicendum quod sicut per carnis propagationem homo accipit *esse* naturæ, ita per sacramenta accipit *esse* spirituale gratiæ. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est homini naturale, inquantum est res quædam naturæ, ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est aliquo modo naturale alicui, inquantum est membrum Ecclesiæ. Et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiæ statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione, quia aut præcessit matrimonium, aut sequitur. Si præcessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum. Si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii; sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum, quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat filium in articulo mortis, et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis ex ignorantia, et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo: aut ex industria extra casum necessitatis, et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum¹: sed tamen debet reddere, si petatur; quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitie multiplicatio, quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitie per se: unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quærat.

Ad *secundum* dicendum, quod matrimonium est vinculum perpetuum, et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul, non autem si impedimentum præcedit.

Ad *tertium* dicendum, quod in matrimonio non est tantum conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideo

propinquitas spiritus ei impedimentum præstat, sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad *quartum* dicendum, quod non est inconveniens quod duo contraria ad invicem contrariantur eidem, sicut magnum et parvum æquali: et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant, quia in uno est major distantia, in altero major propinquitas quam matrimonium requirat: et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ART. II. — UTRUM

PER SOLUM BAPTISMUM

SPIRITUALIS PROPINQUITAS CONTRAHATUR².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet corporalis cognatio ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spirituales. Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut et per solam generationem carnalem carnalis cognatio.

2. Præterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solum ex baptismo.

3. Præterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Præterea, inter sacramentalia baptismi multa alia præter catechismum numerantur. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio quam ex aliis.

5. Præterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio, vel catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Præterea, instructio quæ fit baptizatis per prædicationem, non minus valet quam illa quæ fit nondum baptizatis. Sed ex prædicatione non contrahitur aliqua cognatio spiritualis. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed *contra*, I. Cor. iv, 15 dicitur: *In*

(1) Hæc sententia est communior; attamen sententia contraria videtur satis probabilis sancto Alphonso (Cf. Theolog. moral., lib. vi, n. 150).

(2) Cognatio spiritualis contrahitur per baptismum et confirmationem, ut patet ex concilio Trident. (sess. xxiv, cap. 2).

Christo Jesu per Evangelium ego vos genui. Sed spiritualis generatio causat spirituales cognationem. Ergo ex prædicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio et non solum ex baptismo.

8. Præterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per pœnitentiam tollitur actuale. Ergo sicut baptismus causat spirituales cognationem, ita et pœnitentia.

9. Præterea, *pater* nomen cognationis est. Sed per pœnitentiam, et doctrinam, et curam pastorem, et multa hujusmodi, aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis, præter baptismum et confirmationem, spiritualis cognatio contrahitur ¹.

CONCLUSIO. — Cum per baptismum accepta nativitas compleatur ac firmetur per confirmationis sacramentum, per utrumque istorum sacramentorum spiritualis cognatio contrahitur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacrati usque ad confirmationem per episcopum factam; et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum. Unde etiam affinitas non contrahitur nisi facta commixtione seminum, ex qua potest sequi generatio carnalis. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Unde non videtur conveniens quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum. — Et ideo alii dicunt quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahatur, scilicet per catechismum, baptismum et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare, quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. — Et ideo alii dicunt quod tantum per duo sacramenta contrahitur, scilicet per confirmationem et baptismum, et hæc est opinio communior. Tamen de catechismo, horum qui-

dam dicunt quod est debile impedimentum, quia impedit contrahendum, sed non dirimit contractum ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo, et huic nativitati assimilatur regeneratio per baptismum, in quo regeneratur aliquis quasi adhuc fovendus intra uterum Ecclesiæ. Secunda est nativitas ex utero, quando jam quod natum erat in utero, tantum roboratum est quod potest sine periculo exponi exterioribus, quæ nata sunt corrumpere; et huic assimilatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad *secundum* dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quædam promotio potestatis: et propterea mulier non suscipit ordinem, et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum præstari matrimonio. Et ideo talis cognatio non computatur.

Ad *tertium* dicendum, quod in catechismo fit quædam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus quædam sponsio futurarum nuptiarum. Unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus propinquitatis, ita in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt, non autem in sacramentis aliis.

Ad *quartum* dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad *quintum* de oratione, et ad *sextum* de prædicatione.

Ad *septimum* dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spirituales generationem.

Ad *octavum* dicendum, quod per sacramentum pœnitentiæ non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio. Unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione

(1) Non sic loquitur S. Doctor assertive et dogmatice, sed hoc per modum dubii præambuli, sicut in similibus argumentis non semel usitatum est, in utramlibet partem præmittit.

(2) Impedimentum quod olim oriebatur ex catechismo fuit sublatum per concil. Trident. (sess. xxiv, cap. 2).

audivit; alias filius sacerdotis non inveniret in tota parochia mulierem cum qua contrahere posset. Nec obstat quod per pœnitentiam tollitur peccatum actuale, quia hoc non est per modum sanationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per pœnitentiam contrahitur quoddam fœdus inter mulierem confitentem et sacerdotem, spirituali cognationi simile, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad *novum* dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem carnalis, ut Philosophus dicit ¹, tria dat filio, esse, nutrimentum et instructionem; et ideo spiritualis pater alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet spiritualem cognationem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est *esse*; et sic etiam potest solvi octavum, quod præcessit.

ART. III. — UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS CONTRAHATUR INTER SUSCIPIENTEM SACRAMENTUM BAPTISMI, ET LEVANTEM DE SACRO FONTE ².

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte, quia in generatione carnali contrahitur propinquitatis solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui filium natum suscipit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Præterea, ille qui de sacro fonte levat, anadochus ³ a Dionysio ⁴ dicitur; et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla cognatio con-

trahitur inter eum, et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Præterea, potest contingere quod aliquis levat aliquem de sacro fonte, antequam ipso sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio, quia ille qui non est baptizatus, non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo aliquem levare de sacro fonte non sufficit ad spiritualem cognationem contrahendam.

Sed *contra* est definitio spiritualis cognationis supra inducta (art. 1 hujus quæst.), et auctoritates quæ ponuntur in littera ⁵.

CONCLUSIO. — Cum levas aliquem de sacro fonte, Ecclesiæ matris personam gerat, spiritualis cognatio inter suscipientem baptismi sacramentum, et ipsum levantem de sacro fonte, contrahitur.

Respondeo dicendum quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex matre et patre, ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiæ sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est, ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiæ. Unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non tantum pater, ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mator quæ materiam subministrat, et in cujus utero generatur. Et ita etiam anadochus, qui baptizandum vice totius Ecclesiæ offert, et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad *secundum* dicendum, quod non ratione instructionis debet, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, cognationem spiritualem contrahit.

Ad *tertium* dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de

(1) Ethic. lib. viii, cap. 2, circa princ., et c. 12, circa med.

(2) Ex concilio Tridentino cognatio spiritualis contrahitur inter paternos ac baptizatum ipsum et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem ac matrem. Ea quæ ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac teneantem non egreditur, ait concilium.

(3) Ex græco ἀνάδοχος, quod perinde est ac *susceptor*.

(4) Cap. 2 Eccl. hierarch.

(5) Sent. iv, dist. 42.

(6) Sed requiritur, ait S. Alphonsus, ad contrahendam cognationem, ut patrinus vel teneat, aut tangat infantem dum baptizatur, vel statim levat aut suscipiat de sacro fonte, vel de manibus baptizantis (Theolog. mor. lib. vi, n. 1408).

sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiæ, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem spiritualom contrahere potest, quia ipse est expers spiritualis vitæ, in quam homo primo per baptismum nascitur.

**ART. IV. — UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS
TRANSEAT A VIRO IN UXOREM¹.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat a viro in uxorem, quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatæ, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quæ inter virum et uxorem est, non transitur ad spirituales cognationem.

2. Præterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quæ est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quam vir qui est spiritualis pater, et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc spirituales cognationem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam spirituales cognationem ex hoc quod vir ejus sit pater alicujus spiritualis.

3. Præterea, potest contingere quod vir est baptizatus, et uxor non est baptizata; sicut quando est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest provenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper a viro ad uxorem.

4. Præterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare (quia id nulla lege prohibitum est, ex Urbano II ad Vitalem). Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater, vel mater spiritualis ejusdem, quod est inconveniens.

Sed *contra*, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

CONCLUSIO. — Transit spiritualis cognatio a viro in uxorem quam car-

naliter cognovit, si quis per proprium actum alterius filium de sacro fonte levat.

Respondeo dicendum quod aliquis potest fieri alicujus compater dupliciter: uno modo per actum alterius, qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus, et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris, quia tunc directe uxor contrahit cognationem spirituales, sicut et vir; alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte, et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem, quam jam carnaliter cognovit²; non autem si nondum sit matrimonium consummatum, quia nondum effecti sunt una caro, et hoc est per modum cujusdam affinitatis: unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quæ est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor. Unde versus:

Quæ mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea commater, fieri mea non valet uxor:
Si qua mea natum, non ex me, fonte levavit,
Hanc post fata meæ non inde vetabor habere

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio corporalis et spiritualis, potest concludi quod una non est altera, non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quæ sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius, vel per se, vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis ejusdem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens, quia ad hoc unus per se sufficeret. Unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium. Unde versus:

Unus semper erit compatrum spiritualis,
Alter carnalis: non fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio, propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc

(1) Affirmative respondet S. Doctor juxta jus antiquum; nunc vero post constitutionem concilii Trident. res non ita se habet.

(2) Nunc si maritus et uxor eandem prolem

suscipiant, nihil prohibet quin ut antea matrimonialiter copulentur, ut declaravit Pius V in bulla: *Cum illis vicem*, anno 1556 data.

quod inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio spiritualis, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levent. Nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem, sicut etiam potest esse quod sit affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem ¹.

ART. V. — UTRUM COGNATIO SPIRITUALIS TRANSEAT AD FILIOS CARNALES PATRIS SPIRITUALIS.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non transeat ad filios carnales patris spiritualis, quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret a patre in filium, quia persona generata mutat gradum, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 5). Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Præterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo cognatio spiritualis transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem, quod falsum est.

Sed *contra* est quod in littera probatur per auctoritatem ².

CONCLUSIO. — Spiritualis cognatio transit ad filios carnales spiritualis patris, ita quod impediatur contrahendum, et jam contractum matrimonium dirimat.

Respondeo dicendum quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur ³; et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium carnalem, et non e converso. Et sic patet quod tres sunt cognationes spirituales: una, quæ dicitur *spiritualis paternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et filium spiritualem; alia, quæ dicitur *compaternitas*, quæ est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem; tertia autem dicitur *spiritualis fraternitas* ⁴, quæ est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quælibet harum impedit matrimonium contrahendum, et dirimit contractum ⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem facit gradum respectu illius personæ quæ in eodem genere attinet, non autem

respectu ejus quæ attinet in alio genere, sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris, in quo et pater, quamvis alio genere attinentiæ. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis. Et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis, in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit. Et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum quo effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit genitus ante, sive post fraternitatem spiritualem.

QUÆSTIO LVII.

DE COGNATIONE LEGALI, QUÆ EST PER ADOPTIONEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de cognatione legali, quæ est per adoptionem. Circa quod quærentur tria: 1. Quid sit adoptio. — 2. Utrum ex ea aliquod vinculum contrahatur matrimonium impediens. — 3. Inter quas personas contrahatur.

ART. I. — UTRUM ADOPTIO CONVENIENTER DEFINIATUR.

De his etiam S. Th. Sent. IV, dist. 42, quæst. II, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem, vel deinceps legitima assumptio*. Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Præterea, *parentes debent filiis thesaurizare* ⁶. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet, quia quandoque adoptatus non succedit in bonis adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Præterea, adoptio, per quam aliquis in filium assumitur, assimilatur generationi naturali, per quam naturaliter producit filius. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum, quia ille qui non est sui

(1) Vide conc. Trident., sess. XXIV, de Reform. matrimonii, cap. 2. (2) Sent. IV, dist. 42.

(3) Ethic. lib. VIII, cap. 12, a princ.

(4) Ea omnino subiecta est per concilium Tri-

dentinum; consistebat inter baptizatum et filios baptizantis et suscipientis vel suscipientium.

(5) Vide Trident. concil., ubi supra.

(6) II. Cor. XII.

juris, et qui est minor viginti quinque annis, et mulier. non possunt adoptare, qui tamen possunt filium naturaliter generare. Ergo adoptio non dicitur proprie assumptio alicujus in filium.

4. Præterea, assumptio extraneæ personæ in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado, vel frigidus¹, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere aliquem in filium. Sed non competit ei adoptare. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Præterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major ætate effici pater minoris, et e converso, quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniore adoptare, quod non est verum, et sic idem quod prius.

6. Præterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium, et sic inconvenienter dicitur quod adoptatur in nepotem.

7. Præterea, adoptio ex dilectione procedit: unde et Deus dicitur nos per charitatem in filios adoptasse. Sed charitas major habenda est ad proximos quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptio extraneæ personæ. sed magis personæ propinquæ.

CONCLUSIO. — Adoptio, cum filiorum defectum suppleat, est extraneæ personæ in filium, seu filiam vel nepotem legitima assumptio.

Respondeo dicendum quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturæ in illis in quibus natura deficit. Unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit; ita per jus positivum, quod est ars boni et æqui, potest aliquis alium sibi assumere in filium ad similitudinem filii naturalis, ad supplendum filiorum deperditorum defectum, propter quod præcipue adoptio est introducta. Et quia assumptio importat terminum

a quo, propter quod assumens non est assumptum, oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum *ad quem*, scilicet formam, quæ est finis generationis, et terminum *a quo*, scilicet formam contrariam, ita generatio legalis habet terminum *ad quem*, scilicet filium, vel nepotem, et terminum *a quo*, scilicet personam extraneam. Et sic patet quod prædicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio*, et terminum *a quo*, quia dicitur *extraneæ personæ*, et terminum *ad quem*, quia dicitur *in filium, vel nepotem*.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quædam imitatio filiationis naturalis. Et ideo duplex est adoptionis species: una quæ perfecte naturalem filiationem imitatur, et hæc vocatur *arrogatio*, per quam traducitur adoptatus in potestatem adoptantis; et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hæreditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui est sui juris, qui scilicet non habet patrem, aut si habet, est emancipatus. Et hæc adoptio non fit nisi auctoritate principis. Alia adoptio est quæ imitatur naturalem filiationem imperfecte, quæ vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis: unde magis est dispositio quædam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta. Et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris, et sine auctoritate principis, ex auctoritate magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo omnibus competit posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita. Sed adoptio ordinatur ad hæreditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hæreditate sua. Unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor viginti quinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessionem principis.

(1) Spado quidem ex græco σπάδων, eunuchi genus; frigidus autem qui ex debilitate sive infirmitate naturali est impotens.

Ad *quartum* dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hæreditas transire in posterum: unde ex hoc ipso jam debetur illis qui succedere ei debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. — Et præterea, major est dolor de filiis amissis quam de illis qui nunquam sunt habiti. Et ideo habentes impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt, vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali carent.

Ad *quintum* dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum, quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus et femina, servus et liber, juvenis et senex ¹. Et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit ad hæreditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati in adoptantem. Non autem est conveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur. Et ideo junior non potest adoptare seniore; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit in tantum adoptante junior, quod possit ejus esse filius naturalis.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes, et deinceps. Et ideo cum adoptio sit inducta in solatium filiorum amissorum, sicut aliquis per adoptionem potest subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et deinceps.

Ad *septimum* dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatur: et si aliquis propinquus, cui non competat successio hæreditatis, adoptetur, non adoptatur, inquantum est propinquus, sed inquantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

ART. II. — UTRUM EX ADOPTIONE CONTRAHATUR ALIQUOD VINCULUM IMPEDIENS MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium, quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod

(1) Galat. iii, et Coloss. iii.

aliquis curæ alicujus subicitur spiritaliter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quæ trahit adoptatum in curam adoptantis, hoc facere potest.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis alicui sit beneficus, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod propinquitatis vinculum.

3. Præterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit ², quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum et disciplinam; hæreditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum: alias nutriendes, et pædagogi, et magistri essent propinqui, quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hæreditate alterius, contrahitur aliqua propinquitatis.

4. Præterea, sacramenta Ecclesiæ non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiæ. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impedire matrimonium aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed *contra*, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quædam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim *legalis cognatio quædam proximitas proveniens ex adoptione*. Ergo ex adoptione causatur vinculum, per quod matrimonium impeditur.

Præterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis ³.

CONCLUSIO. — Humanis legibus jure decretum est, et ab Ecclesia approbatum, ut legalis cognatio propter cohabitationem, quam alias fieri oportebat, matrimonium impediatur.

Respondeo dicendum quod lex divina illas præcipue personas a matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare; ne, ut Rabbi Moyses dicit ⁴, si ad eas li-

(2) Ethic. lib. viii, cap. 11, circa princ., et c. 12, circa med. (3) Sent. iv, dist. 42.

(4) Lib. iii, *Dux errant*, cap. 50, a med.

ceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum. Et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per ¹ Ecclesiam approbata. Et inde est quod legalis cognatio matrimonium impediatur.

Et per hoc patet solutio *ad tria prima*, quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quæ possit fomentum concupiscentiæ præstare. Et ideo ex eis non causatur propinquitas, quæ matrimonium impediatur.

Ad *quartum* dicendum, quod prohibitio legis humanæ non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret Ecclesiæ auctoritas, quæ idem etiam interdicat.

ART. III. — UTRUM COGNATIO LEGALIS CONTRAHATUR SOLUM INTER ADOPTANTEM PATREM ET FILIUM ADOPTATUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videtur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias aliquas personas præter adoptantem et adoptatum.

2. Præterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum, et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum, quia soluta adoptione per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quæ matrimonium impediret.

3. Præterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quæ non possit ad aliquod sacramentum tenere vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare,

(1) Cognationem legalem, ait Benedictus XIV, et quæ ex ea ad nuptias profluunt obstacula, eo prorsus modo quo a jure civili statuta fuerant, universim recepit approbavitque Nicolaus I, in responsione *ad consulta Bulgarorum*. Quamobrem, si quæstio incidat, sive in tribunali ecclesiastico, sive etiam in synodo, an in hoc vel illo casu adsit impedimentum cognationis legalis,

ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 3). Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

4. Præterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed *contra*, plus concordat cognatio legalis cum conjunctione carnis vel propagatione quam spiritualis. Sed spiritualis cognatio transit in alteram personam. Ergo et legalis.

Præterea, ad hoc sunt auctoritates quæ in littera ponuntur ³.

CONCLUSIO. — Legalis cognatio omnium descendendum, et per modum cujusdam affinitatis contracta, perpetuo matrimonium impedit; ea autem, quæ est inter filium adoptivum et naturalem filium, tamdiu impedit, quamdiu manserit in adoptantis potestate.

Respondeo dicendum quod triplex est legalis cognatio: prima quasi descendendum, quæ contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps; secunda, quæ est inter filium adoptivum et filium naturalem; tertia per modum cujusdam affinitatis, quæ est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptivi, vel e contrario inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non, nisi quamdiu manet in potestate patris adoptantis; unde, mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per generationem spirituales non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem, et sic filius spiritualis remanet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus. Et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad *secundum* dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non

necessario recurrendum erit ad leges civiles, atque ad earum normam controversia decidenda.

(2) Juxta sententiam communiorem, impedimentum illud non provenit, nisi ex adoptione perfecta, et si cognatio legalis est matrimonio posterior, tum ejus usum non impedit.

(3) Sent. iv, dist. 42.

est inconueniens si prædictum vinculum non maneat; sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus, et propter hoc manet vinculum inter eos.

Ad *tertium* dicendum quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam transit cognatio legalis. Et præterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, quia non potest tenere alium ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad *quartum* dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quicquid est in potestate filii, transeat in potestatem adoptantis patris. Unde adoptato patre, adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUÆSTIO LVIII.

DE IMPEDIMENTIS FRIGIDITATIS, MALEFICII, FURIÆ VEL AMENTIÆ, INCESTUS ET DEFECTUS ÆTATIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de quinque impedimentis matrimonii, scilicet de impedimento frigiditatis, maleficii, furie vel amentie, incestus et defectus ætatis. Et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum frigiditas matrimonium impediatur. — 2. Utrum maleficius. — 3. Utrum furia vel amentia. — 4. Utrum incestus. — 5. Utrum defectus ætatis.

ART. I. — UTRUM FRIGIDITAS MATRIMONIUM IMPEDIAT ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 34, quæst. unic. art. 2 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediatur. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, etc.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia cito calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflamat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediatur respectu unius, non tamen impediatur simpliciter.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed *contra* est quod dicitur extra De frigidis et maleficiis ²: "Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur." Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

CONCLUSIO. — Frigiditas, seu impotentia coeundi, non quidem ex ætate, sed ex defectu naturæ simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum, et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.

Respondeo dicendum quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum: unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab

(1) Frigiditas aut impotentia est inhabilitas ad actum conjugalem perfectum, seu generationi aptum. (2) Cap. Quod sedem.

aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali, quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et accidentali, sicut per maleficium; de qua post dicetur (art. seq.). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter, quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinæ, vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua ¹, et tunc solvit matrimonium, ita quod ille ex parte cujus allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino* ². Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, iudicio Ecclesiæ dissolvitur ³. Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentiae. Unde Ecclesia si se deceptam inveniatur, per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad *secundum* dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum coniunctionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corpo-

rum), ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducat.

Ad *tertium* dicendum, quod senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturæ ⁴.

Ad *quartum* dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter: uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille, cum quo facit talem contractum, hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si scit ille, cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quærit, et ideo contractus stat. Si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit ⁵ quod hæc duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omnino illegitimas.

Ad *quintum* dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt consummatum fuerit matrimonium, necnon judicandum est fuisse consummatum (S. Alphons. lib. vi, n. 1103).

(4) Hinc steriles valide contrahunt, quia non sunt impotentes ad actum conjugalem.

(5) Sent. iv, dist. 34.

(1) Addendum est et *antecedens*, nam matrimonium non dirimitur per impotentiam *consequentem*, nempe quæ matrimonio jam contracto supervenit.

(2) 1. Cor. vii, 39.

(3) In dubio an intra illud triennium reipsa

claustra pudoris frangi, et ei coniungi. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulicris non est causa naturalis, sed causa accidentalis extrinseca. Et ideo de ea est iudicium idem quod de maleficio, de quo post dicetur (art. seq.).

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed fœmina est patiens, et ideo major caliditas requiritur in mare quam in fœmina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est iudicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri ¹.

ART. II. — UTRUM MALEFICIUM POSSIT IMPEDIRE MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod maleficio non possit matrimonium impedire. Huiusmodi enim maleficia fiunt operatione dæmonum. Sed dæmones non habent potestatem ad impediendum matrimonii actum, magis quam corporales alios actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perimerent, si comestionem et grossum, et alia huiusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Præterea, opus Dei est fortius quam opus diaboli. Sed maleficio est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Præterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonium, nisi sit perpetuum. Sed maleficio non potest esse impedimentum perpetuum, quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato, tollitur maleficio, vel etiam per aliud maleficio, vel per exorcismos Ecclesiæ, qui sunt ordinati ad reprimentam vim dæmonum. Ergo maleficio non potest impedire matrimonium.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unus viri generativa potentia se ha-

bet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficio non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 33²: " Si per sortiarias vel maleficas, „ et infra: " Si sanari non poterint, separari valebunt. "

Præterea, potestas dæmonum est major quam potestas hominis³: *Non est potestas super terram quæ comparetur ei qui factus est ut nullum timeret*. Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem vel castraturam; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multo fortius virtute dæmonis hoc fieri potest.

CONCLUSIO. — Impotentes ex maleficio perpetuo, et post triennium, alteram quærere copulam possunt, alias minime.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod maleficio nihil aliud erat in mundo, nisi in æstimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causæ sunt occultæ, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritatem sanctorum, qui dicunt quod dæmones habent potestatem supra corpora et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur. Unde per eos malefici aliqua signa facere possunt. Procedit autem hæc opinio ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse dæmones, nisi in æstimatione vulgi tantum, ut terrores quos sibi facit homo ex sua æstimatione, imputet dæmoni, et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquæ figuræ apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur dæmones videri. Sed hæc vera fides repudiat, per quam angelos de cælo cecidisse, et dæmones esse credimus, et ex subtilitate suæ naturæ multa posse quæ nos non possumus; et illi qui eos ad faciendum talia inducunt, malefici vocantur. — Et ideo alii dixerunt quod per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ; sed nullum tale est perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum; et dicunt, jura esse revocata quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, et contra

(1) In re tam gravis momenti summopere cavendum est. Imo, ait DD. Gousset, ut nobis videtur, neque confessarius prudens et discretus de impotentia conjuges interrogabit; ne-

que eos etiam quos credit impotentes præmonet; neque ipsis ea de re consulentibus ultimum respondebit, nisi prius ipse consuluerit episcopum. (2) Quæst. 1, cap. 4. (3) Job xii, 21.

nova jura, quæ cum antiquis concordant. — Et ideo distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est (art. præc. in corp. et ad 2). Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut conjungatur alteri; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam, et ideo quando judicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo factus est servus diaboli, in nos per actum generativæ potentiae devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum quam in aliis animalibus, ut dicitur in Genesi ¹, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad *secundum* dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione: non quod diabolus sit Deo fortior, ut per violentiam opera ejus destruat.

Ad *tertium* dicendum, quod maleficium quoddam est ita perpetuum quod non potest habere remedium humanum, quamvis Deus posset remedium præstare, dæmonem cogendo, vel etiam dæmon, desistendo; non enim semper oportet ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici contentur; et etiamsi posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputaretur, quia nullo modo debet aliquis dæmonis auxilium per maleficium invocare. Similiter non oportet quod si per peccatum aliquod diabolo data est potestas aliquid, cessan in te peccato, cesset potestas, quia pœna interdum remanet, culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiæ non valent ad reprime-dum dæmones semper quantum ad o-

mnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen valent contra illas infestationes dæmonum contra quas principaliter instituti sunt.

Ad *quartum* dicendum, quod maleficium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantum; quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ART. III. — UTRUM FURIA IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, dignius est quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Præterea, frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam, quæ non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Præterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri utrum sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Præterea, in versibus supra dictis (qu. 1.) sufficienter continentur impedimenta impediencia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo, etc.

Sed *contra*, plus tollit usum rationis furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Præterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum consensus ad matrimonium requisitus, ubi deest rationis usus, esse non possit, furia præcedens, si furiosus lucida intervalla non habeat, matrimonium dirimit; sequens vero furia, illud nullatenus dirimit.

Respondeo dicendum quod furia aut præcedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit ipsum: si autem præcedit, tunc aut furiosus habet lucida intervalla, aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo, non sit tutum quod matrimonium

contrahat, quia nesciret prolem educare; tamen si contrahit, est matrimonium. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit, tunc quia non potest esse consensus, ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum¹, quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium. Et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum dictum est supra (Sent. iv, dist. 4, qu. iii, art. 1, qu. iii, et part. III, quæst. lxxviii, art. 12).

Ad *secundum* dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione suæ causæ, quæ est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen Magister² de ea determinat simul cum frigiditate, quia utrumque est quidam naturæ defectus.

Ad *tertium* dicendum, quod momentaneum impedimentum quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit; sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum, ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad *quartum* dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem, quia utrobique est defectus consensus ex parte rationis.

ART. IV. — UTRUM INCESTUS QUO COGNOSCIT QUIS SOROREM UXORIS SUÆ, MATRIMONIUM DIRIMAT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat; quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non verum est.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enu-

merata (quæst. l). Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed *contra* est, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur³. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quod matrimonio privetur.

CONCLUSIO. — Cum ex incestu, quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia ex tali incestu impeditur matrimonium; post contractum vero minime, sed tantum sic peccans jure privatur petendi debitum.

Respondeo dicendum quod si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ⁴. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cum timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat, peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpæ, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

ART. V. — UTRUM DEFECTUS ÆTATIS IMPEDIAT MATRIMONIUM.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 36, quæst. unio. art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus ætatis non impediatur ma-

(1) Al., ad baptismum furiosorum.

(2) Sent. iv, dist. 34.

(3) Sap. xi, 17.

(4) Per hanc culpam factus est sponsæ affinis intra gradum prohibitum juxta concil. Trident. (sess. xxiv, cap. 4).

trimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigesimum quintum annum. Ergo videtur quod usque ad tempus illud non sit confortata ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutæ ætatis non impedit matrimonium.

2. Præterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita et vinculum matrimonii. Sed ante decimum quartum ¹ annum non possunt facere professionem, secundum novam constitutionem ². Ergo nec matrimonium contrahere, si defectus ætatis matrimonium impediret.

3. Præterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte uxoris. Sed mulier ante decimum quartum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Præterea, impotentia coeundi, nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus ætatis non est perpetuus, nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Præterea, non continetur in aliquo prædictorum impedimentorum (qu. 1), et ita non videtur esse matrimonii impedimentum.

Sed *contra*, Decretalis ³ dicit quod "puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. „ Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus, non potest reddere debitum, ut ⁴ dicitur. Ergo, etc.

Præterea, "omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti ⁵; „ et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cuius defectum impediatur.

CONCLUSIO. — Cum ad matrimonium requiratur consensus in obligationem perpetuam, contractum ante annos pubertatis nullum est, nisi forte ætatis defectum vigor naturæ et rationis suppleverit.

Respondeo dicendum quod matrimo-

nium, cum fiat per modum contractus ejusdam, ordinationi legis positivæ subjacet, sicut et alii contractus. Unde secundum jura ⁶ determinatum est quod ante illud tempus discretionis, quo uterque possit sufficienter de matrimonio deliberare, et debitum sibi in vicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus, ut in pluribus, est in masculis in quarto decimo anno, in fœmina autem in duodecimo anno; quia tamen præcepta juris positivi sequuntur id quod in pluribus est, si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus prædictum perveniat, ita quod vigor naturæ et rationis defectum ætatis suppleat, matrimonium non dissolvitur. Et ideo si contrahentes ante annos pubertatis, ante tempus prædictum carnaliter fuerint copulati, nihilominus matrimonium perpetuo stat indissolubile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in illis ad quæ natura inclinatur, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire, quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter est dicendum ad *secundum*, quia votum religionis est de his quæ sunt sine inclinatione naturæ, quæ majorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad *tertium* dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur ⁷; et ideo non est simile de utroque.

Ad *quartum* dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed etiam propter defectum rationis, quæ adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris, ita etiam impedimentum quod est ex defectu ætatis; quia homo nondum habet plenum usum liberi arbitrii.

(1) Exemplum 1478 et Mss., *decimum octavum*, Theologis annotantibus, qui retinendum tamen permittunt *decimum quartum*, sed de puellis intelligunt, juxta sensum capp. *Ad nostram*, et *Significatum*, quæ ex Gregorio IX ipsi citant.

(2) Cap. *Non solum*, De regular., et raneunt. in 6.

(3) Cap. *Quod sedem*, De frigid. et malef.

(4) Animalium lib. vii, circa princ. lib.

(5) Philosophus, De anima, lib. ii, text. 41.

(6) Cap. *Tua*, De spensalib. impub.

(7) De animal. lib. vii, loc. sup. cit.

QUÆSTIO LIX.

DE DISPARITATE CULTUS QUÆ MATRIMONIUM IMPEDIAT¹, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de disparitate cultus quæ matrimonium impediat. Circa quod quaeruntur sex: 1. Utrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli. — 2. Utrum inter infideles sit matrimonium. — 3. Utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore infideli nolente converti. — 4. Utrum possit uxorem infidelem relinquere. — 5. Utrum ea dimissa possit aliam ducere. — 6. Utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

ART. I. — UTRUM FIDELIS POSSIT CONTRAHERE CUM INFIDELI.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 39, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere; quia Joseph contraxit cum Ægyptia, et Esther cum Asuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus, quia alter erat infidelis, et alter fidelis. Ergo disparitas cultus præcedens matrimonium, ipsum non impedit.

2. Præterea, eadem est fides quam docet vetus, et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deuter. xxi, 10 et seq.: *Si egressus fueris ad pugnam... et videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaris eam, voluerisque habere uxorem.... intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua.* Ergo et in nova lege licet.

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futuræ conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Præterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contrarium matrimonio. Sed infidelitas non est contraria matrimonio, quia matrimonium est in officium naturæ, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Præterea, disparitas fidei quando-

que est etiam inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in hæresim labitur. Sed si talis cum aliqua fidei contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas fidei matrimonium non impedit.

Sed *contra* est quod dicitur II. Corinth. vi, 14: *Quæ conventio lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei non potest contrahere matrimonium cum illa quæ est in tenebris infidelitatis.

Præterea, Malach. ii, 11 dicitur: *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit; et habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

CONCLUSIO. — Cum conjuges in fide dissentientes prolem ad Dei cultum educare nequeant, cultus disparitas matrimonium præcedens impedit, ne infidelis cum fidei contrahere possit.

Respondeo dicendum quod principaliter matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem suam intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo si sint diversæ fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium. Et propter hoc disparitas cultus præcedens matrimonium, impedit ne contrahi possit².

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter autem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan, tum quia Dominus præceperat eos occidi propter eorum obstinationem, tum quia majus periculum imminabat, ne scilicet conjuges, aut filios ad idolatriam perverterent, quia filii Israel ad ritus et mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, præcipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idolatriam. Et sic Joseph,

(2) Vulgata: *Quæ societas lucis ad tenebras; quæ autem conventio Christi ad Belial?*

(3) Illud impedimentum est tantum ex jure ecclesiastico, atque ideo potest ex causis dispensari.

(1) Cultus autem aut religionis disparitas non vocatur hic ea qua unus est fidelis, alter hæreticus; sed qua unus est baptizatus, alter infidelis.

et Moyses, et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege, quæ per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus. Et ideo disparitas cultus præcedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad *secundum* dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus, cum quibus poterant licite inire conjugia; vel loquitur, quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad *tertium* dicendum, quod eadem est nabitudo præsentis ad præsens, et futuri ad futurum. Unde sicut quando matrimonium in præsentis contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium, ita ad sponsalia, quibus fit sponso futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

Ad *quartum* dicendum, quod jam ex dictis patet (in corp. art.), quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad *quintum* dicendum, quod matrimonium est sacramentum. Et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem. Unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed cultus disparitas, qui respicit exterius servitium, ut dictum est (lib. III, dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæst. 1). Et propter hoc si aliquis fidelis cum hæretica baptizata matrimonium contrahat, verum est matrimonium¹, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam hæreticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret, non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fidei baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ART. II. — UTRUM INTER INFIDELIS POSSIT ESSE MATRIMONIUM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiæ. Sed baptismus

(1) Si non adsit aliud impedimentum dirimens; sed hæc cultus disparitas impedimentum impediens constituit.

est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Præterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit bonum matrimonii. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Præterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita inter duos infideles; ut si unus sit gentilis, et alter Judæus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est (art. præc.). Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Præterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed, sicut dicit Augustinus², non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo nec est verum matrimonium.

5. Præterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum, quia "omnis vita infidelium peccatum est," ut dicit Glossa³. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed *contra* est quod dicitur I. Corinth. VII, 12: *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo matrimonium quod est inter infideles, est verum matrimonium.

Præterea, remoto posteriori, non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturæ, quæ præcedit statum gratiæ, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

CONCLUSIO. — Cum infideles operam dare possint proli, non solum generandæ, sed etiam ad perfectum statum promovendæ, matrimonium (quod in officium naturæ institutum est) inter eos verum esse potest, quamvis non ita perfectum sicut inter fideles.

Respondeo dicendum quod matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandæ,

(2) De adult. conjug. lib. 1, cap. 18, ante med., et habetur in littera, Sent. IV, dist. 39.

(3) Ord. sup. illud: *Omne quod non est ex fide*, Rom. XIV.

quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendæ ad perfectum statum, quia quælibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet naturæ, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quæ sunt de lege naturæ; et perfectio gratiæ. Et prima quidem perfectio est materialis et imperfecta respectu secundæ. Et ideo cum res quæ sunt propter finem, sint proportionatæ fini, matrimonium quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus, secunda autem tantum est fidelium, ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad *primum* ergo dicendum, quod matrimonium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturæ. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiæ consistens, competit tamen eis inquantum est in officium naturæ; et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter¹, quamvis non est actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem proliis impedit, sed etiam primam, dum parentes in diversa prolem trahere intendunt, quod non est quando uterque est infidelis.

Ad *tertium* dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est (in resp. ad 1), prout matrimonium est in officium naturæ. Ea autem quæ pertinent ad legem naturæ, sunt determinabilia per jus positivum; et ideo si prohibetur ab aliquo jure positivo apud infideles contrahere matrimonium cum

infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos². Ex jure enim divino non prohibentur, quia apud Deum non differt, qualitercumque aliquis a fide deviet, quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse; similiter nec aliquo Ecclesiæ statuto, quæ non habet de his quæ foris sunt judicare.

Ad *quartum* dicendum, quod pudicitia et aliæ virtutes infidelium dicuntur non esse veræ, quia non possunt attingere finem veræ virtutis, qui est vera felicitas, sicut dicitur non esse verum vinum, quod non habet effectum vini.

Ad *quintum* dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam non peccat, si propter bonum proliis aut fidei, qua tenetur, uxori debitum reddat; cum hoc sit actus justitiæ et temperantiæ, quæ in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

ART. III. — UTRUM CONJUX CONVERSUS AD FIDEM POSSIT COMMANERE CUM UXORE NOLENTE CONVERTI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, oportet eandem cautelam adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophyti facilius pervertuntur, quam illi qui sunt nutriti in fide, videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Præterea, 28, quæst. 1³ dicitur: "Non potest infidelis in ejus conjunctione commanere quæ jam in christianam translata est fidem." Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

irrita fore matrimonia suorum cum Judæis vel aliis, sed non ita res se haberet circa matrimonia suorum cum christianis aut christianorum inter se, quia in eo casu requiritur auctoritas Ecclesiæ (Cf. quæst. LVII, art. 2 ad 4).

(3) Cap. *Judæi*.

(1) Habitualiter, sive potentialiter, quia scilicet potest fieri ut sit actu sacramentum Christi, si ambo desponsati baptizarentur.

(2) Ex his patet quod apud infideles matrimonium possit esse irritum per leges civiles positivas, ut si imperator Turcarum decreverit

3. Præterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Præterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suæ legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. Præterea, potest contingere quod, repudiata una uxore, aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Videtur ergo quod saltem in hoc casu non possit cum uxore, quam de novo habet, commanere.

Sed *contra* est quod Apostolus ¹ consulit quod commaneat ².

Præterea, nullum impedimentum superveniens vero matrimonio tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, quando uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur per hoc matrimonium: et ita videtur quod possit licite commanere.

CONCLUSIO. — Cum inter infideles verum matrimonium sit, non propterea dissolvitur ejus vinculum, quod alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente; solvi tamen potest et quoad cohabitationem, et debiti solutionem, si nulla adsit correctionis spes.

Respondeo dicendum quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1), per hoc quod alter eorum convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vineulo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem, et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra

bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram, vel commanendi cum ea, ita se habet in potestate dimittendi infidelem, vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere manere cum adultera, spe correctionis, non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis; quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli commanere cum spe conversionis, si eam in infidelitate obstinatum non viderit; et bene facit commanendo, tamen non tenetur. Et de hoc est consilium Apostoli ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruat quod rite factum est. Et ideo multa sunt quæ impediunt matrimonium contrahendum, si præcedant, quæ tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur, sicut de affinitate patet (qu. LV, art. 6). Et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad *secundum* dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judæi, et gentiles. Et ideo tunc fidelis vir poterat habere probabilem spem de uxoris conversione, etiamsi conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judæi sunt magis obstinati quam gentiles, quia gentiles adhuc intrabant ad fidem, sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini imperatoris, et circa tempora illa. Et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judæa cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat de conversione uxoris gentilis. Et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum gentili, sed non cum Judæa, nisi conversionem promitteret. Et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet gentiles et Judæi, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit gentilis, sive Judæa.

Ad *tertium* dicendum, quod infideles non baptizati non sunt adstricti statutis

(1) 1. Corinth. vii.

(2) Sic enim (vers. 12): *Si quis frater uxorem habet infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam.*

(3) 1. Corinth. vii. — Postquam enim præmisit

ibi (vers. 10): *His qui matrimonio juncti sunt præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari; et vir uxorem non dimittat.*

Ecclesiæ, sed sunt adstricti statutis juris divini. Et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus prohibitis secundum legem divinam ¹, sive uterque, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere. Si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiæ, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso sit spes de conversione alterius.

Ad *quartum* dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturæ, cui etiam infideles sunt adstricti. Et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima commanere, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo quod cum alia haberet: de quo post dicetur (art. 5 huj. quæst.).

Ad *quintum* dicendum, quod repudium uxoris est contra legem naturæ: unde infideli non licet uxorem repudiare. Et ideo si convertatur, postquam, una repudiata, alteram duxerit, idem judicium est de hoc et de illo qui plures uxores habebat, quia tenetur primam, quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ART. IV. — UTRUM FIDELIS CONVERSUS POSSIT UXOREM INFIDelem DIMITTERE VOLENTEM COHABITARE SINE CONTUMELIA CREATORIS.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a servitutis vinculo, ut patet I. Corinth. vii, et I. Timoth. vi. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Præterea, nullus potest alteri præjudicium facere sine consensu ipsius. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier præjudicium pati posset, ut libere dimitteretur, non posset vir converti ad fidem

sine consensu uxoris; sicut nec potest ordinari aut vovere continentiam sine consensu ejus.

3. Præterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus, sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir, quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem, videtur a simili quod non possit eam dimittere propter infidelitatem.

4. Præterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab infideli uxore, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem dimittere licite.

5. Præterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio pœnitentiam egit. Ergo si sit idem judicium de adultero et infideli, nec infidelis infidelem potest relinquere, etiam postquam ad fidem est conversus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ².

Præterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest dimittere uxorem quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quæ est adulterium spirituale.

CONCLUSIO. — Cum conversus ad fidem et in Christo regeneratus, priori vitæ mortuus sit, potest uxorem, cum converti non vult, dimittere, nec cum ea habitare aut illi debitum reddere tenetur.

Respondeo dicendum quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt. Et ideo qui moritur priori vitæ, non tenetur ad illa ad quæ in priori vita tenebatur. Et inde est quod ille qui in vita sæculari existens aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitæ moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur, quando converti non vult ³, quamvis in aliquo casu libere id

(1) Lev. xviii. (2) I. Cor. vii.

(3) Hoc autem certum esse intelligimus, ait Sylvius, quando præcedit sententia judicis ecclesiastici divortium ex causa decernentis; alio-

quin probabilius videtur quod infidelem, nolentem quidem converti, volentem tamen pacifice cohabitare, fidelis non possit auctoritate sua dimittere.

posses facere, ut dictam est (art. præc.); sicut et religiosus potest libere perficere veta quæ fecit in sæculo, si non sint contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianæ religionis perfectioni, quæ maxime humilitatem profitetur: sed obligatio mulieris sive matrimonii aliquid derogat perfectioni vitæ christianæ, cujus summum statum continentes possident; et ideo non est simile de utroque. — Et præterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quæ non congrue est infidelis ad fidelem, ut patet II. Corinth. vi; et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad *secundum* dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri, nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat, quia etiam mortuo viro *uxor soluta est a lege viri*, ut patet Rom. vii, 3; et ideo si postquam vir mutat vitam moriens priori vitæ, ab ea discedat, nullum fit ei præjudicium. Transiens autem ad religionem moritur tantum spirituali morte, non autem corporali. Et ideo si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante carnalem copulam, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam consepelitur Christo in mortem; et ideo a debito reddende solvitur, etiam post matrimonium consummatum. — Vel dicendum quod ex culpa sua uxor præjudicium patitur, quæ converti contemnit.

Ad *tertium* dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam, non autem conditio servitutis, sed solum quando ignorata est; et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad *quartum* dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam ætatem, et tunc peterit libere sequi patrem fidelem, aut matrem infidelem; vel est in mineri ætate constituta, et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad *quintum* dicendum, quod adulter per pœnitentiam non transit ad aliam

vitam, sicut infidelis per baptismum; et ideo non est similis ratio.

**ART. V. — UTRUM FIDELIS
DISCEDENS AB UXORE INFIDELI
POSSIT ALIAM DUCERE.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli non possit aliam ducere in uxorem, quia indissolubilitas est de ratione matrimonii, cum repudium uxoris sit contra legem naturæ. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens ab uxore infideli non potest cum alia contrahere.

2. Præterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvitur vinculum matrimonii, quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris, quæ non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut libere possit vir aliam uxorem ducere.

3. Præterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat, vivente viro, alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Præterea, favorabilius est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli sine consensu uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere, quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Præterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternæ hæreditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei hæreditas sua, etiamsi alius in possessionem ejus intraverit. Ergo videtur a simili quod si uxor infidelis postea convertatur, sit ei reddendus vir suus, etiamsi cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahere cum alia.

Sed *contra*, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro aliam ducere in uxorem.

Præterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare, quod videtur inconveniens, quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

CONCLUSIO. — Vir discedens ab infideli uxore, nolente cohabitare sine Creatoris contumelia, potest illam dimittere et alteram ducere; si autem velit pacifice cohabitare, potest quidem illam dimittere, non autem aliam ducere.

Respondeo dicendum quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate manente, distinguendum est; quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, id est sine hoc quod ad infidelitatem inducat, potest fidelis libere discedere, sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens, tunc si ad infidelitatem pertrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod matrimonium infidelium est imperfectum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.); sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmitus. Semper autem firmitus vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum fuerat. Unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum, sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad *secundum* dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium, quia si de blasphemia illa converteretur, antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus. Sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire

non posset vir fidelis, nisi solutus a servitute uxoris suæ per culpam ejusdem.

Ad *tertium* dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte, quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in pœnam uxoris infidelis magis quam ex virtute matrimonii præcedentis, ei indicitur quod non possit cum alio contrahere. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam in uxorem duxit.

Ad *quartum* dicendum, quod si post conversionem viri aliqua probabilis spes de conversione uxoris sit, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire, quia difficilius converteretur uxor, sciens se viro suo privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines, vel ad religionem accedere, prius requisita uxore ut convertatur; et tunc si postquam vir sacros ordines suscepit, uxor convertatur, non est ei vir suus reddendus; sed debet imputare sibi in pœnam tardæ conversionis quod viro suo privatur.

Ad *quintum* dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hæreditate et uxore.

ART. VI. — UTRUM ALIA VITIA SOLVANT MATRIMONIUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim videtur esse directius contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas solvit matrimonium in aliquo casu, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Præterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita et quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, pari ratione quodlibet peccatum matrimonium solvet.

3. Præterea, Matth. v. 30 dicitur: Si

(1) I giansenisti ed alcuni autori imbevuti dei pregiudizi parlamentari, fra i quali noteremo il compilatore delle *Istruzioni sopra il rituale di Langres*, ait RR. DD. Gousset, pretendono che nel caso di cui si tratta il matrimonio non può essere sciolto, e che la parte che ha abbracciata la fede non può contrarre un se-

condo matrimonio. Ma questa opinione è contraria all'insegnamento di quasi tutti i teologi e alle decisioni dei sommi Pontefici. Ad hanc doctrinam confirmandam collaudat RR. auctor testimonia Innoc. III, Bened. XIV, Pii V et Gregorii XIII (Teologia morale, n. 805).

dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te; et dicit Glossa Hier. quod "in manu et dextero oculo possunt accipi fratres et uxor, propinqui et filii." Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimenta. Ergo propter quodlibet peccatum potest matrimonium dissolvi.

4. Præterea, avaritia idololatria est, ut dicitur Ephes. v. Sed propter idololatriam potest mulier dimitti. Ergo par ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quæ sunt majora quam avaritia.

5. Præterea, hoc expresse Magister dicit in littera ¹.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. v, vers. 32: *Qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœcham.*

Præterea, si hoc esset, tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo alter conjugum in peccatum non labatur.

CONCLUSIO. — Conjugium, si ratificatum fuerit, quantum ad vinculum spectat, nulla ex causa solvi potest: alioquin potest dirimi infidelitate, non adulterio. Verum quantum ad actum dissolvi potest fornicatione cum corporali, tum spirituali; propter cætera vero vitia, nequaquam, nisi ad tempus, castigandi sui causa.

Respondeo dicendum quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patet (art. 3 hujus qu.): unde specialem habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum est quod matrimonium dupliciter solvitur: uno modo quantum ad vinculum, et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem, neque per adulterium. Sed si non est ratificatum, solvitur vinculum, permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat. Non autem solvitur vinculum prædictum per adulterium: alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulteræ, et ea dimissa, aliam ducere, quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum, et sic solvi

potest tam per infidelitatem, quam per fornicationem. Sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei præsentiae suæ solatium ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum est in officium naturæ, quam infidelitas, tamen e contrario est, inquantum matrimonium est sacramentum Ecclesiæ ³, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem, quam per adulterium.

Ad *secundum* dicendum, quod conjunctio prima animæ ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Osee ii, 20: *Sponsabo te mihi in fide.* Unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idololatria et infidelitas designantur. Sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier præstat magnam occasionem peccati viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat; tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est (art. præc.).

Ad *quartum* dicendum, quod avaritia dicitur idololatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idololatra potius servit creaturæ quam Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis, quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritia est in affectu.

Ad *quintum* dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus, quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquatur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est (in corp.), vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi; ut cum dicit: *Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio*

(1) Sent. iv, dist. 39.

(2) Sive illam a domo sua expellendo, sive in extranea loca secedendo.

(3) Quia nimirum directa est oppositio infidelitatis ad fidem ex qua vim suam habet matrimonium, ut sacramentum Ecclesiæ dicatur.

divitiis congreges; tunc enim potius eam debet dimittere quam latrocinia exercere.

QUÆSTIO LX.

DE UXORICIDIO,

IN DUOS ARTICULOS DIVISA ¹.

Deinde considerandum est de uxoricidio. Circa quod quærentur duo: 1. Utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere. — 2. Utrum uxoricidium matrimonium impediatur.

ART. I. — UTRUM LICEAT

INTERFICERE UXOREM

DEPREHENSAM IN ACTU ADULTERII.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 37, qu. 11, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina præcepit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec propriam occidens uxorem, si sit adultera.

2. Præterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensæ, videtur quod ei liceat.

3. Præterea, vir habet potestatem majorem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ea adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Præterea, vir tenetur uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justæ pænæ. Cum ergo justa pœna adulterii sit mors, quia est capitale crimen, videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed *contra*, in littera ² dicitur “ quod Ecclesia Dei nunquam constringitur legibus mundanis; gladium enim non habet, nisi spiritualem. „ Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quæ uxoricidium permittit.

Præterea, vir et uxor ad paria judi-

cantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

CONCLUSIO. — Non licet viro propria auctoritate, sine reatu pænæ æternæ, occidere uxorem adulteram, potest tamen zelo justitiæ eam judicialiter accusare ut in eam animadvertatur.

Respondeo dicendum quod virum interficere uxorem contingit dupliciter: uno modo per judicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiæ, non livore vindictæ aut odii motus, uxorem adulteram in judicio sæculari accusare criminaliter de adulterio, et pœnam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet aliquem accusare de homicidio aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico, quia Ecclesia non habet gladium materiale ut in littera dicitur ³. Alio modo potest eam per seipsam occidere, non in judicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam esse adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiæ, licet. Sed lex civilis quasi licitum putat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi præcipiens ⁴, sed quasi pœnam homicidii ei non infligens, propter maximum incitamentum, quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est adstricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu pænæ æternæ, vel pænæ ecclesiastico judicio infligendæ, ex hoc quod est sine reatu pænæ infligendæ per judicium sæculare. Et ideo in nullo casu licet viro occidere uxorem propria auctoritate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœnam illam infligendam non commisit lex personis privatis, sed personis publicis, quæ habent officium ad hoc deputatum. Vir autem non est iudex uxoris ⁵; et ideo non potest eam interficere, sed coram iudice accusare.

Ad *secundum* dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris, quasi præcipiens, quia sic non peccaret, sicut non peccat minister ju-

mittunt hanc cædem esse impunitam, si fiat propter iram vehementissimam ac justissimum dolorem quo vir in his circumstantiis afficitur.

(5) Secundum leges christianas, tametsi olim apud Romanos infideles ex Romulea lege uxor iudicio mariti subjaceret.

(1) In hac quæstione tractat S. Doctor de impedimento quod vocatur *crimen*.

(2) Sent. iv, dist. 37.

(3) Loc. cit.

(4) Leges civiles non tribuunt viro auctoritatem uxorem suam occidendi; sed tantum per-

dicis latronem occidens condemnatum ad mortem; sed permisit, pœnam non adhibens. Unde etiam difficultates quasdam opposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua pœna, quia etiam excommunicatio quædam pœna est.

Ad *quartum* dicendum, quod duplex est congregatio: quædam œconomica, sicut familia aliqua; et quædam politica, sicut civitas et regnum. Ille igitur qui præest secundæ congregationi, ut rex, potest infligere pœnam et corrigentem personam, et exterminantem, ad purgationem communitatis, cujus curam gerit; sed ille qui præest in prima congregatione, ut paterfamilias, non potest infligere nisi pœnam corrigentem, quæ se non extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit pœna mortis. Et ideo vir, qui sic præest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias accusare vel castigare.

ART. II. — UTRUM UXORICIDIUM IMPEDIAT MATRIMONIUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur adulterium matrimonio quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec uxoricidium.

2. Præterea, gravius est peccatum occidere matrem quam uxorem, quia nunquam licet verberare matrem, licet autem quandoque verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec uxoris occisio.

3. Præterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem propriam, inquantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Præterea, remota causa, removetur

effectus. Sed peccatum homicidii potest per penitentiam removeri. Ergo et impedimentum matrimonii quod ex eo causatur; et ita videtur quod post peccatam penitentiam non prohibetur matrimonium contrahere.

Sed *contra* est quod canon¹ dicit: "Interfectores suarum conjugum ad penitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium."

Præterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

CONCLUSIO. — Vir qui uxorem occiderit, aliam ex statuto Ecclesiæ ducere non potest, nisi ab ea sibi permissum fuerit, vitandæ fornicationis causa; si vero citra dispensationem matrimonium contraxerit, non dirimetur, nisi eam, cum qua prius mœchabatur, duxerit.

Respondeo dicendum quod uxoricidium ex statuto Ecclesiæ matrimonium impedit; sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum, quando scilicet propter adulterium vir occidit uxorem, aut etiam propter odium; tamen si timetur de incontinentia ipsius, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat; quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua mœchatur; tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ad contrahendum cum illa, ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium, dirimitur². Sed per hoc non efficitur simpliciter persona illegitima respectu aliarum mulierum: unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet, contra statutum Ecclesiæ faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum; sicut de uxoricidio dicitur hic, et de adulterio infra dicetur (Sent. IV, qu. LXII, art. 3). — Vel dicendum quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium

(1) Caus. 33, qu. II, cap. *Interfectores*.

(2) Impedimentum illud juxta jus nostrum potest provenire vel ex solo adulterio, vel ex homicidio, vel ex homicidio et adulterio simul: ex adulterio solo, quando crimen fuit perpetratum et consummatum cum promissione matrimonii contrahendi; ex homicidio solo quando mors inde secuta est et pars utraque moraliter

aut physice homicidio participavit ut inter se matrimonium postea ineant; ex homicidio et adulterio simul, quando hæc crimina fuerunt consummata, et una pars homicidium perpetravit, quamvis altera sit inscila. Illud impedimentum est ex jure ecclesiastico ac proinde potest dispensari.

est contra bonum fidei ei debitæ; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium; et ita ratio procedit ex falsis.

Ad *secundum* dicendum, quod, simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam, quia naturaliter homo matrem reveretur; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris, ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad *tertium* dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa, deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet. Non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiæ, ut dictum est (qu. xxviii, art. 1 ad 3).

QUÆSTIO LXI.

DE IMPEDIMENTO MATRIMONII, QUOD EST VOTUM SOLEMNE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimentis quæ superveniunt matrimonio: et primo de impedimento quod provenit matrimonio inconsummato, scilicet de voto solenni; secundo de impedimento quod provenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione. Circa primum quærantur tria: 1. Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare. — 2. Utrum ante carnalem copulam possit religionem intrare. — 3. Utrum mulier possit nubere alteri viro, priori ante carnalem copulam religionem ingressio.

ART. I. — UTRUM ALTER CONJUGUM, ALTERO INVITO, POST CARNALEM COPULAM POSSIT RELIGIONEM INTRARE.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 27, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum etiam post carnalem copulam possit, altero invito, ad religionem transire, quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit.

(1) Sic enim Apostolus (vers. 38): *Et qui matrimonio jungit virginem suam bene facit: et qui non jungit, melius facit*, etc.

(2) Per se præcise sumpta, ait Nicolai, ut institutionem hominum non excedit: nam alioquin ut divinæ subordinata considerat etiam illud ut

Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Præterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet I. Cor. vii¹. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Præterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. vii, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges, sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

Præterea, nullus potest facere licite quod est in præjudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in præjudicium alterius, quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

CONCLUSIO. — Cum quis non possit Deo oblationem præstare ex re aliena, non potest vir seipsum Deo offerre sine consensu uxoris.

Respondeo dicendum quod nullus potest facere oblationem Deo de alieno. Unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest sine consensu ejus Deo ipsum offerre per continentiae votum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod lex humana² considerat matrimonium, solum inquantum est in officium naturæ; sed lex divina, secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem. Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad *tertium* dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet ad Christum³; cui tamen ad plura obligatur sacramentum, ac proinde civiles leges quæ nunc circa matrimonium fiunt, divinam semper spectant.

(3) Velut ad eum qui proprie sive appropriate sponsus animarum dicitur.

aliquis in una religione quam in alia. Sed matrimonium carnale et religionis non fiunt ad unam personam. Et ideo non est simile.

ART. II. — UTRUM ALTER CONJUGUM POSSIT, ALTERO INVITO, ANTE CARNALEM COPULAM RELIGIONEM INTRARE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam possit unus conjugum, altero invito, religionem intrare. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum scilicet significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de præsenti expressum est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter religionem intrat.

2. Præterea, in ipso consensu per verba de præsenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere: et ita non potest unus, invito altero, ad religionem transire.

3. Præterea, Matth. xix, 6 dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Sed conjunctio quæ est ante carnalem copulam, divinitus facta est ¹. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed *contra* est quod, secundum Hieronymum ², Dominus vocavit Joannem de nuptiis.

CONCLUSIO. — Sicut post carnalem copulam solvitur matrimonium per mortem carnalem, ita ante copulam carnalem, quod solum est vinculum spirituale, matrimonium dirimi potest per ingressum in religionem, cum religio sit quædam mors spiritualis.

Respondeo dicendum quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem; ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur, quia religio est quædam mors spiritualis, qua aliquis sæculo moriens vivit Deo ³.

(1) Id est secundum leges a Deo institutas.

(2) Alium auct. in veteri prologo in Evang. Joan.

(3) Doctrinam contrariam sic anathematizavit concilium Tridentinum: « Si quis dixerit matri-

monium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quæ est Christi ad animam per gratiam, quæ quidem solvitur per dispositionem spirituales contrariam, scilicet per peccatum mortale; sed post carnalem copulam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam quantum ad assumptionem humanæ naturæ in unitatem personæ, quæ omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione, nisi interea alter conjugum ad frugem melioris vitæ convolet. Sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditæ potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de præsenti; sed datur ei tempus duorum mensium propter tria: primo ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem; secundo ut præparentur quæ sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum; tertio ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam ⁴.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quidem perfecta quantum ad esse primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio; et similatur possessioni corporali, et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

ART. III. — UTRUM MULIER POSSIT NUBERE ALTERI, VIRO SUO ANTE CARNALEM COPULAM RELIGIONEM INGRESSO.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingresso: quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet vinculum matrimoniale inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matri-

monium ratum non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi; anathema sit (sess. xxiv, c. 6).

(4) Cap. Institutum, caus. 27, quæst. II.

moniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo, etc.

2. Præterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad sæculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset alteram ducere, rediens ad sæculum, quod est absurdum.

3. Præterea, per decretalem novam¹, professio ante annum emissa pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere. Ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum, datur mulieri potestas alteri nubendi.

Sed *contra*, nullus potest alterum obligare ad ea quæ sunt perfectionis. Sed continentia est de his quæ ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir religionem ingreditur; et sic potest nubere.

CONCLUSIO. — Potest mulier, mortuo viro spiritualiter per ingressum religionis, alteri nubere, sicut etiam idem ei licet, viro defuncto morte corporali.

Respondeo dicendum quod sicut mors corporalis viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult, secundum Apostoli sententiam²; ita etiam post mortem spirituales viri per religionis ingressum, poterit cui voluerit nubere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc, quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

Ad *secundum* dicendum, quod non intelligitur mortuus sæculo per religionis ingressum, quousque professionem emisit; et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad *tertium* dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure est idem iudicium quod de voto simplici. Unde sicut post votum simplex viri mulier ei debitum reddere non tenetur, tamen ipsa non habet potestatem alteri nubere, ita et hic³.

(1) Cap. *Non solum*, De regularib. et transeuntib., in 6. — Quæ tunc utique nova erat cum hæc scriberet S. Thomas, ut puta ab Alexandro IV data, necdum in corpus juris tum redacta.

QUESTIO LXII.

DE IMPEDIMENTO QUOD SUPERVENIT MATRIMONIO CONSUMMATO, QUOD EST FORNICATIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impedimento quod supervenit matrimonio consummato, scilicet de fornicatione, quæ impedit matrimonium præcedens quoad actum, remanente vinoulo matrimoniali. Circa quod quæruntur sex: 1. Utrum liceat viro dimittere uxorem causa fornicationis. — 2. Utrum ad hoc teneatur. — 3. Utrum proprio iudicio eam dimittere possit. — 4. Utrum vir et uxor quantum ad hoc sint æqualis conditionis. — 5. Utrum post divortium debeant manere innupti. — 6. Utrum post divortium possint reconciliari.

ART. I. — UTRUM PROPTER FORNICATIONEM LICEAT VIRO UXOREM DIMITTERE.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 35, quæst. unica, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim est malum pro malo reddendum. Sed vir, dimittendo uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Præterea, majus peccatum est, si uterque fornicetur, quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit propter hoc fieri divortium. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. Præterea, fornicatio spiritualis et quædam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Præterea, vitium contra naturam magis remotum est a bonis matrimonii quam fornicatio, quæ modo naturæ fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. v. Præterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis servare fidem. Sed conjux fornicando fidem frangit, quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum causa fornicationis dimittere.

CONCLUSIO. — Cum nullus sit obstructus fidem ei servare, qui eam violaverit, viro conceditur, juxta Domini

(2) 1. Cor. vii.

(3) Omnes professiones ante prædictum probationis annum factæ, sunt per concil. Trident. irritatæ (sess. xxv).

verba, uxorem, fornicationis causa, repudiare.

Respondeo dicendum quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui fidem servavit, ut non sit adstrictus ad reddendum ei debitum qui non servavit fidem. Excipiuntur tamen septem casus, in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique æqualiter culpabiles sunt. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit; secundus, si ipse uxorem prostituerit; tertius, si uxor virum suum probabiliter mortuum credens, propter longam ejus absentiam, alteri nupserit; quartus, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante; quintus, si fuerit vi oppressa; sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens; septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si uterque convertatur, tenetur eam vir recipere ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictæ, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium. Et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium, utroque fornicante, quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio directe est contra bonum matrimonii, quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit. Et ideo alia cri-

mina, quamvis forte sint majora fornicatione, non tamen causant divortium. Sed quia infidelitas, quæ dicitur spiritalis fornicatio, etiam est contra bonum matrimonii, quod est proles educanda ad cultum Dei, etiam ipsa facit divortium, sed tamen aliter quam corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem, quæ pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis ², tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ART. II. — UTRUM VIR TENEATUR EX PRÆCEPTO UXOREM FORNICANTEM DIMITTERE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

2. Præterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed vir retinens uxorem fornicantem, consentire ei videtur, ut in littera dicitur ³. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

3. Præterea, I. Cor. vi, 16 dicitur: *Qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur*. Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhærens, membrum Christi esse desinit, et sic mortaliter peccat.

4. Præterea, sicut cognatio tollit vinculum matrimonii, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, mortaliter peccat, eam cognoscens carnaliter. Ergo et si cognoscat uxorem, postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

etum, concilium Triburiense. Quoad quintum, causa 32, quæst. v, cap. Pulo, § Cum ergo, Gratianus. Quoad sextum, eadem causa, quæst. i, cap. De Benedicto, Pelagius pontifex. Quoad septimum, extra De divortiis, cap. Gaudemus, Innocentius III, prope finem.

(2) Non quia nullum nomen habeat, cum peccatum sodomiticum dici possit, sed quia nullum proprium habet, nec nominari debet propter horrorem. (3) Sent. iv, dist. 35.

(1) Prosequitur Nicolajus in textu: « Sic enim quoad primum extra De divortiis, cap. Significasti, et Ex litteris tuis Alexander III. Quoad secundum, extra De eo qui cognovit consanguineam uxoris suæ, cap. Discretionem, Innocentius III. Quoad tertium, extra De secundis nuptiis, cap. Dominus ac Redemptor, Lucius III. ut et cap. Cum per bellicam Leo papa, et Cum in captivitate Innocentius I, causa 31, quæst. i. Quoad quartum, causa 34, quæst. ii, cap. In le-

5. Sed *contra* est quod dicit Glossa ¹ 1. Corinth. vii, quod " Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere. " Ergo non est in præcepto.

6. Præterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccavit in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

CONCLUSIO. — Si uxorem adulteram pœniteat adulterium commisisse, non tenetur vir ex præcepto illam relinquere; sin minus, tenetur, ne peccato consentire videatur.

Respondeo dicendum quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem pœnam. Pœna autem corrigens non requiritur, ubi emendatio jam præcessit. Et ideo si mulier de peccato pœniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non pœniteat, tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali pœna, sed etiam verbis et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir prædictam pœnam ad ejus correctionem adhibere.

Ad *secundum* dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur, quando eam tenet non cessantem a peccato præterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad *tertium* dicendum quod ex quo de peccato fornicationis pœnituit, meretrix dici non potest. Et ideo vir, ei se conjungendo, membrum meretricis non fit. — Vel dicendum quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad *quartum* dicendum, quod non est simile; quia consanguinitas facit, ut non sit inter eos vinculum matrimoniale, et ideo carnalis copula fit illicita; sed fornicatio non tollit vinculum prædictum, et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus; nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad *quintum* dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis

privationem; et sic contra præceptum non dividitur, quia etiam quod cadit sub præcepto, non est prohibitum.

Ad *sextum* dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam et in Deum, et ideo vir non totaliter potest pœnam dimittere, nisi emendatio sequatur ³.

ART. III. — UTRUM VIR PROPRIO JUDICIO POSSIT UXOREM FORNICANTEM DIMITTERE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod proprio judicio vir uxorem fornicantem possit dimittere. Sententiam enim a iudice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus iudex justus dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit: non ergo requiritur ad hoc aliud iudicium.

2. Præterea, Matth. i, 19 dicitur quod *Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam*. Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque iudicio Ecclesiæ.

3. Præterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti, quæ ad divortium pertinet, debet Ecclesiæ iudicium præcedere.

4. Præterea, illud quod non potest probari, non debet ad Ecclesiæ iudicium adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job xxiv, 15. Ergo non debet iudicio Ecclesiæ prædictum divortium fieri.

5. Præterea, accusationem debet inscriptio præcedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia, quia tunc, qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad iudicium Ecclesiæ per accusationem adduci.

6. Præterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius etiam extranei, non debet Ecclesiæ deferre, nisi monitione præmissa in secreto, ut patet Matth. xviii. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Eccle-

viro, ait Sylvius, quia ordinarie non peccat mulier, si a marito etiam in adulterio perseverante non se separet, neque si debitum reddat aut petat.

(1) Interl., sup. illud: *Vir uxorem non dimittat.*

(2) Illic Proverb. xviii: *Qui tenet adulteram stultus est et impius.*

(3) Loquitur hic B. Thomas peculiariter de

niam deferre, si eam prius occulte non corripuerit.

Sed *contra*, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Præterea, nullus in eadem causa est actor et iudex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse iudex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

CONCLUSIO. — Vir potest quantum ad torum solum uxorem fornicariam dimittere: quantum vero ad torum et cohabitationem simul, non potest eam repudiare nisi iudicio Ecclesiæ.

Respondeo dicendum quod vir potest uxorem dimittere dupliciter: uno modo quantum ad torum tantum, et sic potest eam dimittere, quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur, et taliter reddens nullum præjudicium sibi facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem, et hoc modo non potest dimitti nisi iudicio Ecclesiæ; et si alias dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Hæc autem dimissio divortium dicitur; et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi iudicio Ecclesiæ ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum. Unde Deus jus promulgavit, secundum quod sententia in iudicio formari debet.

Ad *secundum* dicendum, quod Joseph voluit B. Virginem dimittere, non quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens cohabitare ei. — Nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc, quando agitur iudicio Ecclesiæ.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp.).

Ad *quartum* dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam de adulterio habens, ei insidiatur, ut deprehendere possit eam cum testibus in crimine fornicationis, et sic potest ad accusationem

(1) Nunc requiritur iudicium civilem sententia.

procedere. — Et præterea, si de facto ipso non constat, possunt esse violentæ suspiciones fornicationis, quibus probatis videtur fornicatio probata esse; ut si inveniatur solus cum sola, horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

Ad *quintum* dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter: uno modo ad tori separationem coram iudice spirituali, et tunc inscriptio non debet fieri cum obligatione ad pœnam talionis, quia sic vir consequeretur intentum suum, ut probat objectio. Alio modo ad punitionem criminis in iudicio sæculari, et sic oportet quod præcedat inscriptio, per quam ad pœnam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut decretalis ² dicit, "tribus modis in criminibus procedi potest: primo per inquisitionem, quam debet præcedere clamorosa insinuatio, quæ locum accusationis tenet; secundo per accusationem, quam debet præcedere legitima inscriptio; tertio per denuntiationem, quam debet præcedere fraterna correctio." Verbum ergo Domini intelligitur, quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis; quia tunc non agitur solum ad correctionem delinquentis, sed ad punitionem, propter bonum commune conservandum, quod iustitia deficiente periret.

ART. IV. — UTRUM VIR ET UXOR IN CAUSA DIVORTII DEBEANT AD PARIA JUDICARI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim tenetur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matthæi v. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria, quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Præterea, plus est contra legem naturæ quod uxor plures viros habeat, quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir, et ita non debent ad paria judicari.

3. Præterea, ubi est majus nocuumtum proximi, ibi est majus peccatum.

(2) Extra. De simonia, cap. Licet.

Sed plus nocet uxor adultera viro quam vir adulter uxori, quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris, et sic non debent ad paria judicari.

4. Præterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur I. Corinth. xi, corrigere uxorem quam e converso. Ergo non debent in divortio ad paria judicari; sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed *contra*, videtur quod in hoc uxor debeat esse melioris conditionis; quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto magis est peccatum venia dignum. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris; ratione cujus dicit Chrysostomus ¹, quod "propria passio mulierum est luxuria;" et Philosophus dicit ² quod "mulieres non dicuntur continentiores, proprie loquendo, propter facilem inclinationem ad concupiscentias, quia nec bruta animalia possunt continere, propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in pœna divortii deberet magis parci.

6. Præterea, ponitur vir caput mulieris, ut ipsam corrigit. Ergo magis peccat quam mulier, et sic debet magis puniri.

CONCLUSIO. — Cum conjuges æqualiter sibi invicem ad fidelitatem teneantur, in causa divortii vir et uxor ad paria quidem judicantur, ita ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri. Sed quantum ad bonum prolis, plus peccat uxor adultera quam vir mœchus.

Respondeo dicendum quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri; non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit sufficiens causa ad divortium. Divortium enim pœna est adulterii, in quantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges æqualiter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius, sicut adulterium alterius, et hæc causa in utroque sufficit ad divortium. Sed quantum

ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri, et ideo major est causa divortii in uxore quam in viro. Et sic ad æqualia, sed non ex æquali causa obligantur. Nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc pœnam; sicut est etiam de duobus qui damnantur ad ejusdem mortis pœnam, quamvis alius altero gravius peccaverit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod repudium non permittebatur, nisi ad evitandum homicidium. Et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro per libellum repudii permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso.

Ad *secundum* et *tertium* dicendum, quod rationes illæ procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major fit causa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris, quasi gubernator, non tamen quasi iudex ipsius, sicut nec e converso. Et ideo in eis quæ per iudicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

Ad *quintum* dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat, scilicet matrimonii læsio. Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa, quia in mulieribus est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis; sed in viro est plus de calore, qui concupiscentiam excitat. Sed tamen, simpliciter loquendo, cæteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier, quia plus habet de rationis bono, quod prævalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad læsionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causat, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet (in corp.); et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, cæteris paribus.

Ad *sextum* dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem,

(1) Alius auctor, hom. xi in Op. imperf., parum a princ.

(2) Ethic. lib. vii, cap. 7.

sit quædam circumstantia aggravans, tamen ex illa circumstantia quæ in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex læsione matrimonii, quæ transit ad speciem injustitiæ, in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

ART. V. — UTRUM POST DIVORTIUM VIR ALTERI NUBERE POSSIT¹.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir tenetur in aliquo casu uxorem fornicantem a se in perpetuum separare, ut patet ex dictis (art. 2 hujus quæst.). Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Præterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter culpam fornicationis dimittitur, non licet aliam copulam quærere, datur ipsi major occasio peccandi; non enim est probabile quod qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Præterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo soluta est a lege viri: ergo potest alteri nubere. Et eadem ratio est de viro.

4. Præterea, Matth. xix, 9 dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur*. Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore, aliam duxerit, non mœchetur; et ita erit verum matrimonium.

Sed contra, I. Corinth. vii, 10: *Præcipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere innuptam*.

Præterea, nullus ex peccato debet reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulteræ ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quærere. Ergo non licet aliam

(1) Ad fidem pertinet ex conciliis Trident. in sess. xxiv, can. 7 et Florentino in fine, virum propter uxoris adulterium ab ea separatum, non posse, ipsa vivente, aliud matrimonium contrahere; mœcharique et eum qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam suam, dimisso adultero, alteri nupserit.

copulam quærere neque viro, neque uxori.

CONCLUSIO. — Cum adulterium, matrimonio superveniens, efficere non possit quin verum semper remaneat conjugium, non licet uni, altero superstite, ratione adulterii, ad alias nuptias transire.

Respondeo dicendum quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere. Et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium. "Manet enim, ut Augustinus dicit², inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum aliquo junctio potest auferre." Et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor sua ægritudinem incurabilem incurrat, et talem quæ carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio, quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato: quod si cohibere non potest, minus malum est quod ipsa sola peccet, quam quod peccati ejus vir sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideo non potest ad aliam copulam transire, viro vivente; potest tamen continentiam vovere, viro invito, nisi videatur Ecclesia decepta fuisse per falsos testes, sententiando de divortio; quia in tali casu etiamsi votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur reddere debitum, sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quæ est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris. Et ideo objectio ex falso intellectu procedit³.

(2) De nupt. et concupisc. lib. i, cap. 10.

(3) Non enim ait Christus, *Quicumque dimiserit uxorem et aliam duxerit, excepta causa fornicationis*, quasi causam hanc ad utrumque referret, sed cautius, *Quicumque dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, et aliam duxerit*; ut ob fornicationem quidem dimittere licite posse intelligatur, non aliam ducere, ait Nicolai.

ART. VI. — UTRUM POST DIVORTIUM VIR ET UXOR POSSINT RECONCILIARI.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula enim est in jure¹, "quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari." Sed judicio Ecclesiæ definitum est quod debent separari. Ergo non possunt ulterius reconciliari.

2. Præterea, si posset esse reconciliatio, præcipue videtur quod post pœnitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur, quia etiam uxor non potest pro exceptione proponere in judicio suam pœnitentiam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest fieri reconciliatio.

3. Præterea, si posset esse reconciliatio, videtur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur, quia jam separati sunt judicio Ecclesiæ; ergo, etc.

4. Præterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu præcipue deberet fieri quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu uxor non potest cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Præterea, si vir adulter occulte dimittat uxorem convictam de adulterio per Ecclesiæ judicium, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare, quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus, quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. vii, vers. 11: *Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Præterea, vir potest eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam post divortium reconciliare sibi.

CONCLUSIO. — Potest vir uxorem, causa adulterii dimissam, revocare, si emendata pœnitentiam de peccato egerit; secus non potest, quemadmodum nec retinere a peccato desistere nolentem.

Respondeo dicendum quod si uxor post divortium de peccato pœnitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare; si autem in peccato

incorrigibilis maneat, non debet reasumere eam, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere retinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sententia Ecclesiæ divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem, sed licentiam præbens; et ideo absque retractatione præcedentis sententiæ potest reconciliatio fieri vel sequi.

Ad *secundum* dicendum, quod pœnitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat; sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per pœnitentiam eum uxor ab accusatione repellere, quia cessante culpa et quantum ad actum, et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu, et cessante reatu quoad Deum, adhuc manet reatus quoad pœnam humano judicio inferendam, quia homo non videt cor, sicut Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei præjudicium. Unde cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire, si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emisit.

Ad *quartum* dicendum, quod propter adulterium, quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram; prius tamen secundum æquitatem juris iudex ex officio suo debet eum monere, ut caveat periculo animæ ejus, et scandalo aliorum; quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad *quintum* dicendum, quod si adulterium viri sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulteræ, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens, et si post sententiam de divortio uxor petat debitum, aut reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

QUÆSTIO LXIII.

**DE SECUNDIS NUPTIIS,
IN DUOS ARTICULOS DIVISA.**

Consequenter considerandum est de secundis nuptiis. Circa hoc quærantur duo: 1. Utrum sint licitæ. — 2. Utrum sint sacramentum.

(1) L. v, ff. De decretis ab ord. faciend.

**ART. I. — UTRUM SECUNDÆ NUPTIÆ
SINT LICITÆ ¹.**

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 42, quæst. iii, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundæ nuptiæ non sint licitæ, quia iudicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit autem Chrysostomus ² quod " secundum virum accipere est secundum veritatem fornicatio, " quæ non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Præterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit ³ quod " secundum matrimonium non est bonum. " Ergo non est licitum.

3. Præterea, nullus arceri debet ne intersit illis quæ sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur, ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet ⁴. Ergo non sunt licitæ.

4. Præterea, nullus reportat pœnam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis pœnam. Ergo non sunt licitæ.

Sed *contra* est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse ⁵.

Præterea ⁶ dicit Apostolus: *Volo autem juniores, scilicet viduas, nubere, filios procreare.* Ergo secundæ nuptiæ sunt licitæ.

CONCLUSIO. — Cum per mortem alterius conjugis vinculum matrimoniale tollatur, potest toties matrimonium contrahi, quoties alter conjugum mortuus est.

Respondeo dicendum quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. vii; et ideo, moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter præcedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge. Et sic non solum secundæ, sed tertiæ, et sic deinceps nuptiæ sunt licitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam, quæ aliquando solet ad secundas nuptias

incitare, scilicet concupiscentiam, quæ etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium dicitur non esse bonum, non quia non sit licitum, sed quia caret illo honore significationis, qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis dediti non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quæ habent aliquam turpitudinis speciem, arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quia carent honestate quæ erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti. Et ideo ratio non est ad propositum.

**ART. II. — UTRUM SECUNDUM MATRIMONIUM
SIT SACRAMENTUM ⁷.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum; qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Præterea, in omni sacramento adhibetur aliqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur benedictio, ut in littera dicitur ⁸. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Præterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii, quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinum. Ergo non est sacramentum.

Sed *contra*, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut et in primis. Sed per tria bona matrimonii excusatur coitus matrimonialis, quæ sunt fides,

(1) De fide est contra montanistas et novatianos non solum secundas, sed etiam tertias, quartas et ultiores nuptias esse licitas. *Declaramus*, ait Gregorius IV, *non solum secundas ac tertias nuptias, sed et quartas atque ultiores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licite contrahi posse* (Decret. in Ann. in concil. Florent.).

(2) Alius auctor, homil. xxxii in Oper. imperf., circa med.; et hab. cap. *Hac ratione* 31, quæst. i.

(3) Implic. sup. illud I. Cor. vii: *Beatior autem*; et lib. De viduis, aliquant. a med.

(4) Sent. iv, dist. 42.

(5) Gen. xxv.

(6) I. Tim. v, 14.

(7) Responsio affirmans certa est ex consensu omnium theologorum, et ex doctrina conciliorum quæ declararunt matrimonium posse reiterari, ut patet ex concil. Florent. et ex concil. Trident. (sess. vii).

(8) Sent. iv, dist. 42.

proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Præterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

CONCLUSIO. — Cum in secundo matrimonio, ea quæ sunt de esse sacramenti, scilicet persona legitima, tanquam materia, et expressio consensus per verba de præsentī, tanquam forma reperiantur: ipsum esse verum sacramentum fatendum est.

Respondeo dicendum quod ubicumque inveniuntur illa quæ sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde cum in secundis nuptiis inveniuntur omnia quæ sunt de essentia sacramenti matrimonii (quia debita materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba de præsentī), constat quod etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit perpetuum effectum; tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quæ imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quæ habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de pœnitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiæ. Et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundæ nuptiæ sunt secundæ et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum viro qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiæ benedicuntur; salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine

ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia alias cum dæmone fornicatur; nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiæ non benedicuntur propter defectum sacramenti.

Ad *tertium* dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se considerato; non autem si consideretur in ordine ad præcedens matrimonium, et sic habet defectum sacramenti.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non in quantum est sacramentum.

QUÆSTIO LXIV.

DE ANNEXIS MATRIMONIO, ET PRIMO DE DEBITI REDDITIONE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio. et primo de debiti redditione; secundo de pluralitate uxorum; tertio de bigamia; quarto de libello repudiū; quinto de filiis illegitime natis. Circa primum quærantur decem: 1. Utrum alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. — 2. Utrum debeat aliquando reddere non poscenti. — 3. Utrum liceat mulieri menstruata petere debitum. — 4. Utrum mulier menstruata debeat reddere debitum petenti. — 5. Utrum vir et uxor in hoc sint æquales. — 6. Utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditio debiti impediatur. — 7. Utrum tempus impediatur debiti petitionem. — 8. Utrum petens tempore sacro peccet mortaliter. — 9. Utrum reddere teneatur tempore festivo. — 10. Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdicti debeant.

ART. I. — UTRUM ALTER CONJUGUM TENEATUR ALTERI AD REDDITIONEM DEBITI.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 32,
quæst. unica, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur a sumptione Eucharistiæ propter hoc quod præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera¹ dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

(1) Sent. iv, dist. 32.

2. Præterea, quilibet potest licite abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet, si jejunando, vel alias corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem, quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundum Philosophum¹, ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterum ad communicationem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cum sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed *contra*, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet I. Cor. vii. Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. xiii, 7: *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum, etc.* Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet I. Cor. vii. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

CONCLUSIO. — Cum sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuo reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur, alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.

Respondeo dicendum quod matrimonium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideo in actu ipsius

servandus est naturæ motus secundum quem nutritiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quæ naturam perficit. Et ideo cum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personæ incolumitate².

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut iudex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus. Et sic, secundum quod Magister dicit³, Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiæ; non autem de aliis, qui sunt suo iudicio relinquendi; quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad *secundum* dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salva consistentia personæ ipsius, ut dictum est (in corp. art.). Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad *tertium* dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio secuta, puta cum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulterius mulier non habet jus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere; si vero illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideo

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12.

(2) Unde Apostolus (I. Cor. vii): *Uxori vir debi-um reddit, similiter autem et uxor viro: mulier*

sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. (3) Sent. iv, dist. 32.

debet, quantum potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad *quartum* dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita cito inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ART. II. — UTRUM VIR TENEATUR REDDERE DEBITUM UXORI NON PETENTI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet vir præsumere quod ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exeat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exeat.

Sed *contra*, in redditione debiti medicamentum præstat contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori debitum reddere quandoque, etiam non petenti.

CONCLUSIO. — Cum natura mulieres sint verecundæ, ita ut non audeant pe-

(1) Ephes. vi, et Coloss. iii. — Nempe ad Ephes. vi, 6: *Non ad oculum servientes quasi homi-*

tere debitum a viris sibi præstari, tenetur vir, etiam uxori non petenti, debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.

Respondeo dicendum quod petere debitum contingit dupliciter: uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretative, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad *secundum* dicendum, quod vir potest talem præsumptionem habere de uxore, quando in ea contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad *tertium* dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est *non ad oculum servire*, quod Apostolus servis mandat ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti, propter pericula imminencia.

ART. III. — UTRUM LICEAT MULIERI MENSTRUATÆ DEBITUM CONJUGALE PETERE.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum patiens ². Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Præterea, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum, et majorem ut videtur corruptionem causat in prole.

nibus placentes, ut et Coloss. iii, 22 iisdem verbis.

(2) Sic enim Levit. xv, 15.

Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Præterea, si menstruata non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed *contra*, Levit. xviii: *Ad mulierem quæ patitur menstruum non accedes*; ubi Augustinus: "Cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum."

Præterea, Isaïæ lxiv: *Omnes justitiæ nostræ quasi pannus menstruatus*; ubi Hieron.: "Tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis," et sic idem quod prius.

CONCLUSIO. — Non licet etiam nunc in lege nova mulieri menstrua patienti propter concipiendæ prolis periculum petere debitum conjugale.

Respondeo dicendum quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione, tum propter immunditiam, tum propter nocumentum quod in prolem ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, erat præceptum cæremoniale. Sed quantum ad secundum erat morale. Quia cum matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis intenditur. Et ideo hoc præceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ. Innaturalis autem, quando inordinate ex aliqua infirmitate fluxus sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova; tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi

ad modicum tempus, unde prohibitum est ad talem accedere. Et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem. Et præterea talis passio est diuturna vel perpetua sicut lepra; unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quædam enim in juventute sunt steriles quæ processu temporis sunt fœcundæ, et e converso, ut dicit Philosophus¹.

ART. IV. — UTRUM DEBEAT SIVE LICITE POSSIT MULIER MENSTRUATA VIRO POSCENTI DEBITUM CONJUGALE REDDERE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier menstrua non debeat reddere debitum petenti. Levit. enim xx dicitur quod *si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus*. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. Præterea, Rom. i: *Non solum qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte*. Sed exigens debitum scienter a menstrua mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Præterea, furioso non est gladius reddendus ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruum debet viro corpus suum exponere ne spiritualiter occidat.

Sed *contra* est I. Cor. vii: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*. Ergo petenti mulier etiam menstrua debet debitum reddere.

Præterea, mulier menstrua non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruum, esset viro peccandi occasio, quia forte fornicaretur². Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Mulier menstrua vitare debet quantum potest ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine

(1) De animalibus, lib. xvi.

(2) Fornicationem late sumendo pro quolibet coitu illicito cum aliena.

periculo non possit, propter incontinentiam viri, debet reddere.

Respondeo dicendum quod circa hoc dixerunt quidam quod mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenetur reddere si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantum ad matrimoniale actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei immineret, non autem ita certum est de prole, quæ forte nulla¹ sequeretur. Et ideo alii dicunt quod mulieri menstruatae nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem prætere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum judicare, ne forte vir ex hoc abominationem ad eam concipiat, nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad *secundum* dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntarium debitum reddat. Quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentit.

Ad *tertium* dicendum, quod gladius furioso esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

(1) Sed etsi sequeretur nec avertere virum posset mulier ne coiret, idem dicendum videretur quod de lepra; neque quod sit melius proli sic esse quam non esse.

(2) Super Gen. ad litt. lib. XII, c. 16, circa med.

ART. V. — UTRUM VIR ET MULIER SINT IN ACTU MATRIMONII ÆQUALES.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit². Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et fœmina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat; vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. II, vers. 18: *Faciamus ei adjutorium simile sibi*. Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet Ephes. v. Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. VII, vers. 4: *Vir sui corporis potestatem non habet*; et similiter dicitur de uxore³. Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cum sit conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1 et 3). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

CONCLUSIO. — Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales, quantum ad æqualitatem proportionis, non autem quantum ad æqualitatem quantitatis.

Respondeo dicendum quod duplex est æqualitas, scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportionales ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio, neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est viro debetur; neque quantum ad dispensationem domus, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori

(3) Scilicet quod et ipsa sui corporis potestatem non habet, sed vir; imo id primum præmittitur de muliere, ac deinde additur: *Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*.

in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundum hoc dicitur in littera ¹ quod sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt æquales absolute, non autem quod non sint æquales secundum proportionem.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita et caput membris in suo; et sic est ibi æqualitas proportionis.

ART. VI. — UTRUM VIR ET UXOR POSSINT EMITTERE VOTUM CONTRA DEBITUM MATRIMONII SINE MUTUO CONSENSU.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor possint votum emitte- re contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. præc.). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam hoc licitum est uxori. Et ideo cum per hoc votum redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emitte- re.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter, vel ad tempus; quia impedire profectum spiritua- lem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiae simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emitte- re.

(1) Sent. iv, d. st. 32.

(2) I. Cor. vii, 4.

3. Præterea, sicut in actu matrimo- niali requiritur debiti redditio, ita de- biti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petet, cum in hoc sit suæ potesta- tis. Ergo pari ratione quod debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed præ- latus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. vii, vers. 5: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor* ². Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continen- tiæ facere vel simpliciter, vel ad tempus.

CONCLUSIO. — Cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.

Respondeo dicendum quod vovere vo- luntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantum bonis po- test esse votum quæ nostræ subjacent voluntati: qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in ta- libus non potest aliquis votum emitte- re sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam conti- nentia impeditur, non potest unus abs- que consensu alterius continentiam vo- vere; et si voverit, peccat; et non de- bet servare votum, sed agere pœniten- tiam de voto male facto ³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sa- tis probabile est quod uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendo ne- cessitati Ecclesiæ generalis. Et ideo in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quod vir pos- sit absque consensu uxoris crucem acci- pere; sicut etiam posset domino suo terreno, a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen o-

(3) Cf. quod jam dictum est (quæst. lxxi, art. 1 et 4, et quæst. lxxi, art. 1).

minino snbtrahitur nxori jus suum, quia nxor potest eum sequi. — Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso, magis tenetur uxor sequi virum, quam e converso. Et præterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideo uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad *secundum* dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonnm illius impediatur, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad *tertium* dicendum, quod circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petet debitum, non autem quod non reddet; quia in primo uterque est sni juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dnm oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt quod nentrum potest unns sine consensu alterius vovere ¹.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideo sicut uxor non potest debitum petere a viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ART. VII. — UTRUM IN DIEBUS SACRIS IMPEDIATUR PETITIO DEBITI.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia snnt orationi depu-

tati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed *contra*, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris; ita aliqua tempora sunt sacra propter eandem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

CONCLUSIO. — Cum actus matrimonialis propter delectationem carnis reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actus matrimonii diebus sacris.

Respondeo dicendum quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus præcipue est vacandum, non licet petere debitum ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuo continent.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

ART. VIII. — UTRUM PETENS DEBITUM IN TEMPORE SACRO MORTALITER PECCET.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit ³, quod mulier quæ nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit ⁴: *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed *contra*, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo

(1) Votum non petendi debitum est illicitum, ut patet ex ratione data in hac responsione, sed tamen est validum, ut ipse docet S. Thomas (quodlib. iii, art. 18, et Sent. iv, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstionum. ii ad 4).

(2) Non licet petere, juxta S. Thomam, sed reddere non est vetitum, ut patet ex art. 2.

(3) Dialog. lib. i, cap. 10, a princ.

(4) Exodi xix, 15.

non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod alias esset veniale.

CONCLUSIO. — Non peccat mortaliter vir aut uxor si debitum diebus festis petat: si tamen hoc faciat sola delectationis causa, gravius peccat quam si hoc facit, ut sibi de lubrico carnis caveat.

Respondeo dicendum quod debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati: unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat ¹. Sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit, sed quia postmodum se temere ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritus.

**ART. IX. — UTRUM UNUS CONJUX
TENEATUR ALTERI DEBITUM REDDERE
IN TEMPORE FESTIVO.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum; quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet Rom. i. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti. qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. vii, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus*, etc. Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

(1) Sententia communior negat esse illicitum, et hanc tenent Sanch. (lib. ix, dist. 12 et 15) cum S. Bonav., Scoto, Cajet., Soto et multis aliis. Quod si canones et SS. Patres videantur iis die-

CONCLUSIO. — Ne propter carnis lubricum aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges etiam diebus festis, et quacumque hora sibi mutuo debitum reddere, salva tamen honestate.

Respondeo dicendum quod cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, et e converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quacumque hora, salva debita honestate, quæ in talibus exigitur, quia non oportet quod statim in publico reddat debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitatus et cum dolore reddit; et ideo non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad *secundum* dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideo obiectio non cogit.

**ART. X. — UTRUM NUPTIÆ
CERTIS QUIBUSDAM TEMPORIBUS
INTERDICI DEBEANT.**

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod nuptiæ non sint interdicendæ certis temporibus; quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incompetens est in diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed *contra* hoc est quod dicitur Eccles. iii: *Tempus amplexandi et tempus longe fieri ab amplexibus*.

CONCLUSIO. — Recte certis quibusdam temporibus propter devotionem sive reverentiam specialem nuptias Ecclesia fieri prohibuit.

bus expresse prohibere usum conjugii, dicunt præfati auctores id intelligi de consilio, non de præcepto (S. Alphons. lib. vi, n. 25).

Respondeo dicendum quod quando novæ sponsæ traducuntur, animæ conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupantur; et ideo in nuptiis consueverunt signa multæ lætitiæ dissolutæ ostendi. Et propter hoc illis temporibus in quibus homines præcipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quæ secundum antiquos Canones in Nativitate fieri convenienter solet (ut suo loco, part. III, quæst. LXXX, notatum est), et a Septuagesima usque ad Octavas Paschæ propter communionem paschalem; et a tribus diebus ante Ascensionem usque ad Octavas Pentecostes ¹, propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiā et carnalem adjunctam; quod non est de aliis sacramentis. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non fit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut pœnitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiæ sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera ². Nempe quod si prædictis temporibus factum fuerit matrimonium sive nuptiæ celebratæ, qui hoc fecerint, *separentur*. Nec a seipso dicit, sed a canonico statuto refert; puta ex concilio Ilerdensi sic in Decretis concludente (ut supra) ³.

(1) Nunc concilii Tridentini decreto standum, quod (sess. xxiv De reformat. matrim., cap. 10) tantum solemnes nuptias prohibet ab adventu Domini nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniæ et a feria IV Cinerum usque in Octavam Paschatis inclusive.

(2) Sent. iv, dist. 33.

(3) Hæc prohibitio tantum solemnes nuptias spectat: Meminerint parochi, ait Rituale romanum, a dominica prima Adventus usque ad diem Epiphaniæ, et a feria quarta Cinerum usque ad octavam Paschæ inclusive, *solemnitates nuptiarum* prohibitas esse, ut nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia. Matrimonium autem omni tempore contrahi potest.

QUÆSTIO LXV.

DE PLURALITATE UXORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pluralitate uxorum. Circa quod quærantur quinque: 1. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ. — 2. Utrum aliquando fuerit licitum. — 3. Utrum habere concubinas sit contra legem naturæ. — 4. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale. — 5. Utrum aliquando licitum fuerit habere concubinam.

ART. I. — UTRUM HABERE PLURES UXORES SIT CONTRA LEGEM NATURÆ.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturæ. Consuetudo enim legi naturali non præjudicat. Sed habere plures uxores "peccatum non erat, quando mos erat, "ut dicit Augustinus ⁴, et habetur in littera ⁵. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

2. Præterea, quicumque facit contra legem naturæ, facit contra præceptum; quia sicut lex scripta habet sua præcepta, ita et lex naturæ. Sed Augustinus dicit ⁶, quod habere plures uxores "non erat contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. " Ergo habere plures uxores non est contra legem naturæ.

3. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fœcundando. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

4. Præterea, "jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, "ut in principio Digestorum dicitur ⁷. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit tantum una unius, cum unus mas in multis animalibus pluribus fœminis jungatur. Ergo non est contra legem naturæ habere plures uxores.

5. Præterea, secundum Philosophum ⁸, in generatione prolis mas se habet ad fœminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturæ quod unus agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex di-

(4) Implic. lib. De bono conjug. cap. 15.

(5) Sent. iv, dist. 33.

(6) Loc. cit. et De civ. Dei, lib. xv, c. 33, ad fin.

(7) L. 1, ff. De justit. et jure.

(8) De animal. lib. xv, seu De generat. animal. lib. 1, cap. 20.

versis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturæ quod unus vir plures uxores habeat.

6. Sed *contra*, illud præcipue videtur esse de jure naturali quod homini in institutione humanæ naturæ inditum est. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanæ naturæ est ei inditum, ut patet Genes. ii, 24: *Erunt duo in carne una*. Ergo est de lege naturæ.

7. Præterea, contra legem naturæ est quod homo se ad impossibile obliget, et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit ei reddere debitum, cum petierit. Ergo contra legem naturæ est quod postea alteri potestatem sui corporis tradat, quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Præterea, de lege naturæ est: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*¹. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturæ faceret, si uxorem aliam superduceret.

9. Præterea, quicquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturæ. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est, quia in omnibus invenitur. Ergo cum zelus sit *amor non patiens consortium in amato*, videtur quod contra legem naturæ sit quod plures uxores habeant unum virum.

CONCLUSIO. — Cum sicuti Christus, ita et Ecclesia una sit, quantum ad significationem conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et quantum ad conjunctionem operum inter virum et uxorem attinet, contra legem naturæ est, virum plures habere uxores; quantum vero spectat ad proles procreationem et educationem, pluralitas uxorum non est contra jus naturæ.

Respondeo dicendum quod omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei, ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et

attrahere ferrum ex natura suæ speciei. — Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ principia actionum sunt ipsæ formæ, a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini, ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cætera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quæ *lex naturalis*, vel *jus naturale* dicitur, in cæteris autem animalibus *æstimatio naturalis* vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam reguntur, quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini, quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturæ esse dicitur. Potest autem actio esse non conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem, ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis impedit salutem corporis, quasi principalem finem comestionis, et bonam habitudinem in negotiis exercendis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem, aut minus decentem perventionem ad finem principalem, vel secundarium; sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconvenientis fini, quasi omnino prohibens finem principalem directe, per legem naturæ prohibetur primis præceptis legis naturæ, quæ sunt in operabilibus sicut communes animi conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem, vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non

(1) Unum est ex præceptis Tobie senioris, quasi ultimum testamentum condentis ad filium Tobiam junioem (Tob. cap. iv, v. s. 16).

quidem primis præceptis legis naturæ, sed secundis, quæ ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent: et sic dicta actio contra legem naturæ esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis: unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur ¹; et sic bonum matrimonii assignatur *proles*. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus ², habet in hominibus solis communicationem operum, quæ sunt necessaria in vita, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 1). Et secundum hoc *fidem* sibi invicem debent, quæ est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum inter fideles est, scilicet significationem Christi et Ecclesiæ; et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus finis respondet matrimonio hominis, inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliququaliter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur; cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem; sicut figuli corrixantur ad invicem ³, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita et Ecclesia una. Et id eo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturæ, et quodammodo non ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non præjudicat legi naturæ quantum ad prima præcepta ipsius, quæ sunt quasi communes animi conceptio-

nes in speculativis. Sed ea quæ ex istis trahuntur, ut conclusiones, consuetudo augeat ⁵, ut Tullius dicit ⁶, et similiter etiam minuit. Et hujusmodi est præceptum legis naturæ de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Tullius dicit ⁷, "res a natura profectas, et a consuetudine approbatas legum metus et religio sanxit." Unde patet quod illa quæ lex naturalis dictat, quasi ex principiis primis legis naturæ derivata, non habent vim coactivam per modum præcepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod "non faciebant contra legis præcepta, quia nulla lege erat prohibitum."

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.).

Ad quartum dicendum quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim aliquod jus dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit Tullius, dicens ⁸: "Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quædam innata inseruit." Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quod sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum cælestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit ⁹; ideo ea quæ sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei. Et sic accipitur ab Isidoro, qui dicit ¹⁰, quod "jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur." Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia. Et sic

(1) Ethic. lib. viii, cap. 12, a med.

(2) Ibidem.

(3) Vulgare proverbium a Philosopho usurpatum (Rhet. lib. ii, cap. 4).

(4) Polygamia non est contra prima præcepta legis naturæ, sed est contra secunda præcepta, quæ tanquam conclusiones ex primis deducuntur, et a quibus nullus nisi Deus dispensare potest.

(5) Id est hæc officia mutari possunt ratione temporum et personarum, sed in hac hypothese legis auctori eam soli immutare licet, ut animadvertit ipse S. Doctor (art. sup.).

(6) Rhet. lib. ii, scilicet De invent., aliquant ante fin. (7) Ibid.

(8) Rhetor. lib. ii, loc. cit.

(9) De cælo et mundo, lib. iii, comment. 28.

(10) Etymol. lib. v, cap. 4.

datur dicta definitio, scilicet: "Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. „ Pluralitas ergo uxorum, quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum (quia jure divino prohibetur) ¹, et etiam contra jus naturale primo modo acceptum, ut ex dictis patet (in corp.); quia natura dictat hoc cuilibet animali secundum modum convenientem speciei suæ. Unde etiam quædam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et femine, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum; sicut patet in turture et columba, et hujusmodi.

Ad quintum patet solutio ex dictis (in corp.).

Sed quia rationes inductæ in contrarium videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturæ, ideo ad eas respondendum est.

Et dicendum ad sextum quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt indita ei illa sine quibus matrimonii finis principalis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset: et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quæ matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, quantum ad id ad quod matrimonium principaliter est institutum, scilicet ad bonum prolis, sed quantum sufficit ad imprægnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum (quod est secundarius ipsius finis) ut quolibet tempore debitum petenti reddatur. Et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii. Et ideo pluralitas uxorum non est contra prima præcepta legis naturæ.

(1) De fide est pluralitatem uxorum esse jure divino prohibitam, juxta illud concil. Trident.: „ Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse

Ad octavum dicendum, quod illud præceptum legis naturæ: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debet intelligi eadem proportionem servata. Non enim si prælatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet. Et ideo non oportet ex vi illius præcepti quod sicut vir non vult quod uxor sua habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem; quia unum virum habere plures uxores, non est contra prima præcepta legis naturæ, eo quod per hoc, quantum ad aliquid, totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio, sed etiam educatio. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post imprægnationem primam iterum mulierem imprægnari, ut dicitur ², tamen multum impeditur, quia vix potest accidere quin corruptio accadat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur, quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando. Et ideo nulla lege, vel consuetudine, est permissum unam mulierem nubere plures viros ³, sicut e converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione. Et quia non ita est contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores, sicut quod uxor habeat plures viros, ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro, sicut e converso. Et ideo tam in hominibus quam in aliis animalibus invenitur major zelus maris ad feminam quam e converso.

ART. II. — UTRUM ALIQUANDO LICITUM FUERIT HABERE PLURES UXORES.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non potuerit esse aliquando licitum, quia, secundum Philosophum ⁴, „ jus naturale sem-

prohibitum; anathema sit (sess. xxiv, can. 2) •

(2) De animal. lib. vii, cap. 4, ad fin.

(3) Quod vocatur polyandria.

(4) Ethic. lib. v, cap. 7, in princ.

per et ubique habet potestatem eamdem. „ Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet (art. præc.). Ergo sicut modo non licet, ita nunquam licuit.

2. Præterea, si aliquando licuit, hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel per aliquam dispensationem: si primo modo, sic etiam nunc licitum esset; si secundo modo, hoc esse non potest, quia, secundum Augustinum ¹, „ Deus, cum sit naturæ conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturæ inseruit. „ Cum ergo naturæ nostræ Deus inseruerit quod sit una unius, videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Præterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio fit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant plures uxores acciperent in veteri Testamento, nec ex hoc reprehendantur a lege, vel a prophetis, non videtur quod fuerit ex dispensatione licitum.

4. Præterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quæ etiam nunc necessaria est. Ergo adhuc talis dispensatio duraret, præcipue cum non legatur revocata.

5. Præterea, in dispensatione non debet prætermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quæ non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoris conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio prædicta fieri non debuisset.

Sed *contra*, Galat. III, 19 dicitur quod *lex propter prævaricatores² posita est*, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. XXI, 15: *Si habuerit homo duas uxores*, etc. Ergo habendo duas u-

xores non erant prævaricatores, et ita erat licitum.

Præterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, et David, et plures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

CONCLUSIO. — Poligamia olim licita fuit antiquis patribus et aliis propter finem prolis multiplicandæ ad cultum Dei.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc. ad 7 et 8), pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturæ, non quantum ad prima præcepta ejus, sed quantum ad secunda, quæ quasi conclusiones a primis præceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas condiciones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis, ut patet per Philosophum³. Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea prætermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur ut licentiam præbeat legem prætermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia non extendere se debet, et talis licentia *dispensatio* dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quæ ad legem naturæ qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quæ quidem principaliter patribus sanctis facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore⁵ quo oportebat prædictum naturæ præceptum prætermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandæ. Semper enim principalior finis magis observandus est quam secundarius. Unde cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi

(1) Lib. XXVI contra Faust., cap. 3, ante med.

(2) *Vulgata, transgressionem.*

(3) Ethic. lib. I, cap. 3, in princ., et c. 7, ad fin.

(4) Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum; anathema sit (conc. Trid., sess. XIX, can. 2).

(5) Probabile est, ait Sylvius, hanc dispositionem fuisse datam post diluvium, quando in illa hominum paucitate multiplicandus erat populus fidelis; siquidem Lamech quod duas assumpserit uxores (Genes. IV) reprehensus sit.

ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum præceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eandem potentiam; sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextra est melior quam sinistra secundum naturam, sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est; et similiter est etiam de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod in Decretali quadam De divortiiis ¹ dicitur quod nunquam licuit plures habere uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturæ inseruit, sed præter eas; quia rationes illæ non sunt ordinatæ ad semper, sed ad in pluribus esse, ut dictum est (in corp. art.). Sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose, præter ea quæ frequenter solent evenire.

Ad *tertium* dicendum, quod qualis est lex, talis esse debet dispensatio legis. Unde quia lex naturæ est cordibus impressa, non oportuit dispensationem eorum quæ ad legem naturæ pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad *quartum* dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiæ Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est. Et ideo non est eadem ratio dispensationis quæ erat ante Christi adventum, quando cultus Dei carnali propagatione multiplicabatur et conservabatur.

Ad *quintum* dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam, quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum ser-

vanda est potior quam fides uxori servanda, quæ ponitur bonum matrimonii, et quam significatio, quæ pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur. Et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahatur aliis duobus bonis. — Nec tamen omnino tolluntur, quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo; quia quamvis non significaretur conjunctio Christi ad Ecclesiam, inquantum est una, significabatur tamen per pluralitatem uxorum distinctio graduum in Ecclesia; quæ quidem non solum est in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante. Et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem Christi ad Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversæ mansiones ².

ART. III. — UTRUM HABERE CONCUBINAM SIT CONTRA LEGEM NATURÆ ³.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturæ. Legis enim cæremonialia non sunt de lege naturæ. Sed fornicatio prohibetur Actuum xv inter alia cæremonialia legis quæ ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quæ est accessus ad concubinam, non est contra legem naturæ.

2. Præterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit ⁴. Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibebatur; imo potius in pœnam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturæ.

3. Præterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut ea utatur licite cum voluerit. Ergo non est contra legem naturæ, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Præterea, quicumque re sua utitur ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus

intelligitur ea quæ cum viro habitat et extra matrimonium concumbit.

(4) De invent. lib. II, aliquant ante fin.

(1) Cap. *Gaudemus*.

(2) Ex Joan. xiv, 2, ubi hoc dicit Christus.

(3) Per concubinam in hoc articulo et sequenti

ea utatur ad libitum, nulli facit injuriam; et ita habere concubinam non est contra legem naturæ.

5. Præterea, quilibet potest alteri dare quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet I. Corinth. VII. Ergo, si uxor velit, vir poterit alteri mulieri conjungi sine peccato.

Sed *contra*, secundum omnes leges, filii qui de concubina nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus, ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturæ.

Præterea, matrimonium est naturale sicut dictum est (qu. XLI, art. 1). Sed hoc non esset, si sine præjudicio legis naturæ homo posset conjungi mulieri præter matrimonium. Ergo contra legem naturæ est concubinam habere.

CONCLUSIO. — Cum non propter delectationem, sed propter finem a natura intentum, prolis scilicet procreationem et educationem, concubitu utendum sit, et præcipuus appetendæ concubinæ finis sit coitus atque delectatio; concubinam habere, contra legem naturæ esse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), illa actio dicitur esse contra legem naturæ, quæ non est conveniens fini debito quem natura intendit, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improporcionata illi fini. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quæretur posuit delectationem in concubitu, ut Augustinus ¹ dicit ². Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quæ in ipso est, non referendo in finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine ut plurimum nominantur, tanquam a potiori, sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quæritur, ita

concubinæ nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quæritur. Et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quærat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio per quam accipit nutrimentum et disciplinam a parentibus; in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum ³. Cum autem educatio et instructio prolis a parentibus debeantur per longum tempus, exigit lex naturæ ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli. Unde et aves, quæ communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate, quæ incipit a concubitu. Hæc autem obligatio ad commanendum foeminam marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quæ concubina vocatur, est contra legem naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in gentibus, quantum ad multa, lex naturæ offuscata erat ⁴; unde accedere ad concubinam malum non reputabant, sed passim fornicatione, quasi re licita, utebantur, sicut et alii quæ erant contra cæremonias Judæorum, quamvis non essent contra legem naturæ. Et ideo apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis cæremonialibus, propter discretionem ⁵ quæ erat in utroque inter Judæos et gentiles.

Ad *secundum* dicendum, quod ex prædicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. I, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturæ. Unde prævalente christiana religione, lex illa extirpata est.

Ad *tertium* dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur, si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat, ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic

Insipientes ac obscurato corde incurrerant et in reprobum sensum traditi (vers. 21 et 28).

(5) Sive propter differentiam vel discrimen, quia fornicarius concubitus ut illicitus a Judæis et nefarius habebatur, cum in eorum lege prohibitum expresse scirent ne quis ad meretrices accederet, sed gentilibus videbatur licitus et permissus.

(1) Ita restituendum hic, ut in Sent. dist. 33, quæst. 1, art. 3, jam factum est. Edit. omnes, *Constantinus*, absque ullo indice loci.

(2) De nupt. et concuplsc. lib. I, cap. 8.

(3) Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12.

(4) Juxta illa quæ ad Rom. cap. I Apostolus inculcat de vitiis contra naturam, in quæ velut

neutrum est contra legem naturæ. Ita autem non est in proposito, et ideo ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod injuria justitiæ opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sic ut contra legem naturæ est quod aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. — Et præterea ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum. — Et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit enim talis injuriam proli procreandæ, ad ejus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonium; et ideo non potest contra bonum matrimonii corpus viri alteri tradere.

**ART. IV. — UTRUM
ACCEDERE AD CONCUBINAM
SIT PECCATUM MORTALE.**

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex: quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens: *Certe mendacii arguere nos non poterit*¹. Sed mendacium non est semper peccatum mortale. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Præterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinæ morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deut. xxii. Ergo non est peccatum mortale.

3. Præterea, secundum Gregorium² peccata carnalia sunt minoris culpæ quam spiritualia. Sed non omnis superbia, aut avaritia (quæ sunt spiritualia peccata) est peccatum mortale. Ergo non omnis fornicatio, quæ est peccatum carnale, est mortale peccatum.

4. Præterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum; quia magis peccat qui minori tentatione vin-

citur. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulæ non semper sit peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit mortale.

Sed *contra*, nihil excludit a regno Dei, nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet I. Corinth. vi³. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, sola peccata mortalia crimina dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tob. iv, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Simplex fornicatio, cum tollat debitam ordinationem parentis erga prolem, etiam ratione sui, peccatum mortale est.

Respondeo dicendum quod, sicut (Sent. ii, dist. 42, qu. i, art. 4), dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia, per quos fœdus amicitiae hominis ad Deum, et hominis ad hominem violatur. Hæc enim sunt contra duo præcepta charitatis, quæ est animæ vita. Et ideo cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit, non est dubium quin fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiamsi lex scripta non esset⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum non dicitur mortale, quia morte temporali puniatur, sed quia punitur morte æterna. Unde etiam furtum, quod est peccatum mortale, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte. Et similiter etiam est de fornicatione.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiæ est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxu-

regnum Dei non possidebunt? Nolite errare; neque fornicari, neque adulteri, neque, etc.

(4) Cf. quod jam dictum est de fornicatione (2 2. quæst. cliv, art. 2).

(1) Gen. xxxviii, 23.

(2) Implic. lib. xxxiii Moral., c. 11, ante med.

(3) Sic enim ibi (vers. 9): *An nescitis quia iniqui*

riæ; quia primi motus luxuriæ et huiusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis interdum. Sed tamen aliqui luxuriæ actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiæ venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, non quantum ad singulos actus.

Ad *quartum* dicendum, quod illa circumstantia efficacior est ad aggravandum, quæ magis appropinquat ad speciem peccati. Unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet maiorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quæ pertinent ad fovendum fœdus societatis humanæ, ut dictum est (in corp.); et ideo ratio non sequitur.

**ART. V. — UTRUM
ALIQUANDO LICITUM FUERIT
CONCUBINAM HABERE.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquando licitum fuerit concubinam habere. Sicut enim habere nram uxorem est de lege naturæ, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Præterea, non potest aliqua simul esse ancilla et nxor: unde secundum legem ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur¹. Sed aliqui amicissimi Deo leguntur ad suas accessisse ancillas, sicut Abraham et Jacob. Ergo illæ non erant nxores; et sic aliquando licuit concubinas habere.

3. Præterea, illa quæ in matrimonium ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hæreditatis particeps. Sed Abraham eiecit Agar, et filius ejus non fuit hæres². Ergo non fuit uxor Abraham.

Sed *contra*, ea quæ sunt contra præcepta Decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra præceptum Decalogi, scilicet *Non mæchaberis*. Ergo nunquam fuit licitum.

Præterea, Ambrosius dicit in libro de Patriarchis³: "Viro non licet quod mulieri non licet." Sed nunquam licuit

mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

CONCLUSIO. — Cum concubitus cum aliqua non matrimonio juncta non sit conveniens actio ad bonum prolis, et ideo contra legem naturæ sit, constat nunquam licuisse, etiam ex dispensatione, concubinam habere.

Respondeo dicendum quod Rabbi Moyses dicit⁴, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit. Non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem crimine pessimo, et in Joseph necem et venditionem consenserint. Et ideo dicendum est quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturæ, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet (ibid.), concubitus cum ea quæ non est matrimonio juncta, non est conveniens actio ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii. Et ideo est contra prima præcepta legis naturæ, quæ dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri Testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali⁵ excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinæ. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur indissolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), et circa hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiæ et communicatio operum, uxor conjungitur viro ut socia. Et hoc deerat in his quæ concubine nominabantur. In hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis. Et ex hac etiam parte habebant aliquid simile concubinis, ratione cujus concubinæ nominabantur⁶.

concubinarum largitus est munera, et separavit eos a filio suo Isaac, etc.

(6) Velut a concubitu solo ad quem assumebantur, cum hoc tamen a concubinis discrimine quod legitimo et uxorio quodam jure cum viris

(1) Deut. xxi, 11. (2) Gen. xxi.

(3) Seu lib. 1 de Abraham, cap. 4, ante med.

(4) Lib. iii *Dux errant.* cap. 1, aliquant. a princ.

(5) Sicut Abraham de quo dicitur (Gen. xxv, 6):

Dedit cuncta quæ possederat Isaac; filio autem

Ad *primum* ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra prima præcepta legis naturæ, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 7 et 8); et ideo ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures habebant uxores, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem et primarium finem matrimonii¹; sed non quantum ad aliam conjunctionem quæ respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicitur (qu. LXVII, art. 6); ita ex eadem dispensatione licuit Abraham ejicere Agar, ad significandum mysterium quod Apostolus explicat Gal. IV. Quod etiam ille filius hæres non fuerit, ad mysterium pertinet, ut ibidem patet; sicut et quod Esau filius liberæ hæres non fuit, ut patet Rom. IX. Similiter etiam propter mysterium factum fuit ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati hæredes essent, ut Augustinus dicit², quia "Christo nascuntur in baptismo filii, et hæredes tam per bonos, quos libera significat, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur."

QUÆSTIO LXVI.

DE BIGAMIA ET IRREGULARITATE EX EA CONTRACTA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bigamia et irregularitate ex ea contracta. Circa quod quærentur quinque: 1. Utrum illi bigamiæ quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuerit, sit irregularitas annexa. — 2. Utrum irregularitatem contrahat qui simul duas uxores habuit. — 3. Utrum irregularitas contrahatur ex hoc quod quis uxorem non virginem accipit. — 4. Utrum bigamia per baptismum solvatur. — 5. Utrum cum bigamo liceat dispensare.

ART. I. — UTRUM

BIGAMIÆ IRREGULARITAS SIT ANNEXA.

De his etiam S. Thom. Sent. IV, dist. 27, qu. III, art. 1, quæstunc. I.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur concumescant; quamvis nullum aliud jus haberent.

(1) Fuisse legitimas uxores Scriptura ipsa testatur; nam Agar quæ vocatur concubina Genes. XXV, dicitur uxor ibid. XVI, et Cethura similiter init. cap. XXV, Zelpha item cap. XXXVII,

quod illi bigamiæ, quæ est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit non sit irregularitas annexa; quia multitudo et unitas consequuntur ens. Cum ergo non ens non faciat multitudinem aliquam, ille qui habet successive duas uxores, quando una est in *esse*, alia in *non esse*, ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur³.

2. Præterea, majus signum incontinentiæ apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit, quam in eo qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Præterea, si bigamia irregularitatem causat, hoc est aut ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulæ. Sed non ratione primi, quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de presenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam, duceret aliam, efficeretur irregularis, quod est contra decretum Innocentii III⁴. Nec iterum ratione secundi, quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

CONCLUSIO. — Cum bigamia tollat significationem sacramenti integram, et per consequens significationem conjunctionis Christi cum Ecclesia, quæ est unius ad unam, merito irregularitatem inducit.

Respondeo dicendum quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ est unius ad unam. Et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti, quod vir sit tantum unius uxoris vir, et uxor sit tantum unius viri uxor. Et ideo bigamia, quæ hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiæ: primus est

et quæ II. Reg. XVI vocantur concubinae Davidis, eadem uxores ejus appeillantur a Domino, cap. XII.

(2) Tract. 11 in Joan., circa med.

(3) I. Tim. III, et Tit. I.

(4) Cap. Dubium, De bigamia.

cum quis plures habet uxores de jure successive; secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto; tertius, cum habet plures successive, unam de jure, aliam de facto; quartus, quando viduam ducit in uxorem ¹. Et ideo in omnibus his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur, quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere; tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta, tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiæ permanentis in eis apparere; quod quidem apparet in bigamis, qui una uxore contenti esse noluerunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat, et propter hoc tollitur sacramentum. Sed multitudo plurium uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quæ requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis sit in fornicariis majoris concupiscentiæ signum, non tamen concupiscentiæ ita adherentis, quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo non est defectus sacramenti.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem sacramenti, quæ quidem consistit et in conjunctione animorum, quæ fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque simul oportet esse bigamiam, quæ irregularitatem faciat. Unde per decretum Innocentii III obviatur ei quod Magister ² dicit, scilicet quod solus con-

sensus per verba de præsentī sufficit ad irregularitatem inducendam.

ART. II. — UTRUM IRREGULARITAS SIT ANNEXA BIGAMIÆ, QUÆ CONTINGIT EX HOC QUOD HOMO HABET DUAS UXORES, UNAM DE JURE ET ALTERAM DE FACTO ³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiæ, quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive, unam de jure, aliam de facto; quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit de facto cum aliqua, et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum, quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam, nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Præterea, aliquis accedens ad illam cum qua contraxit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliquam uxorem legitimam, vel adulterium, si habeat. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium, non causat irregularitatem. Ergo nec dictus bigamiæ modus.

3. Præterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat, sive prima mortua, sive vivente: talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto, et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex prædicto modo bigamiæ non contrahitur irregularitas.

CONCLUSIO. — Qui uxorem unam de jure habet, et alteram de facto, bigamus censetur, atque irregularitatem bigamiæ annexam incurrit, propter sacramenti in altero conjugio similitudinem.

Respondeo dicendum quod in duobus secundis modis bigamiæ contrahitur irregularitas; quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quæ-

(1) Adest etiam Irregularitas, si quis contrahat et consummet cum corrupta per alium, ut docet ipse S. Doctor (art. 3), et si uxori suæ debitum reddat, postquam ab alio fuerit cognita.

(2) In litt. Sent. iv, dist. 27.

(3) Hæc bigamia dicitur a canonistis similitudinaria et ei annexa est irregularitas, sicut et veræ et formali bigamiæ.

nam sacramenti similitudo. Unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quæ non est in fornicario vel in adulterino concubitu. Et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam significationem suam: tamen si per iudicium Ecclesiæ compellatur ad primam redire et eam cognoscere, statim efficitur irregularis; quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

ART. III. — UTRUM CONTRAHATUR IRREGULARITAS EX HOC QUOD ALIQUIS DUCIT UXOREM NON VIRGINEM.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multo minus si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quod aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxorem ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam ². Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam præcedens. Sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; a-

lias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quod reddat ei debitum poscenti ³, antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁴: "Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere."

CONCLUSIO. — Ex hoc quod vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur; non autem ex hoc quod corruptus non corruptam ducit.

Respondeo dicendum quod in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utraque parte invenitur ⁵. Et ideo sive divisio carnis inveniat ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimode, quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quod etiam sit virgo. Cujus ratio a decretistis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multæ corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideo ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expresse contra Apostolum ⁶: *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam*. Ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum ⁷: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ*. — Et ideo alii dicunt quod per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primo synagogam, quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit prius concubinam. Sed

(1) Non ita res se habet de eo qui ante vel post matrimonium fornicatur.

(2) Quia eam ducturus non fuisset, si advertisset aut scivisset corruptam esse, sicut eam cognoscens deprehendit.

(3) Quamvis contra debitum juris, nisi se reipsa pœnitentem ostendat.

(4) Regist. lib. II, indict. 10, epist. 25.

(5) Propter unicum sponsum, scilicet Christum, ut et unicum sponsam, scilicet Ecclesiam; quo sensu intelligi apostolicum illud potest (II. Corinth. XI): *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*.

(6) Ephes. V, 25.

(7) Ibid., 23.

hoc est valde absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in qua Deo servimus, pertinebant. Et præterea hoc est expresse contra illud quod habetur Jerem. iii, Ezech. xvi, et Oseæ ii, ubi expresse fit mentio de desponsatione synagogæ. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis; quod est absurdum. Et ideo gentilitas, priusquam desponsaretur a Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit a diabolo per idololatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quod ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit; ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad *tertium* dicendum, quod irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti. Et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quod quod irregularitatem causet. Et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad *quartum* dicendum, quod si mulier fornicetur post matrimonium contra-

ctum, non efficitur ex hoc vir irregularis nisi post corruptionem adulterii eam iterato cognoscat, quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illa petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quod sit peccatum¹, sed significatio tantum.

ART. IV. — UTRUM BIGAMIA SOLVATUR PER BAPTISMUM².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus³ quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Præterea, qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiæ irregularitatem.

3. Præterea, baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiæ est hujusmodi. Ergo, etc.

4. Præterea, bigamus est irregularis, inquantum deficit a repræsentatione Christi. Sed per baptismum plene Christo conformamur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Præterea, sacramenta novæ legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut⁴ dictum est a Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit⁵: "Acutius intelligunt qui nec cum qui catechumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt, quia de sacramento agitur, non de peccato."

Præterea, sicut idem⁶ dicit, "femina, si catechumena vel pagana vitiata est,

(1) Al., *quid sit peccatum*.

(2) Negative respondet S. Doctor, et propterea docet eum qui ante baptismum ea fecit per quæ irregularitas bigamiæ contrahitur, manere irregularem, etiamsi baptizetur.

(3) In epist. ad Titum, sup. illud cap. 1: *Unius uxoris vir*.

(4) In princ. Sentent. lib. iv.

(5) Lib. De bono conjug. cap. 18, a princ.

(6) Ibidem.

non potest inter Dei virgines post baptismum consecrari. „ Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

CONCLUSIO. — Sicut baptismus non tollit conjugium, sic nec bigamiæ irregularitatem tollere potest.

Respondeo dicendum quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia. Unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut Augustinus dicit ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur Hieronymi opinio; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad faciliorem dispensationem ².

Ad *secundum* dicendum, quod non oportet quod illud quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad illud ordinatum; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc intelligendum est de pœnis quæ consequuntur ex actuali peccato, quasi inflictæ, vel infligendæ; non enim aliquis per baptismum virginitatem recuperat, nec similiter carnis indivisionem.

Ad *quartum* dicendum, quod baptismus conformatur Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, qui consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

Ad *quintum* dicendum, quod illæ irregularitates ex levibus causis non perpetuis erant contractæ; et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant. Et iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ART. V. — UTRUM CUM BIGAMO LICEAT DISPENSARE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare, quia extra De bigamis ³ dicitur: „ Cum clericis, qui inquantum in ipsis fuit, secundas sibi mulieres conjunxerunt matrimonialiter, tanquam cum bigamis non licet dispensare. „

2. Præterea, contra jus divinum non

(1) Lib. de bono conjug. cap. 18, a princ.

(2) Ita edit. Patav. Nicolajus, ad superioris dispensationem. Vetus exemplum an. 1486, ad sanctiorem dispensationem.

(3) Cap. Nuper.

(4) Sive scriptura canonica.

(5) 1. Timoth. III, 2.

licet dispensare. Sed omnia quæ in canone ⁴ dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat: *Oportet episcopum unius uxoris virum esse* ⁵, videtur quod in hoc non possit dispensari.

3. Præterea, nullus potest dispensari in his quæ sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem est de necessitate sacramenti ordinis; cum significatio, quæ est sacramento essentialis, desit in eo qui est irregularis. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Præterea, hoc quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Lucius papa dispensavit cum episcopo Panormitano, qui erat bigamus ⁶.

Præterea, Martinus papa dicit ⁷: „ Lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat, nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit. „ Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

CONCLUSIO. — Cum irregularitas bigamiæ non sit de jure naturali, sed positivo, potest papa cum bigamo dispensare in omnibus ordinibus: episcopus vero solum in minoribus, nisi in quibusdam casibus.

Respondeo dicendum quod bigamiæ non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus, quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem accipit. Et ideo papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed episcopus quantum ad minores ordines ⁸; et quidam dicunt quod etiam quantum ad majores, in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum ⁹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de fa-

(6) Ut hab. in Glossa sup. cap. Lector, dist. 34.

(7) Habetur inter capitula Martini Bracharensis, cap. 43, et loco mox cit.

(8) Non ut suscipiantur, addit Sylvius, sed ut prius suscepti exerceantur (Navarr. c. 27, n. 197).

(9) Hujus rei non roperitur sufficiens fundamentum, ait Syivius.

cto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas papæ dispensandi in talibus.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc est verum quantum ad ea quæ sunt de jure naturali, et quantum ad ea quæ sunt de necessitate sacramentorum et fidei. Sed in aliis quæ sunt de institutione apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eandem potestatem statuendi et destituen- di, quam tunc habuit, potest per eum qui primatum tenet in Ecclesia, dispensari.

Ad *tertium* dicendum, quod non quælibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quæ pertinet ad officium ¹ sacramenti ²; et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad *quartum* dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quæ omnibus competat æqualiter, propter eorum diversitatem. Et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter, consideratis his quæ in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

QUÆSTIO LXVII.

DE LIBELLO REPUDIÏ,

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libello repudiÏ. Circa quod quærentur septem: 1. Utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturæ. — 2. Utrum repudiare uxorem possit esse licitum per dispensationem. — 3. Utrum sub lege Moysi fuerit licitum. — 4. Utrum liceat uxori repudiare alium virum accipere. — 5. Utrum liceat viro repudiatam a se iterum ducere. — 6. Utrum causa repudiÏ fuerit odium uxoris. — 7. Utrum causæ repudiÏ deberent in libello scribi.

ART. I. — UTRUM INSEPARABILITAS UXORIS SIT DE LEGE NATURÆ.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 33, quæst. ii, art. 7 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. Lex enim naturæ communis est apud omnes. Sed nulla lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de

lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et fœminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructionem. Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua fœmina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quæ etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ quam de lege naturæ.

Sed *contra*, illud præcipue est de lege naturæ quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. xix ³. Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret quos *Deus conjunxit*. Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii ⁴, videtur quod sit de lege naturæ.

CONCLUSIO. — Cum conjugii fines sint ita a lege naturæ constituti, ut perpetuo liberi educentur, hæredesque instituuntur, merito, eodem jure vir ab uxore separari non potest.

Respondeo dicendum quod matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentes hæredes sint ⁵. Et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis naturæ dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit ⁶, reducens illud in sta-

(1) Nicolaus, ad effectum.

(2) Puta significatio gratiæ quæ cuilibet sacramento veluti primarius effectus est communis. Unde in ipsa sacramenti definitione continetur.

(3) Quod ergo Deus conjunxit homo non separet

(4) Matth. xix. (5) II. Cor. xii.

(6) Usurpatum ex Apostolo (Hebr. vii, 19), ubi ait quod nihil ad perfectum adduxit lex nempe Moysi ante Christum.

tam novitatis naturæ. Unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat; hoc enim soli legi spiritus vitæ ¹ reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et secundum quod est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est (in corp.). Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi sacramenti quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est (qu. lxxv, art. 2 ad 5), inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis; quamvis in utroque intelligi possit: et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp. et in solut. præc.).

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis ²; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediatur bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur ³.

ART. II. — UTRUM POTUERIT ESSE LICITUM PER DISPENSATIONEM UXOREM DIMITTERE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxorem dimittere per dispensationem esse licitum non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima præcepta legis naturæ, quæ indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est huiusmodi, ut ex dictis patet (art. præc.). Ergo, etc.

(1) Et hoc etiam usurpatum ex Apostolo (ad Rom. viii, 2), ubi ait quod *lex spiritus vitæ liberavit nos a lege peccati et mortis*.

(2) Non generandæ tantum, sed etiam ad cultum Dei educandæ. Dicitur autem *finis principalis* per comparisonem ad concupiscentiæ remedium quod ad matrimonii rationem secundario tantum spectat.

2. Præterea, concubina differt ab uxore præcipue in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

3. Præterea, homines ita sunt modo receptibiles dispensationis, sicut fuerunt olim. Sed modo non potest dispensari cum aliquo ut uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, ut dictum est (quæst. lxxv, art. 5 ad 2 et 3). Sed ipse eam præcepto divino eiecit, et non peccavit ⁴. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

CONCLUSIO. — Sive inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ, sive inter secunda contineatur, sub dispensatione cadere potest.

Respondeo dicendum quod dispensatio in præceptis præcipue quæ sunt aliquo modo legis naturæ, est sicut mutatio cursus naturalis rei, qui quidem mutari dupliciter potest: uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quæ in minori parte casualiter accidunt in natura; sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quæ sunt semper, sed quæ sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit: et hoc modo potest mutari cursus naturalis, non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejus tempore Ezechiae, et de eclipsi miraculosa tempore passionis Christi ⁵. Sic etiam ratio dispensationis in præceptis legis naturæ quandoque est in causis inferioribus: et sic dispensatio cadere potest supra secunda præcepta legis naturæ, non autem supra prima, quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est (quæst. lxxv, artic. 1) de pluralitate uxorum et huiusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus: et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima præcepta legis na-

(3) Ex dictis in hoc articulo sequitur nullam esse in hominibus potestatem dissolvendi vinculum matrimonii legitime contracti; quia solus Deus potest dispensare in lege naturæ.

(4) Gen. xxi.

(5) Jos. x, 14; IV. Reg. xx, 10; Is. xxxviii, 8; Matth. xxvii, 45; Marci xv, 33; Luc. xxiii, 44.

turæ¹, ratione alicujus mysterii divini significandi, vel ostendendi; sicut patet de dispensatione in præcepto Abraham facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam in miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima præcepta legis naturæ contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadere potuit. Si autem sit inter secunda præcepta legis naturæ, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda præcepta legis naturæ contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad proles bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam præparationem eorum quæ sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem præparatio non est de prima intentione naturæ, secundum quam omnia sunt communia. Et ideo non videtur esse contra primam intentionem naturæ dimissio uxoris, et per consequens nec contra prima præcepta, sed contra secunda legis naturæ. Unde etiam primo modo sub dispensatione videtur posse cadere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturæ, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio, quousque proles ad perfectam ætatem ducatur. Sed quod ei provideatur in posterum per hæreditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturæ intentionem.

Ad *secundum* dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis, quantum ad id quod natura in eo prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quæ requirit diuturnam commansionem parentum²; quod non est in concubina, quæ ad tempus assumitur. Et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam intentionem, etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Osee 1.

(1) Hæc præcepta nullam admittunt dispensationem, ne divinam quidem, ut docuit beatus Thomas, 1^o 2^o quæst. c, art. 8, tacite revocans id quod scripserat art. præ. sive in Sent. iv, dist. 33.

(2) Id est, requirit ut parentes quamdiu licet per naturam simul maneant.

Ad *tertium* dicendum, quod inseparabilitas, quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturæ, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiæ. Et ideo ex quo institutum est ut sit Ecclesiæ sacramentum, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

ART. III. — UTRUM SUB LEGE MOYSIS LICITUM FUERIT UXOREM DIMITTERE.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod sub lege Moysis fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia *lex sancta* est, ut dicitur ad Romanos vii, 12, videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Præterea, prophetæ locuti sunt Spiritu sancto inspirante, ut patet II. Pet. i. Sed Malach. ii, 16 dicitur: *Cum odio habueris, dimitte*. Ergo cum illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

3. Præterea, Chrysostomus dicit³, quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundæ nuptiæ non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysis.

4. Sed *contra* est quod Dominus dicit⁴, quod libellus repudii datus est a Moyse Judæis *propter duritiam cordis eorum*. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo nec lex de libello repudii.

5. Præterea, Chrysostomus dicit⁵, quod "Moyses dando libellum repudii, non justitiam Dei monstravit, sed a peccato abstulit culpam peccandi⁶; ut quasi secundum legem agentibus Judæis peccatum eorum non videretur esse peccatum."

CONCLUSIO. — Non licebat, Dei mandato, sub lege Moysis, uxorem repudiare,

(3) Alius auctor, hom. xxxii in oper. imperf. ante med.

(4) Matth. xix.

(5) Super Matth., loc. cit.

(6) Ita edit. passim. Vetus exemplum an. 1486 omittit: *Sed a peccato abstulit culpam peccandi; tum, ut quasi per legem.*

sed propter duritiam cordis Judæorum illis permittebatur, ut majus malum evitaretur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a pœna secundum legem infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse. Et sic ponunt quatuor modos permissionis: unum per privationem præceptionis, ut quando majus bonum non præcipitur, minus bonum permitti dicitur: sicut Apostolus non præcipiendo virginitatem, matrimonium permisit¹; secundum per privationem prohibitionis, sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita; tertium per privationem cohibitionis, et sic peccata omnia dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire possit; quartum per privationem punitionis, et sic libellus repudii in lege permissus fuit; non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis, sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judæi proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum est eis extraneis fenerari, propter corruptionem aliquam in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; et sicut etiam propter corruptionem suspicionis in rationali, fuit permissum sacrificium zelotypiæ, ne sola suspicio apud eos iudicium corrumperet. — Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt, ideo aliis videtur quod si repudiando uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut prophetas indicari debuisset; Is. LVIII, 1: *Annuntia populo meo scelera eorum*; alias viderentur nimis esse neglecti, si ea quæ necessaria sunt ad salutem, quæ non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereatur æternam. Et propter hoc dicunt quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina

licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi, qui dicit², quod "a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium." Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur³. Ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat si a prohibitione abstineat, non sperans correctionem, sed magis malum æstimans ex tali prohibitionem occasionem sumere. Et sic accedit Moysi: unde divina auctoritate fretus, libellum repudii non prohibuit.

Ad *secundum* dicendum, quod propheta Spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem, quasi Spiritus sancti præceptum sit, sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad *tertium* dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad causam eandem, quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritie facta excusabat. Quædam enim prohibentur sanis, quæ non prohibentur infirmis corporaliter: nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

Ad *quintum* dicendum, quod aliquod bonum potest intermitteri dupliciter: uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet, sed honestatem etiam non acquirit. Et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter malum majus vitandum, scilicet uxoricidium. Et ideo Chrysostomus dicit quod "a peccato abstulit culpam." Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex qua peccatum dicitur, tamen reatum pœnæ non habebat neque tempo-

(1) I. Cor. VII.

(2) Loc. sup. cit.

(3) Sanchez docet licitum fuisse sub lege Moysi uxorem dimittere, sed contrariam sen-

tentiam ut probabiliorem amplectuntur thomistæ, et eam confirmat S. Doctor (12, quæst. CV, art. 4 ad 8, et quæst. CVIII, art. 3 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 123).

ralis, neque perpetuæ, inquantum divina dispensatio fiebat; et sic erat ab eo culpa ablata. Et ideo etiam ipse ibidem dicit quod "permisum est repudium, malum quidem, tamen licitum." Quod quidem illi qui sunt de prima opinione, referunt ad hoc tantum quod non habebat reatum temporalis pœnæ.

ART. IV. — UTRUM LICEAT

UXORI REPUDIATÆ ALIUM VIRUM HABERE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liceret uxori repudiatæ alium virum habere, quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatæ. Sed vir poterat sine peccato aliam ducere uxorem. Ergo et uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Præterea, Augustinus dicit de duabus uxoribus ¹, quod "quando mos erat, peccatum non erat." Sed tempore legis veteris erat talis consuetudo, quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deuteronomii xxiv, 2: *Cum egressa alterum virum duxerit*, etc. Ergo uxor non peccabat alteri viro se jungendo.

3. Præterea, ² Dominus justitiam novi Testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiæ veteris Testamenti. Hoc autem dicit ad justitiæ novi Testamenti superabundantiam ³ pertinere, quod uxor repudiata non ducit alterum virum. Ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est quod dicitur Matth. v, vers. 32: *Qui dimissam duxerit, mœchatur* ⁴. Sed mœchia nunquam fuit in veteri lege licita. Ergo uxori repudiatæ non licuit alium virum habere.

5. Præterea, Deuteron. xxiv, 3 dicitur quod mulier repudiata, quæ alium virum duceret, *polluta erat, et abominabilis facta coram Domino*. Ergo peccabat alium virum ducendo.

CONCLUSIO. — Cum mulier quanto tempore vivit, alligata sit legi viri, non potest etiam repudiata alteri nubere, nisi ex dispensatione divina ei permisum fuerit.

Respondeo dicendum quod secundum primam opinionem (positam art. præc.),

peccabat post repudium uxor alterum virum ducendo, quia adhuc primum matrimonium non erat solutum. *Mulier enim, quanto tempore vir vivit* ⁵, *alligata est legi viri*, ut patet Rom. vii, 2. Non autem poterat simul plures viros habere.

— Sed secundum secundam opinionem, sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere, quia inseparabilitas matrimonii ex causa divina dispensationis tollebatur: qua inseparabilitate manente, intelligitur verbum Apostoli. Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus,

Ad primum dicendum est, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo, una dimissa, etiam matrimonio non soluto ⁶, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini mos non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, et sicut a more philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus ⁷ ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quæ lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quæ in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam præceptorum expositionem ⁸; sicut patet de odio inimici, et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus novæ legis, in quo dicta permissio est sublata. Et sic etiam intelligitur illud verbum Chrysostomi ⁹, qui dicit ¹⁰, quod "qui secundum legem dimittit uxorem, quatuor facit iniquitates, quia quoad Deum existit homicida, inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; " et quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; " et similiter quia facit eam adulteram, et illum adulterum cui copulatur. "

(1) Implic. lib. De bono conjug., cap. 15 et 18.

(2) Matth. v.

(3) Al., ad justitiam novi Testamenti superabundantem. (4) Vulgata, adulterat.

(5) Vulgata, vivente viro.

(6) Id est, non dissoluto matrimonio, seu vin-

culo matrimonii cum uxore quam dimiserat non soluto. (7) Matth. v.

(8) Unde ibi non ait: *Audistis quia scriptum est*, sed *Audistis quia dictum est*, etc.

(9) Alius auctoris.

(10) Hom. xii in op. imperf., ante med.

Ad *quintum* dicendum, quod quædam Glossa interl. dicit: "Polluta est, et abominabilis; scilicet illius iudicio qui quasi pollutam eam prius dimisit: et sic non oportet quod sit polluta simpliciter. — Vel dicitur polluta eo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebatur, vel leprosum, non immunditia culpæ, sed cujusdam irregularitatis legalis. Unde et sacerdoti non licebat viduam, aut repudiatam ducere in uxorem.

**ART. V. — UTRUM LICEAT VIRO
REPUDIATAM A SE ACCIPERE.**

Ad *quintum* sic proceditur. 1. Videtur quod licebat viro repudiatam a se iterum accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Præterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale præceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo uxorem repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo et hoc licitum erat.

3. Præterea, Deuter. xxiv, 4 ponitur pro causa, quare uxor repudiata non possit accipi iterum, *quia polluta est*. Sed repudiata non polluitur, nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xxiv, vers. 4, quod *non poterit prior maritus accipere eam*, etc.

CONCLUSIO. — Ne temere vir uxorem repudiaret, prohibitum fuit, ne semel ab eo repudiatam denuo in uxorem accipiat.

Respondeo dicendum quod in lege de libello repudii duo erant permissa, scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi: et duo præcepta, scilicet "scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non posset." Quod quidem secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in pœnam mulieris quæ alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod commit-

tebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere iterato non posset, ut patet ex dictis (in corp.). Et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad *secundum* dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis, sed non quantum ad pœnam divinitus taxatam.

Ad *tertium* dicendum, quod in hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi in matrimonio alteri viro esset juncta¹; tunc enim propter adulterium, cui se mulier voluntarie subdidit, in pœnam dabatur ei quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii quod etiam antequam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat; quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed secundum quod dictum est (art. præc. ad 3).

**ART. VI. — UTRUM CAUSA REPUDII
FUERIT ODIUM UXORIS.**

Ad *sextum* sic proceditur. 1. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris. Nam dicitur Malach. ii, 16: *Cum odio habueris, dimitte illam*. Ergo, etc.

2. Præterea, Deuter. xxiv, 1 dicitur: *Si non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam fæditatem*, etc. Ergo idem quod prius.

3. Sed *contra*, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Præterea, odium potest causari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier potuisset repudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

5. Præterea, Deuter. xxi, 13: *Si duxerit vir uxorem, et postea odio habuerit, quæsieritque occasiones quibus dimittat eam, et objiciens ei stuprum ante conjugium, si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit dimittere eam omnibus diebus vitæ suæ*. Ergo odium non est sufficiens causa repudii.

CONCLUSIO. — Repudii proxima causa est odium viri in uxorem, quod cum

(1) Hæc sententia videtur verior ex Deuteronomio, cap. xxiv.

ex aliqua causa contrahatur, alias esse causas, sed remotas repudii fatendum est.

Respondeo dicendum quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium. Et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor. Et ideo oportet etiam aliquas causas repudii ponere remotas, quæ erant causa odii. Dicit enim Augustinus in Glossa ¹ Deuteron. xxiv: "Multæ erant in lege causæ dimittendi uxorem ²: solam Christus fornicationem excepit; cæteras vero molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri. „ Hæ autem causæ intelliguntur fœditates vel in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliqua hujusmodi, quæ in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant satis probabiliter dicentes quod non licebat repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quæ possunt bonum prolis impedire vel in corpore, ut sterilitas, aut lepra, aut aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quædam Glossa ³ super illud Deuteron. xxiv: *Si non invenerit gratiam*, etc., videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit, quod ibi "per fœditatem peccatum intelligitur. „ Sed *peccatum* Glossa nominat non solum in moribus animæ, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo *prima* duo concedimus.

Ad *tertium* dicendum, quod sterilitas et alia hujusmodi sunt causa odii; et sic sunt causæ remotæ repudii.

Ad *quartum* dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo, quia bonitas est causa amoris. Et ideo ratio non tenet.

Ad *quintum* dicendum, quod dabatur in pœnam viri quod non posset in per-

petuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu quando puellam defloraverat ⁴.

ART. VII. — UTRUM CAUSÆ REPUDIII DEBERENT IN LIBELLO SCRIBI.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod causæ repudii debebant in libello scribi, quia per libellum repudii scriptum a pœna legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo illas oportebat scribere in libello.

2. Præterea, ad nihil aliud illa scriptura valere videbatur, nisi ut causæ repudii ostenderentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille trahebatur.

3. Præterea, hoc Magister dicit in littera ⁵.

Sed *contra*, causæ repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, præcludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quæ ei secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium: et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causæ repudii ibi in speciali inscribebantur.

CONCLUSIO. — Causæ repudii non quidem in speciali, sed in genere in libello repudii scribebantur, ut mora interveniente, et scribarum consilio dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret.

Respondeo dicendum quod causæ repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium; sed secundum Josephum ⁶, ut mulier habens libellum conscriptum de repudio, alteri nubere posset: alias enim ei creditum non fuisset. Unde in eo erat scriptum tale secundum eum: "Promitto tibi, quod nunquam tecum conveniam. „ Sed secundum Augustinum ⁷ ideo libellus scribebatur, "ut mora interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret. „

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Ord. sup. illud: *Si acceperit homo*, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 14, a princ.

(2) Sub Christi adventum adeo multiplicatæ sunt causæ repudii ut in quæstionem verteretur, an ex qualibet causa id liceret.

(3) Interl.

(4) Quod patet ex Deut. xxii.

(5) Sent. iv, dist. 33. — Sic enim ibi: Permisit Moyses divortium fieri dato libello repudii, in quo vir ponebat causas pro quibus uxorem repudiabat.

(6) Antiquit. lib. iv, cap. 6, circa med.

(7) Lib. xiv cont. Faust. 26.

QUESTIO LXVIII.

DE FILIIS ILLEGITIME NATIS,
IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de filiis illegitime natis. Et circa hoc quaeruntur tria: 1. Utrum qui nascuntur extra verum matrimonium sint illegitimi. — 2. Utrum illegitimi filii debeant ex hoc damnum reportare. — 3. Utrum possint legitimari.

ART. I. — UTRUM FILII
QUI NASCUNTUR EXTRA VERUM MATRIMONIUM,
SINT ILLEGITIMI.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 41,
quest. unica, art. 3, quaestiu. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint legitimi; quia secundum legem natus *legitimus filius* dicitur. Sed quilibet nascitur secundum legem, ad minus naturæ, quæ fortissima est. Ergo quilibet filius dicitur legitimus.

2. Præterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiæ legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium legitimum reputetur in facie Ecclesiæ, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium, et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiæ scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiæ, ex quo per Ecclesiam non prohibetur. Ergo filii extra verum matrimonium nati non sunt illegitimi.

Sed *contra*, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

CONCLUSIO. — Liberi qui nascuntur ex simplici fornicatione, non sunt legitimi, sed solum naturales: qui vero aut ex stupro, aut ex adulterio nascuntur, nec naturales nec legitimi habendi sunt.

Respondeo dicendum quod quadruplex status est filiorum: quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut illi qui nascuntur ex vero et legitimo matrimonio; quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur de simplici fornicatione; quidam legitimi et non naturales, sicut

(1) Aut melius de incestu; stuprum enim fit cum virgine quæ potest esse uxor; et qui inde nascuntur vocantur *naturales*.

(2) In exemplo an. 1486 doest: *Et sic concedendum est*, etc.

filii adoptivi; quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro¹; tales enim nascuntur et contra legem positivam, et contra legem naturæ expresse. Et sic concedendum est² quosdam filios esse illegitimos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quæ communis est homini et omnibus animalibus, tamen nascuntur contra legem naturæ quæ est propria hominibus; quia fornicatio, et adulterium, et hujusmodi sunt contra legem naturæ. Et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

Ad *secundum* dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata. Unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiæ, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi; si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quæ ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant³, etiam non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

ART. II. — UTRUM FILII ILLEGITIMI
DEBEANT EX HOC
ALIQUOD DAMNUM REPORTARE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare, quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini⁴. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Præterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus æqualiter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis æquiparari.

Sed *contra* est quod dicitur Genes. xxv, quod Abraham dedit omnia sua bona Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur,

(3) In hac hypothesi matrimonium est nullum, juxta decretum concilii Tridentini de matrimoniis clandestinis.

(4) Ezechielis xviii.

hoc damnum reportare quod non succedant in bonis paternis.

CONCLUSIO. — Liberi illegitimi duplici damno afficiuntur: unum est, quia non admittuntur ad actus legitimos; alterum, quod non succedunt in hæreditate paterna; in sexta tamen parte succedere possunt naturales filii: spurii vero nulla ex parte, nisi quod ei parentes necessaria suppeditare tenentur.

Respondeo dicendum quod aliquis dicitur damnum ex aliquo incurrere dupliciter: uno modo per hoc quod ei subtrahitur quod ei erat debitum, et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit; alio modo per hoc quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat esse ei debitum¹, et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia, vel dignitates, quæ requirunt aliquam honestatem in illis qui hæc exercent²; aliud damnum incurrit, quia non succedit in hæreditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur. Unde pertinet ad sollicitudinem episcopi ut utrumque parentem cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo non est pœna. Et ideo non dicimus quod sit pœna alicui quod non succedit in regno aliquo, per hoc quod non est filius regis. Et similiter non est pœna quod alicui qui non est legitimus, non debeantur ea quæ sunt legitimorum filiorum.

Ad *secundum* dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem, inquantum est actus generativæ virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit. Et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quæ acquiruntur per naturalem originem, sed in his quæ per voluntatem fiunt, vel possidentur.

ART. III. — UTRUM FILIUS ILLEGITIMUS POSSIT LEGITIMARI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod filius illegitimus non possit legi-

timari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus unquam fit legitimus.

2. Præterea, coitus illegitimus creat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed *contra*, quod per legem inducitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

CONCLUSIO. — Cum liberi dicantur illegitimi lege positiva, per eandem legem legitimari possunt.

Respondeo dicendum quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus, ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari, inquantum damna quæ illegitimus filius incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi. Duo secundum canones³, scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium, et per specialem indulgentiam, et dispensationem domini papæ. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges: primus est, si pater filium naturalem curiæ imperatoris offerat; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiæ honestatem; secundus, si pater in testamento nominet eum legitimum hæredem, et filius postmodum testamentum imperatori offerat; tertius est, si filius nullus sit legitimus, et ipsemet filius se principi offerat; quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione eum legitimum nominet, nec adiciat naturalem⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis damnificari nisi pro culpa. Et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam e converso. Etsi enim legitimus aliquando hæreditate privatur pro culpa, non tamen di-

(1) Nempe si contigisset eum ex legitimo concubitu nasci, saltem quem solutus genuit cum soluta.

(2) Ut in Ecclesia sacri ordines.

(3) Cap. *Conquestus*, et c. *Tanta*, qui filii sunt legit.

(4) Hæc ad jus antiquum pertinent, sed ea de re confer nostrum codicem civilem.

citur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad *secundum* dicendum, quod coitus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

QUÆSTIO LXIX.

DE HIS QUÆ SPECTANT AD RESURRECTIONEM, ET PRIMO DE LOCO ANIMARUM POST MORTEM, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post hæc agendum est de his quæ spectant ad statum resurrectionis. Postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpæ, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte pœnæ. Circa tractatum autem resurrectionis tria considerata sunt, scilicet præcedentia resurrectionem, concomitantia et sequentia. Et ideo primo dicendum est de his quæ pro parte, quamvis non ex toto, resurrectionem præcedunt; secundo, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam; tertio, de his quæ eam sequuntur. Præcedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis; secunda de qualitate et pœna animarum separatarum, eis ab igne inflictæ; tertia de suffragiis, quibus animæ defunctorum a vivis adiuvantur; quarta de orationibus sanctorum in patria existentium; quinta de signis iudicii generale præcedentibus; sexta de igne ultimæ conflagrationis mundi, qui faciem iudicii præcedet. Circa primum quæruntur septem: 1. Utrum animabus post mortem receptacula assignentur. — 2. Utrum statim post mortem ad ipsa animæ deducantur. — 3. Utrum de ipsis locis egredi valeant. — 4. Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahæ. — 5. Utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum. — 6. Utrum limbus patrum sit idem quod limbus puerorum. — 7. Utrum tot receptacula debeant distinguui.

ART. I. — UTRUM ASSIGNENTUR

RECEPTACULA ANIMABUS POST MORTEM.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius¹, "communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse;," cui concordat quod Augustinus dicit²: "Cito quidem responderi potest, ad corporalia loca animam non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non

localiter ferri³. „ Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut⁴ Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatæ aliqua receptacula assignare.

2. Præterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animæ separatæ, sicut etiam quælibet aliæ spirituales substantiæ, indifferenter se habent ad omnia loca; non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et ab aliis differant, cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotæ; ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Præterea, animabus separatæ non assignatur aliquid post mortem, nisi quod cedat in pœnam, vel in præmium. Sed corporalis locus non potest eis cedere in pœnam, vel in præmium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed *contra*, cælum empyreum est locus corporalis; et tamen ipsum factum mox sanctis angelis est repletum, ut Strabus⁵ dicit⁶. Cum ergo angeli sint incorporei, sicut et animæ separatæ, videtur etiam quod animabus separatæ sint certa receptacula assignanda.

Præterea, hoc patet per id quod Gregorius narrat⁷, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus episcopus in balneis invenit; et de anima Theodorici regis, quam dicit ad gehennam esse deductam. Ergo animæ post mortem habent certa receptacula.

CONCLUSIO. — Sicut Deum esse in cælo dicimus, ita animabus beatæ quæ Deitatis perfectæ participes sunt, loca in cælis assignari: animabus vero quæ ejus deitatis sunt expertes, contraria loca deputari asserimus.

Respondeo dicendum quod quamvis substantiæ spirituales secundum *esse* suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus⁸ et Gregorius⁹. Et ideo est quædam convenientia spiritualium substantiarum ad

(1) In lib. de hebdomadibus, circa princ.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, c. 32, circa princ.

(3) Ita passim. Al. deest *vel non localiter ferri*.

(4) Ibidem.

(5) Ita melioris notæ editi cum Mss. Al., ut

Beda dicit. (6) Habetur in Glossa ordin. in princ. Genesis.

(7) Dialog. lib. iv, cap. 25, 29, 30 et 40.

(8) De Trin. lib. iii, cap. 4 et 5.

(9) Dialog. lib. iv, cap. 5, ad fin.

corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur. Unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formæ vel determinati motores, determinantur tamen eis quædam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia esse possunt in loco, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cujus sedem cælum Scriptura esse denuntiat¹. Et ideo animas quæ sunt in participatione perfecta Deitatis, in cælo esse ponimus; animas vero quæ a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est convenientia, vel similitudo: una quæ est per participationem ejusdem qualitatis; sicut calida ad invicem conveniunt, et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest; alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorice corporalia ad spiritualia transferuntur: quo modo in Scripturis Deus dicitur esse sol, quia est principium vitæ spiritualis, sicut sol vitæ corporalis; et secundum hanc convenientiam quædam animæ cum quibusdam locis magis conveniunt; sicut animæ spiritualiter illuminatæ cum corporibus luminosis, animæ vero obtenebratæ per culpam cum locis tenebrosis.

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quæ conservantur a suis locis, sed ipsæ animæ ex hoc quod cognoscunt

se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel mœrorem; et sic locus cedit eis in pœnam vel præmium.

ART. II. — UTRUM STATIM POST MORTEM ANIMÆ DEDUCANTUR AD CÆLUM VEL AD INFERNUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod statim post mortem nullæ animæ deducantur ad cælum, vel ad infernum, quia super illud Psalmi xxxvii: *Adhuc pusillum, et non erit peccator*, dicit Glossa² quod " sancti liberantur in fine vitæ³; post istam tamen vitam nondum erunt ubi erunt sancti, quibus dicitur: *Venite, benedicti Patris mei*. " Sed illi sancti erunt in cælo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendant ad cælum.

2. Præterea, Augustinus dicit⁴, quod " tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est requie, vel ærumna. " Sed hæc abdita receptacula non possunt intelligi cælum et infernus, quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animæ cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno, nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Præterea, major est gloria animæ quam corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major lætitia singulorum ex communi gaudio, ut patet per hoc quod super illud ad Hebræos xi: *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., dicit Glossa⁵: " Ut in communi gaudio omnium majus fiat gaudium singulorum. " Ergo multo fortius gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Præterea, pœna et præmium, quæ per sententiam judicis redduntur, judicium præcedere non debent. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam judicantis Christi, scilicet in ultimo judicio, ut patet Matth. xxv. Ergo ante diem judicii nullus ascendit in cælum, vel descendit ad inferos.

Sed *contra* est quod dicitur II. Cor. v, 1: *Si terrena nostra habitatio dissolvatur,*

(1) Psal. cii, et Isaias lxvi.

(2) Ord. Aug.

Al., in fine mundi.

(4) In Enchir. cap. 19.

(5) Interlin. Petri Lomb.

*domum habemus non manu factam, sed conservatam in cælis*¹. Ergo dissolutæ carne, anima habet mansionem, quæ ei in cælis fuerat conservata.

Præterea,² dicit Apostolus: *Cupio dissolvi*³, et esse cum Christo; ex quo sic arguit Gregorius⁴: " Qui ergo Christum in cælo esse non dubitat, nec Pauli animam in cælo esse negat. Sed non est negandum Christum esse in cælo, cum sit articulus fidei. Ergo nec est dubitandum animas sanctorum ad cælos ferri. Quod etiam aliquæ animæ ad infernum descendant statim post mortem, patet Lucæ xvi, 22: *Mortuus est autem dives et sepultus est in inferno*.

CONCLUSIO. — Sicut corpora levitate sua aut gravitate sursum aut deorsum feruntur, nisi aliquid sit impedimento; sic etiam animæ e carcere corporis liberatæ, præmio percæpto in cælum, nisi peccatum primum depurgandum obstiterit, aut pœna debita inflictâ in infernum feruntur.

Respondeo dicendum quod sicut in corporibus est gravitas, vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animæ ad præmium, vel ad pœnam, quæ sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem, vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita animæ, soluto vinculo carnis, per quod in statu viæ detinebantur, statim præmium consequuntur, vel pœnam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem præmii veniale peccatum, quod prius purgari oportet; ex quo sequitur quod præmium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam præmii vel pœnæ, statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad cælos evolat; nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolutionem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturæ canonicæ mani-

feste attestantur et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro hæresi est habendum⁵, ut patet Dial. iv Gregorii⁶, et in libro De ecclesiasticis dogmatibus⁷.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: " Non dum erunt ubi erunt sancti, " etc., statim exponit subdens: " Id est, non habebunt geminam stolum quam habebunt sancti in resurrectione. "

Ad secundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam sunt computanda infernus et paradysus, in quibus animæ aliquæ ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animæ, in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quandam continuationem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. xvii, vers. 26, quod *Deus ex uno fecit omne genus hominum*. Sed animas sigillatim finxit: unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, quanta ut simul glorificentur in corpore. Et præterea, gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animæ: unde majus detrimentum esset sanctis, si gloria animæ differretur, quam de hoc quod gloria corporis differatur⁸: nec posset hoc detrimentum gloriæ recompensari propter ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quod eandem objectionem Gregorius⁹ proponit et solvit: " Si igitur, inquit, nunc in cælo sunt animæ justorum, quid est quod in die iudicii pro justitiæ suæ retributione recipient? " et respondet: " Hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animarum sola, postmodum vero etiam

maculam incurrerunt; illas etiam quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus sunt purgatæ, in cælum mox recipi. "

(6) Cap. 25 et 28.

(7) Cap. 88. — Hic multas Gregorii et Augustini auctoritates inserit Nicolajus, quas referre non interest.

(8) Ita passim. Al., *quam si quod gloria*, etc.

(9) In dial. iv, cap. 25, in med.

(1) Vulgata: *Scimus enim quoniam si terrestria domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, conservatam in cælis*.

(2) Philipp. i, 23.

(3) Ibid.: *Desiderium habens dissolvi*.

(4) In Dial. iv, cap. 25, circa med.

(5) Quod patet ex his concilii Florentini verbis: *Definimus illorum animas qui post baptismum susceptum, nullam omnino peccati*

corporum beatitudine perfruuntur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua labores pro Domino cruciatusque pertulerunt. „ Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ART. III. — UTRUM ANIMÆ EXISTENTES IN PARADISO VEL IN INFERNO EGREDI VALEANT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ in paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit ¹: „ Si rebus viventium interessent animæ mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quæ terra marique secuta est, ut mecum viveret; „ et ex hoc concludit quod animæ defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Præterea, in Psal. xxvi, 4 dicitur: *Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ*; et Job vii, 9: *Qui descenderit ad inferos, non ascendet*. Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. Præterea, receptacula, ut dictum est (art. præc.), animabus post mortem dantur in præmium, vel in pœnam. Sed post mortem neque præmia sanctorum minuuntur, neque pœnæ damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

1. Sed *contra* est quod dicit Hieronymus contra Vigilantium, sic eum alloquens: „ Ais enim, vel in sinu Abraham, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedis, nec posse suis tumultis, cum voluerint, adesse præsentis. Et ita tu Deo leges pones? tu apostolis vincula injicies? ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est ²: *Sequuntur Agnum, quocumque ierit*. Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum eo sunt, ubique esse credendi sunt. „ Ridiculum ergo est dicere quod animæ mortuorum a suis receptaculis non recedant.

2. Præterea, Hieronymus ibidem arguit sic: „ Cum diabolus et dæmones ubique vagantur orbe toto, et celeritate nimia ubique præsentis sint, quare martyres post effusionem sanguinis sui arce ope-

rientur inclusi, et inde exire non poterunt? „ Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod de suis receptaculis quandoque exeant, cum non habeant maiorem damnationem quam dæmones, qui ubique discurrunt.

3. Præterea, hoc idem probari potest per Gregorium in Dial. iv, cap. 36 et 40, ubi narrat de multis mortuis quod vivis apparuerint.

CONCLUSIO. — Fieri non potest ut animæ vel de paradiso vel de inferno exeant simpliciter, ut ille earum locus amplius non sit: ad tempus vero inde egredi possunt.

Respondeo dicendum quod aliquem exire de inferno, vel de paradiso, potest intelligi dupliciter: uno modo, ita quod simpliciter inde exeat, ut jam locus ejus non sit paradisos, vel infernus: et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut infra dicitur (quæst. lxxi, art. 5 ad 5). Alio modo potest intelligi, ut exeant inde ad tempus; et in hoc distinguendum est, quid eis conveniat secundum legem naturæ, et quid eis conveniat secundum ordinem divinæ providentiæ; quia, ut dicit Augustinus ³, „ alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quæ naturaliter, alia quæ mirabiliter fiunt. „ Secundum ergo naturalem cursum animæ separatæ propriis receptaculis deputatæ, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturæ homines in mortali carne viventes substantiis separatim immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed, secundum dispositionem divinæ providentiæ, aliquando animæ separatæ a suis receptaculis egressæ conspectibus hominum præsentantur, sicut Augustinus ⁴ narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest, quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem hominum et terrorem, permittuntur viventibus apparere, aut

(3) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. xvi, inter princ. et med.

(4) In libro prædicto, ibid.

(1) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 13, a princ. (2) Apoc. xiv.

etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa, quæ in lib. iv Dial. Gregorii¹ narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per dona gratiæ gratis datæ accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quæ nonnisi divina virtute mirabiliter fiunt, quæ quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt; ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus, ut per consequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturæ. Nec tamen sequitur quod etiamsi mortui possint, ut volunt, viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes; quia separati a carne, vel omnino conformantur divinæ voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur, vel ita sunt pœnis oppressi, ut de sua miseria magis doleant quam curent aliis apparere.

Ad *secundum* dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso, vel inferno egreditur simpliciter; et non quod aliquis egrediatur ad tempus.

Ad *tertium* dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 3), secundum hoc locus animæ cedit in pœnam vel præmium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur, vel gaudendo, vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca prædicta fuerit; sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria ejus, quando a cathedra recedit, quia etsi actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quæ contra obijciuntur respondere oportet.

(1) Cap. 36. 40 et 55.

(2) Lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 11 et 12.

Ad quorum *primum* dicendum, quod Hieronymus loquitur de apostolis et martyribus, secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriæ, et non secundum hoc quod eis congruit ex debito naturæ. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis aut ubique; sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad *secundum* dicendum, quod non est simile de dæmonibus et angelis, et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni vel mali hoc officium sortiuntur, ut hominibus præsentent vel ad custodiam vel ad exercitium, quod de animabus hominum non potest dici. Sed tamen secundum potestatem gloriæ animabus sanctorum hoc congruit quod possint esse ubi voluerint. Et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis aliquando animæ sanctorum, vel damnatorum præsentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo, vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium, sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent, et eis multa dicunt in somnis, cum tamen constet eos non esse præsentem, sicut Augustinus per multa exempla probat².

ART. IV. — UTRUM LIMBUS INFERNI SIT IDEM QUOD SINUS ABRAHÆ.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahæ. Dicit enim Augustinus³: "Nondum inveni, inferos alicubi in bono posuisse Scripturam. „ Sed sinus Abrahæ in bono accipitur, ut⁴ subjungit Augustinus sic dicens: "Non in bono accipiendum sinum Abrahæ, et illam requiem, quo ab angelis pius pauper allatus est, nescio utrum quisquam possit audire. „ Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

2. Præterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahæ videtur Deus, ut patet per Augustinum⁵, qui, loquens de Nebridio, dicit: "Quic-

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 35, sub fin.

(4) Ibidem.

(5) Confess. lib. ix, cap. 3, a med.

quid illud est quod sinus Abrahæ vocatur, ibi Nebridius meus vivit. „ Et infra: „ Jam non ponit¹ aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix. „ Ergo sinus Abrahæ non est idem quod limbus inferni.

3. Præterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti in sinum Abrahæ deferant². Ergo videtur quod sinus Abrahæ non sit idem quod limbus.

Sed *contra*, sinus Abrahæ dicitur, ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ipse ductus est ad infernum; quia, ut Glossa³ Job xxx, super illud: *Ubi constituta est domus omni viventi*, dicit: „ Infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum. „ Ergo sinus Abrahæ est idem quod limbus.

Præterea, ⁴ dicit Jacob filiis suis: *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos*. Ergo Jacob sciebat se in morte sua ad inferos transferendum. Ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahæ videtur esse aliqua pars inferni.

CONCLUSIO. — Quia sanctorum animæ ante Christi adventum habebant quietem per immunitatem pœnæ, limbus, sinus Abrahæ dicitur, qui fuit primum exemplum credentium; sed quantum ad id quod sanctis deerat requies desiderii, dicitur infernus.

Respondeo dicendum quod animæ hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei; quia *accedentem ad Deum oportet credere*⁵. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a cœtu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit. Et ideo requies illa quæ hominibus post mortem datur, sinus Abrahæ dicitur, ut patet per Augustinum⁶. Sed animæ sanctorum post mortem non omni tempore eandem quietem habuerunt, quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes, sed

ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem pœnæ, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahæ; potest etiam considerari quantum ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahæ fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahæ, et esse omnino diversum a limbo, quia ea quæ sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahæ dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur infernus: et sic nec sinus Abrahæ in malum accipitur, nec infernus in bonum⁷, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahæ, ita et post Christi adventum; sed diversimode: quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahæ; unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus: et ad hunc sinum Abrahæ Ecclesia orat fideles perducere.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quædam Glossa⁸, super illud Lucæ xvi: *Factum est ut moreretur mendicus*, etc., quæ sic dicit: „ Sinus Abrahæ est requies beatorum pauperum, quorum est regnum cælorum. „

ART. V. — UTRUM LIMBUS

IDEM SIT QUOD INFERNUS DAMNATORUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni sit idem quod in-

(1) Ita passim. Al., *et ita jam non ponit*, etc.

(2) Puta cum in precibus pro egressu animæ dicit: *Suscipiat te Christus qui vocavit te, et in sinum Abrahæ angeli deducant te*. Ut et in officio sepulturæ: *Subvenite, angeli Dei, suscipientes animam*, etc. (3) Ord. Greg. Moral. lib. xx, cap. 25.

(4) Genes. xxiv, 38. (5) Hebr. xi, 6.

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, c. 34, ante med.

(7) Secundum se ut infernus est, sed ex adjuncto ut est idem cum limbo patrum; annon in bonum accipitur cum in illum descendisse dicitur Christus? hinc illud (Psal. xv, 10): *Non derelinques animam meam in inferno de illo explicatur* (Act. ii, 27). (8) Ordin. Bedæ.

fernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit non fuissent pars multitudinis in inferno contentæ. Ergo cum illi quos liberavit in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel est pars inferni.

2. Præterea, Christus dicitur in Symbolo descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

3. Præterea, Job xvii, 16 dicitur: *In profundissimum infernum descendant omnia mea*. Sed Job, cum esset sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimus infernus.

Sed *contra*, in inferno nulla est redemptio¹. Sed a limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Præterea, Augustinus dicit²: "Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video." Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

CONCLUSIO. — Limbus, quantum ad qualitatem loci, diversus est ab inferno damnatorum: sed quantum ad situm loci, sunt loca continua, nisi quod limbus patrum pars superior inferni esse videatur.

Respondeo dicendum quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt, aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis pœnas vel præmia recipiunt animæ. Si ergo considerentur limbus patrum et infernus secundum locorum qualitatem prædictam, sic non est dubium quod distinguuntur, tum quia in inferno est pœna sensibilis, quæ non erat in limbo patrum; tum etiam quia in inferno est pœna æterna; sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum.

(1) Ecclesia in officio defunct. — Sic hic: *Pœnantem me quotidie et non me pœnitentem timor mortis conturbat me, quia in inferno nulla est redemptio*.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 33, in fin.

(3) Ita loquitur S. Augustinus disputative potius quam affirmative; propterea in libro Retra-

Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quod idem locus. vel quasi continuus, sit infernus et limbus; ita tamen quod quædam superior pars inferni, limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpæ diversam sortiuntur et pœnam. Et ideo secundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorum obtinent in inferno. Unde et sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpæ, supremum et minus tenebrosus locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et ad infernum descendisse, quando patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod Job non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum pœnalia, sed in comparisonem ad alia loca, secundum quod sub eodem includitur omnis locus pœnarum. Vel dicendum, sicut Augustinus³ solvit⁴, de Jacob sic dicens: "Ilud quod Jacob dicit ad filios suos: *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos*, videtur hoc magis timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut ad requiem bonorum non iret, sed ad inferos peccatorum." Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit potius verbum timentis quam asserentis.

ART. VI. — UTRUM LIMBUS PUERORUM SIT IDEM QUOD LIMBUS PATRUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Pœna enim debet respondere culpæ. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus pœnæ.

2. Præterea, Augustinus dicit⁵: "Mi-

cationum (lib. ii, cap. 24) de hoc opere monet, quod « plura fuerunt quæsitæ quam inventa, et eorum quæ inventa sunt pauciora firmata; cætera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint. »

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 33, ad 2^{am}.

(5) In Enchirid. cap. 93.

tissima est pœna puerorum qui cum solo peccato originali decedunt. „ Sed nulla est pœna mitior ea quam sancti patres habebant. Ergo est idem locus pœnæ utrorumque.

Sed *contra*, sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio et æterna in inferno, ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sint idem.

CONCLUSIO. — Cum pueris in limbo nulla adsit spes beatæ vitæ, quæ patribus aderat, qualitate præmii et pœnæ limbus puerorum differt a limbo patrum: non autem situ, etsi requies beatorum patrum in superiori loco esse credatur.

Respondeo dicendum quod limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem præmii vel pœnæ. Pueris enim non adest spes beatæ vitæ, quæ patribus in limbo aderat; in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse; nisi quod limbus patrum erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, secundum quod erat infectiva personæ; remanebat tamen impedimentum ex parte naturæ, pro qua nondum erat satisfactum plenarie. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personæ et ex parte naturæ. Et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

Ad *secundum* dicendum quod Augustinus loquitur de pœnis quæ debentur alicui ratione personæ suæ, inter quas mitissimam pœnam habent qui solo originali peccato gravantur; sed adhuc est mitior pœna eorum quos non impedit a perceptione gloriæ defectus personæ, sed solum defectus naturæ, ut ipsa dilatio gloriæ quædam pœna dicatur.

(1) Propter quinque status animarum post mortem, assignat eis quinque receptacula, scilicet paradisum, limbum patrum, limbum puerorum, purgatorium et infernum.

ART. VII. — UTRUM

DEBEANT TOT RECEPTACULA DISTINGUI¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, quæst. 1, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita etiam pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum, nempe infernus.

2. Præterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Præterea, loca pœnarum debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum, scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula pœnalia.

4. Sed *contra*, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est dæmonum carcer, ut patet II. Petri ii, nec tamen computatur inter quinque receptacula, quæ a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

5. Præterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus cælestis. Sed quidam post statum vitæ hujus ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et de Elia dicitur. Cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

6. Præterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus pœnalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in paradiso non esset, cum gratia careret, et eadem ratione nec in limbo patrum: similiter etiam nec in limbo puerorum, cum in ipso non sit pœna sensibilis, quæ tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi pœna temporalis, huic autem debetur pœna perpetua; similiter autem nec in inferno damnatorum, quia mortali peccato actuali caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

7. Præterea, diversæ sunt quantitates præmiorum et pœnarum, secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus animæ puniantur vel præmientur post mortem.

8. Præterea, animæ quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet ¹. Sed peccaverunt in loco ubi habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula: et præcipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra Magister dixit ².

9. Præterea, sicut aliqui in gratia decedentes habentaliqua venialia, pro quibus digni sunt pœna, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni præmio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum in quo puniuntur, antequam præmia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

10. Præterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animæ ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum, ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet nunc receptaculum distingui ab eo in quo recipiuntur post resurrectionem.

CONCLUSIO. — Quinque animarum corporibus exutarum receptacula, secundum diversos earum status, convenienter enumerantur: nimirum paradysus, limbus patrum, purgatorium, infernus et limbus puerorum.

Respondeo dicendum quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta a corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale præmium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi

finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradysus; vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpæ est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si vero est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personæ, et sic est purgatorium, in quo detinetur animæ, ne statim præmium consequantur, propter peccata quæ commiserunt; vel propter defectum naturæ, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriæ propter reatum humanæ naturæ, qui nondum poterat expiari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod "bonum contingit uno modo, sed malum multifarie, ut patet per Dionysium ³, et per Philosophum ⁴. Et propter hoc non est inconveniens, si locus beatæ retributionis sit unus, loca pœnarum sint plura.

Ad *secundum* dicendum, quod status merendi et demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri: et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet (in corp. et art. præc. ad 1), vel ratione personæ, vel ratione naturæ tantum; et ideo illi culpæ respondet duplex limbus.

Ad *quartum* dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur dæmonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis; sed quasi competens officio eorum, in quantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur: primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Matth. xxv ⁵.

Ad *quintum* dicendum, quod paradysus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad *sextum* dicendum, quod illa positio est impossibilis ⁶. Si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in æ-

(1) Dialog. 4, cap. 30, 31, 32 et 40.

(2) Sent. iv, dist. 21.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(4) Ethic. lib. ii, cap. 6, a med.

(5) Sic enim ibi (vers. 41): *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.*

(6) Juxta mentem D. Thomæ peccatum veniale non potest existere cum solo peccato originali in eodem subjecto, ut videre est l 2, quæst. lxxxix, art. 5.

ternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei, inquantum gratiam habet adjunctam. Unde si adjungatur mortali, quod est sine gratia, pœna æterna in inferno puniatur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur æternaliter puniri.

Ad *septimum* dicendum, quod diversitas graduum in pœnis vel præmiis non diversificat statum ¹, secundum cujus diversitatem receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

Ad *octavum* dicendum, quod licet animæ separatæ aliquando in loco nostræ habitationis puniantur, non est tamen propter hoc quod locus iste proprius sit locus pœnarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum pœnas videntes retrahamur a culpis. — Quod autem animæ existentes in carne hic puniantur pro peccatis, non pertinet ad propositum, quia talis pœna non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quæ debentur animæ post statum meriti vel demeriti.

Ad *nonum* dicendum, quod malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem, quæ summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideo non est simile, quia in inferno existentes præmium bonorum suorum recipere possunt, inquantum bona præterita eis valent ad mitigationem pœnæ.

Ad *decimum* dicendum, quod in gloria animæ consistit præmium essentialiter; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima, quasi originaliter. Et ideo carentia gloriæ animæ diversificat statum, non autem carentia gloriæ corporis. Et pro-

pter hoc etiam idem locus, scilicet cælum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis. Non autem idem locus debebatur animabus patrum ante perceptionem gloriæ animæ, et post perceptionem ipsius ².

QUÆSTIO LXX.

DE QUALITATE ANIMÆ EXEUNTIS A CORPORE, ET PœNA EI INFLICTA AB IGNE CORPOREO, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de generali qualitate animæ exeuntis a corpore, et pœna ei ab igne corporeo inflicta. Circa quod quæruntur tria: 1. Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. — 2. Utrum remaneant in ea actus dictarum potentialium. — 3. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

ART. I. — UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT POTENTIÆ SENSITIVÆ.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. iii, art. 3, quæstiunc. i, et Part. I, qu. LXXVII, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ. Augustinus ³ enim ⁴ sic dicit: "Recedit anima a corpore, secum trahens omnia, sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem." Sed sensus, et imaginatio, et vis irascibilis, et concupiscibilis, sunt vires sensitivæ. Ergo in anima separata vires sensitivæ remanent.

2. Præterea, Augustinus ⁵ dicit ⁶: "Solum hominem credimus habere animam substantivam; quæ exuta a corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet." Ergo anima exuta a corpore habet potentias sensitivas.

3. Præterea, potentiæ animæ vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Præterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Si ergo

(1) Qui ex diversitate speciei, non ex diversitate individui mensuratur: eadem autem præmium quoad beatos, et pœnarum quoad damnatos est species, etsi non idem gradus.

(2) De purgatorio hic disputari posset, ut vult Nicolai, sed eam quæstionem ad voluminis hujus appendicem rejicimus.

(3) Alius auctor.

(4) Lib. De apiritu et anima, c. 15, circa med.

(5) Gennadius.

(6) In lib. De ecclesiast. dogmat. cap. 16.

potentias aliquas post mortem suam anima amittit, non erit anima integra post mortem, quod est inconveniens.

5. Præterea, potentiæ animæ magis cooperantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiæ vero principia agendi. Sed necesse est quod simul corpus præmiatur cum anima, propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiæ animæ simul præmientur cum ipsa. Ergo anima separata eas non amittit.

6. Præterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat; non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero; ergo anima non habebit in resurrectione eandem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philosophum ¹, sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad partes corporis, ut visus ad oculum; si autem non esset eadem numero anima, quæ redibit ad corpus, non esset idem numero homo. Ergo eadem ratione non esset idem oculus numero, si non sit eadem numero potentia visiva; et simili ratione nec aliqua alia pars eadem numero resurgeret; et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quod anima separata potentias amittat sensitivas.

7. Præterea, si potentiæ sensitivæ corrumpantur, corrupto corpore, oportet quod debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit, quia, ut dicitur ², "si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis." Ergo nec corrupto corpore, sensitivæ potentiæ corrumpuntur.

Sed *contra* est quod Augustinus ³ dicit: "Duabus substantiis tantum homo constat, anima et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis." Potentiæ ergo sensitivæ ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, non manent potentiæ sensitivæ in anima.

Præterea, Philosophus ⁴, de separatione animæ loquens, sic dicit: "Si autem aliquid remanet in postremo, quæ-

rendum est de hoc; in quibusdam enim non est impossibile, verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota sed intellectus; tota enim, forte impossibile." Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiæ animæ intellectivæ. Non ergo sensitivæ vel vegetativæ.

Præterea, ⁵ Philosophus dicit, de intellectu loquens: "Hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt." Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata.

CONCLUSIO. — Potentiæ sensitivæ, et aliæ a corpore dependentes, in anima separata non remanent simpliciter, sed secundum originem tantum, eo scilicet modo quo principiata sunt in principiis suis.

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. — Quidam enim existimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quod anima a corpore separata omnes potentias suas secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oportet animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quæ subiecto manente, variari non possunt. Sed dicta existimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur aliquid agere vel pati, ejusdem autem sit agere et posse agere, oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti quod est agens vel patiens. Unde Philosophus ⁶ dicit quod "cujus est potentia, ejus est actus." Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiæ animæ sunt principia, non esse animæ, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut est videre, audire, et hujusmodi. Unde oportet quod istæ potentiæ sint conjuncti sicut subjecti, animæ autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quædam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, et considerare, et velle. Unde cum hæ actiones sint animæ propriæ, potentiæ quæ sunt harum principia,

(1) De anima, lib. II, text. 9.

(2) De anima, lib. I, text. 65.

(3) Gennadius, in lib. De eccl. dogmat., c. 19.

(4) Metaph. lib. XII, text. 17.

(5) De anima, lib. II, text. 21 et 22.

(6) In princ. De somno et vigilia.

non solum erant animæ ut principii, sed etiam ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto, manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo, corrumpi; ideo necesse est illas potentias quæ in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quæ utuntur organo corporali, corrumpi, corpore corrupto: et hujusmodi sunt potentiæ omnes quæ pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem. — Et propter hoc quidam potentias animæ sensibilis distinguunt. Dicunt enim has esse duplices: quasdam quæ sunt actus organorum, quæ sunt ab anima effluxæ in corpus, et hæ cum corpore corrumpuntur; quasdam vero originales harum, quæ sunt in anima, quia per eas anima corpus significat ad videndum et audiendum, et hujusmodi, et hæ originales potentiæ manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentialium quæ sunt actus organorum; sicut et forma quælibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quæ compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiæ quæ organa perficiunt, ab essentia animæ effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animæ effluerent illæ mediæ potentiæ, et sic in infinitum; si enim statueretur alicubi, melius est ut in primo stetur. — Unde alii dicunt quod potentiæ sensitivæ, et aliæ similes, non manent in anima separata, nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si iterum corpori uniatur; nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi essentia animæ, ut dictum est (in corp.). Et hæc opinio videtur magis rationabilis¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Augustini² intelligendum est,

(1) Ita S. Thomas loquebatur in Com. (Sent. iv) quum esset junior; sed in *Summa* non dubitat alias sententias tanquam erroneas injicere.

(2) Liber ille auctoritatem non habet, ut indicat ipse S. Doc or (art. 2 ad 1. et clarius part. 1,

quod anima secum trahit aliquas illarum potentialium in actu (scilicet intelligentiam et intellectum), quasdam vero radicaliter, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium super Proverbia³, et Philosophum⁴. Vel si intelligat de sensibus exterioribus, dicendum est sicut ad primum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut patet ex dictis (in corp. art.), potentiæ sensitivæ non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem; unde ratio non procedit.

Ad *quantum* dicendum, quod potentiæ animæ non dicuntur partes ejus integrales, sed potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter; sicut in anima virtus animæ perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivæ partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivæ potentiæ actu non remaneant sicut nec potentia regis manet diminuta, mortuo præposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad *quintum* dicendum, quod corpus cooperatur ad meritum, quasi pars essentialis hominis, qui meretur. Sic autem non cooperantur potentiæ sensitivæ, cum sint de genere accidentium. Et ideo non est simile.

Ad *sextum* dicendum, quod potentiæ animæ sensitivæ non dicuntur esse actus organorum, quasi formæ essentielles ipsorum, nisi ratione animæ cujus sunt; sed sunt actus ipsorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde sicut ignis idem numero remaneret, etiamsi alius numero in eo calor esset (sicut patet de frigore aquæ, quod non redit idem numero, postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente), ita et organa e-

quæst. LXXVII, art. 8 ad 1, et quæst. LXXXII, art. 5 ad 2).

(3) Hom. in princ. Proverb. inter med. et fin.

(4) Ethic. lib. vi, cap. 11, a med.

runt eadem numero, quamvis potentia eadem numero non sint.

Ad *septimum* dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de hujusmodi potentiis, secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod "senium non est in patiendi animam, sed id in quo est, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur, neque corrumpuntur animæ virtutes.

ART. II. — UTRUM IN ANIMA SEPARATA REMANEANT ACTUS SENSITIVARUM POTENTIALIARUM¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant actus sensitivarum potentialiarum. Dicit enim Augustinus²: "Anima recedens a corpore, ex his (scilicet imaginatione, concupiscibilitate et irascibilitate) secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem. Sed imaginatio, et concupiscibilis et irascibilis sunt potentia sensitivæ. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficitur; et ita secundum eas in actu erit.

2. Præterea, Augustinus³ dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus; et infra: "Quædam anima non per corpus, sed sine corpore sentit⁴. Sed id quod animæ sine corpore convenit, potest inesse animæ a corpore separata. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Præterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somno accedit, ad visionem imaginariam pertinet, quæ est in parte sensitiva. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accedit, contingit animæ separata. Unde Augustinus⁵ sic dicit: "Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum jacente sine sensu ipso corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia, qualia multi ex illa subductione vivis reddituri narraverunt, et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit. Non enim potest hoc intelligi quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit: unde præ-

(1) Plura videri possunt ea de re in *questionibus disputatis, quest. de anima*, art. 19.

(2) Alius auctor, in lib. De spiritu et anima, cap. 15, circa med.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 24, in med.

(4) Immediate quidem imaginatio ut sensus

misit de jacentibus sine sensu, quod "gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia, qualia vident similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentialiarum.

4. Præterea, memoria est potentia sensitivæ partis, ut probatur in lib. De memor. et reminisc.⁶ Sed animæ separata actu memorabuntur eorum quæ in hoc mundo gesserunt; unde et diviti epuloni dicitur⁷: *Recordare, quia recepisti bona in vita tua*. Ergo anima separata exhibit in actum potentia sensitivæ.

5. Præterea, secundum Philosophum⁸, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animæ separata non carebunt actibus potentialiarum sensitivarum.

Sed *contra*, id quod est commune animæ et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentialiarum sensitivarum sunt communes animæ et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentialiarum.

Præterea, Philosophus dicit⁹, quod "corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat; et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentialiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentia sensitivæ.

CONCLUSIO. — Actus sensitivarum potentialiarum, cum sint totius compositi, nullo pacto remanent in anima soluta a corpore, nisi fortassis tanquam in radice remota.

Respondeo dicendum quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentialiarum: quosdam exteriores, quos anima per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata; quosdam vero interiores, quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata.

Interior: irascibilis autem et concupiscibilis mediate quasi sensum præsupponentes.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, c. 32, ante med.

(6) Cap. 1, ante med. (7) Luc. xvi, 25.

(8) De anima, lib. iii, text. 41, et Ethic. lib. ii, cap. 5. (9) De anima, lib. i, text. 66.

Hæc autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit (ut refert Aristoteles¹⁾), animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione², quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat, nisi motum, ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum; et posuit quod anima erat seipsam movens. Et secundum hoc erat duplex motus animæ: unus quo movebat seipsam; alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum, qui est videre, primo in seipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit³, ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes, quæ sunt videre, sentire, et hujusmodi; sed quod istæ operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere quod actus sensivarum potentialium nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini. Dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis, qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quædam de suo addidit. Unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum quod non debet intelligi quod anima separata ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus potentialium prædictarum; sed quia ex his quæ anima per imaginationem, et alias hujusmodi potentias, commisit in corpore, in futuro afficitur vel in bonum, vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiæ non intelligantur elicere illam affectionem, sed eliciisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animæ secundum se,

sed quia est totius conjuncti ratione animæ, eo modo loquendi quo dicimus quod calor calefacit. Quod autem subjungitur, quod quædam anima sentit sine corpore, ut timorem et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum; non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. — Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platoniorum, qui hoc ponebant, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. — Vel dicendum quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et quantum ad intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et a materialibus conditionibus. Teneat ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis imaginabiliter, ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in lib. I dictum est (dist. 3, qu. IV, art. 1), memoria dupliciter sumitur: quandoque prout est potentia sensitivæ partis, secundum scilicet quod concernit præteritum tempus; et hoc modo actus memoriæ in anima separata non erit: unde dicit Philosophus⁴, quod "hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur." Alio modo accipitur memoria, prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum præteritorum, sed etiam præsentium et futurorum, ut Augustinus dicit⁵, et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod amor, et

(1) De anima, lib. I, text. 45.

(2) Id est animæ in varia corpora per alternas et successivas vices migratione, quam alio nomine olim pythagorici metempsychosim seu transanimationem appellabant.

(3) De anima, lib. I, text. 36 et 46, et seq.

(4) De anima, lib. I, text. 66.

(5) De Trin. lib. XIV, cap. 11.

gaudium, et tristitia, et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivæ sensibilis; et sic non erunt in anima separata, hoc enim modo non expleantur sine determinato motu cordis. Alio modo, secundum quod sunt actus voluntatis, quæ est in parte intellectiva: et hoc modo erunt in anima separata; sicut etiam delectatio erit ibi sine motu corporali, prout etiam ponitur in Deo, inquantum scilicet est simplex motus voluntatis. Et hoc modo Philosophus ¹ dicit quod "Deus una simplici delectatione gaudet. "

ART. III. — UTRUM ANIMA SEPARATA PATI POSSIT AB IGNE CORPOREO ².

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim ³ dicit: "Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur seu bene, seu male. " Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Præterea, Augustinus ⁴ dicit quod "agens semper est nobilius patiente. " Sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Præterea, secundum Philosophum ⁵ et secundum Boetium ⁶, illa solum agunt et patiuntur ad invicem, quæ in materia conveniunt. Sed anima et ignis corporeus non conveniunt in materia, quia spiritualium et corporalium non est materia communis, unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius ⁷ dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Præterea, omne quod patitur, recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patitur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritua-

liter. Sed formæ rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patitur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus pœnam, sed magis in ejus perfectionem.

5. Præterea, si dicatur quod hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius ⁸, contra: Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiæ; "delectationi enim quæ est in considerando, non est tristitia contraria, " secundum Philosophum ⁹. Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Præterea, si dicatur quod anima patitur ab igne corporeo, eo quod tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum vivit in corpore, contra: Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore, inquantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Præterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animæ, cum contactus solum sit inter corporea quæ habent ultima simul. Ergo anima ab illo igne non patitur.

8. Præterea, agens organicum non agit in remota, nisi per hoc quod agit in media; unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suæ virtuti. Sed animæ, vel ad minus dæmones, de quibus eadem est ratio, quandoque sunt extra locum inferni, cum quandoque etiam in hoc mundo hominibus appareant; nec tamen tunc sunt a pœna immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec pœna damnatorum. Nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur; nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantæ

hic, et part. I, quæst. lxxiv, art. 4, et Cont. gent. lib. iv, c. 90, et Opusc. x, art. 4, Scot., Durand. et aliorum scholasticorum.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 32, a med.

(4) In eod. lib. cap. 16, in med.

(5) De generat. lib. i, text. 87.

(6) In lib. De duabus naturis, aliquant. a med.

(7) In eodem lib., circa med.

(8) In Dialog. 4, cap. 29, parum a princ.

(9) Topic. lib. i, cap. 13, parum a princ.

(1) Ethic. lib. vii, circa fin. lib.

(2) Ignis inferni est ejusdem cum nostro substantiæ; quæ conclusio, etsi non sit fidei, ait Sylvius, cum de ea non exstet aperta definitio, communiter tamen asseritur, tum propter frequentes Scripturæ sacræ sententias, ut videre est Judith xvi, Job xx, Isa. xxv, Matth. v, Marci vii et xiii, tum propter SS. Patrum testimonia, scilicet Bas. orat. xliii, Chrys. hom. xlii in Matth., Augustini De civ. Dei, lib. xxi, cap. 9 et 10; Greg. Dial. lib. iv cap. 99. et S. Thomæ

virtutis, ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod pœnas, quas animæ damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed *contra*, eadem ratio est de animabus separatis et dæmonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed dæmones ab eo patiuntur, cum puniuntur ab illo igne in quem corpora damnatorum projiciuntur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini ¹: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo*, etc. Ergo et animæ separatæ ab igne corporeo pati possunt.

Præterea, pœna debet respondere culpæ. Sed anima per culpam se corpori subiecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in pœnam rei corporeæ subijciatur per passionem.

Præterea, major est unio. formæ ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturæ spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit a corpore pati.

CONCLUSIO. — Ignis inferni, cum ut divinæ justitiæ instrumentum, sibi valde nocivum ab anima apprehendatur: propter visionem sui, vere animam cruciari dicitur.

Respondeo dicendum quod supposito quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quod anima ab igne corporeo pœnas patitur; cum Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat ², qui sunt incorporei, sicut ipsa anima. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur. — Quidam enim dixerunt quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati. Unde Gregorius ³ dicit: "Ignem eo ipso patitur anima quo videt." Sed istud non videtur sufficere, quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus pœnam cedere, inquantum est visum; sed quandoque est punitivum, vel contristans per accedens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quod præter hoc quod anima ignem illum videt, sit aliqua

comparatio animæ ad ignem, secundum quam animæ ignis noceat. Unde alii dixerunt quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut impleatur id quod dicitur Psal. xiii, 5: *Trepidaverunt timore ubi non erat timor*. Unde Gregorius ⁴ dicit ⁵ quod "quia anima cremari se conspicit, crematur." Sed hoc iterum non videtur sufficere, quia secundum hoc passio animæ ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apprehensionem tantum. Quamvis enim possit esse vera passio tristitiæ, vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit ⁶, tamen non potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei, quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione, quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert, iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animæ separatæ, vel dæmones, qui subtilitate ingenii polent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur. Unde alii dicunt quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde etiam Gregorius ⁷ dicit: "Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur." Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim quod ignis ille corporeus considerari potest dupliciter: uno modo secundum quod est quædam res corporea, et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis; hoc enim divinæ justitiæ ordo exigit ut anima quæ peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pœna subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propriæ naturæ, sed etiam in virtute principalis agentis; et ita non est inconveniens si ignis ille, cum agat in virtute spiritualis agentis, in spiritum

(1) Matth. xxv, 41. (2) Matth. xxv.

(3) Dialog. 4, cap. 29, parum a princ.

(4) Dialog. 4, loc. cit.

(5) Secundum ea prædicta quasi ad unam et

eamdem significationem pertineant, quamvis distinguat S. Thomas, ait Nicolai.

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 19 et 32.

(7) Dialog. 4, cap. 29, a med.

agat hominis, vel dæmonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, quod animam sanctificant (Sentent. iv, dist. 1, qu. 1, artic. 4, quæst. 1, II et III, et part. III, quæst. LXXI, art. 1 et 4). Sed istud etiam non videtur sufficere, quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; imo exercendo primam actionem, oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum, producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quæ sit ei connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinæ justitiæ peccata vindicantis. Et ideo dicendum quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod *corpus*, quod *corrumpitur*, *aggravat animam*¹. Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo ut forma materiæ, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitus corpori et vivificat corpus, et a corpore aliquid aggratur: sic autem spiritus hominis vel dæmonis igni corporeo non unitur; alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum instrumentum est divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detinet spiritum; et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriæ voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult.

(1) Sap. ix. 15. — Sive corruptioni obnoxium, vel uno verbo *corruptibile*, quamvis hoc ipso quod est corruptibile per singula momenta corrumpitur aliquo modo, quia paulatim ad perfectam corruptionem disponitur.

Et hunc modum ponit Gregorius³. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: "Cum Veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reprobis animas teneri ignibus neget?" Et hoc etiam Julianus³ dicit, ut in littera⁴ Magister dicit: "Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non tenetur post mortem corporeo igne?" Augustinus etiam⁵ dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam (quamvis illud sit spirituale et hoc corporale), et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam; et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis iste est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns ab igne cruciatur. Unde Gregorius⁶ omnia ista per ordinem tangit, ut ex præmissis ejus auctoritatibus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo: unde etiam alium modum ponit determinando⁷, ut ex dictis patet (in corp. art.). Vel dicendum quod Augustinus intelligit, quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem, vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens, sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit igne nobilior, ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinæ justitiæ.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus et Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in

(2) Dialog. 4, cap. 29, circa med.

(3) Episc. Tolet. lib. II Prognost., cap. 17.

(4) Sent. iv, dist. 44.

(5) De civ. Dei, lib. XXI, cap. 19.

(6) Dialog. 4. (7) De civ. Dei, lib. XXI.

naturam agentis. Talis autem non est actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad *quartum* dicendum, quod ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad *quintum* dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur; cum illud quod videtur, nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum; non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad *sextum* dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet (in corp. art.)¹.

Ad *septimum* dicendum, quod quamvis non sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor cæli, cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit cælum ipsum movens, per modum quo dicitur contristans tangere, sicut dicitur². Et hic modus sufficit ad actionem.

Ad *octavum* dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi dispensatione divina, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in pœnam præparatum. Unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est (in corp. art.), ubicumque sint, ab igne inferni affliguntur, sicut et captivi etiam extra carcerem existentes a carcere quodammodo affliguntur, dum

(1) Nempe quod non eodem omni modo detineatur spiritus ipse, quo detinetur anima ipsa in corpore.

(2) De generat. lib. 1, text. 45.

(3) Ord. Bedæ.

(4) Inter hanc et Insequentem quæstionem duas ex D. Thoma in Sententiarum libris a se compactas interponit Nicolajus; alteram de *qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt*; alteram vero de *qualitate ani-*

vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum non minuitur nec quantum ad præmium essenziale, nec quantum ad accidentale, si aliquando extra cælum empyreum sint, sed quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur pœna damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa³ dicit super illud Jacobi in: *Inflammat rotam nativitatis nostræ*, etc.; sic enim ait: "Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammaram." Objectio autem sic procedit, ac si ignis corporeus affligeret immediate spiritus, sicut affligit corpora⁴.

QUÆSTIO LXXI.

DE SUFFRAGIIS MORTUORUM, IN QUATUORDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum. Et circa hoc queruntur quatuordecim: 1. Utrum suffragia quæ per unum fiunt, aliis prodesse possint. — 2. Utrum mortui juvari possint ex operibus vivorum. — 3. Utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint. — 4. Utrum suffragia pro mortuis facta facientibus prosint. — 5. Utrum suffragia existentibus in inferno prosint. — 6. Utrum prosint existentibus in purgatorio. — 7. Utrum valeant pueris existentibus in limbo. — 8. Utrum aliquo modo prosint existentibus in patria. — 9. Utrum oratio Ecclesiæ et sacramentum altaris, et elemosynæ prosint defunctis. — 10. Utrum indulgentiæ quas Ecclesia facit eis prosint. — 11. Utrum cultus exequiarum defunctis prosint. — 12. Utrum suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, magis illi prosint quam aliis. — 13. Utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis, ac si pro unoquoque singulariter fierent. — 14. Utrum valeant tantum communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valeant specialia et communia simul.

ART. I. — UTRUM SUFFRAGIA PER UNUM FACTA ALIIS PRODESSE POSSINT⁵.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, qu. ii, art. 1, quæstionc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per unum facta aliis prodesse non possint. Dicitur enim Gal. vi,

marum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus pœnam expiuntur. Veterum exemplorum probatam seriem turbare non audentes, ad hujus voluminis calcem eas ablegandas credidimus.

(5) Doctrina hujus articuli adversatur erroribus Pelagii qui suffragiorum utilitatem omnino impugnauerat, et Viceffii qui volebat preces in gratiam unius personæ effundi; quod ex praxi Ecclesiæ damnatur.

vers. 8: *Quæ enim seminaverit homo, hæc et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Præterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis; unde Psalm. Lxi, 12: *Tu reddes unicuique juxta opera sua.* Sed justitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

3. Præterea, secundum eandem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Præterea, ad justitiam divinam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; imo, ut dicitur Ezech. xviii, 20, *anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. cxviii, vers. 63: *Particeps ego sum omnium timentium te, etc.*¹

Præterea, omnes fideles per charitatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiæ membra, sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex alterius meritis juvari.

CONCLUSIO. — Cum unusquisque ad præmium obtinendum ex actu non alieno, sed suo disponatur, non potest opus unius alteri prodesse per viam meriti, ad statum beatitudinis consequendum, sed per viam orationis.

Respondeo dicendum quod actus noster ad duo valere potest: primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundo ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod præmium accidentale, vel dimissionem pænæ. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo per viam meriti; alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiæ, oratio autem misericordiæ; orans enim impetrat petitem ex sola liberalitate

(1) Tum vers. 4, tum vers. 20, ubi et subjungitur quod *filius iniquitatem patris non portabit.*

ejus qui oratur. Dicendum est ergo quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti; ut scilicet ex his quæ ego facio, aliquis mereatur vitam æternam, quia sors gloriæ redditur secundum mensuram accipientis; unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno; et dico dispositionem dignitatis ad præmium. Sed per viam orationis, etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetret alteri primam gratiam. Cum igitur impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quæ potestati divinæ subsunt ordinate. Sed quantum ad aliquid quod est consequens, vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri, non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit: vel propter communicantiam in radice operis, quæ est charitas in operibus meritoriis: et ideo omnes qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant; tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur *sanctorum communio*. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata; unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad aliquid hujusmodi quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod messis illa est perceptio vitæ æternæ, sicut habetur Joan. iv, 36: *Et qui metit... congregat fructum in vitam æternam.* Sors autem vitæ æternæ non datur alicui nisi pro propriis operibus; quia etsi aliquis alteri impetret ut ad vitam perveniat, nunquam tamen hoc fit, nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam æternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, quodammodo est et meum. Unde non est contra divinam

justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in charitate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam coniungit ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad *tertium* dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum. Unde laus est ad aliquid, ut dicitur ¹. Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus, vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius, nisi per accideus, secundum quod ipse est aliquo modo operum illorum causa, consilium vel auxilium præbendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritum alicui, non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod auferre alicui quod ei debetur, hoc directe justitiæ repugnat. Sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiæ contrarium, sed metas justitiæ excedit; est enim liberalitatis: non autem posset aliquis lædi ex malis alterius, nisi aliquid ei de suo subtraheretur. Et ita non convenit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

ART. II. — UTRUM MORTUI POSSINT JUVARI EX OPERIBUS VIVORUM ².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mortui non possint juvari ex operibus vivorum; primo per hoc quod dicit Apostolus ³: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit*. Ergo ex his quæ post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei acrescere poterit ex alicujus operibus.

2. Præterea, hoc idem videtur ex hoc quod dicitur Apoc. xiv, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur; opera enim illorum sequuntur illos*.

3. Præterea, proficere ex opere aliquo

est solum in via existentis. Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de his hoc intelligitur quod legitur Job xix, 8: *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum*. Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Præterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitæ communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum ⁴. Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.

Sed *contra* est quod habetur II. Machab. xii, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur*. Sed hoc non esset utile, nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Præterea, Augustinus dicit ⁵: “ Non parva est universæ Ecclesiæ, quæ in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis, quæ Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum; quæ quidem consuetudo ab ipsis apostolis instituta est, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum ⁶, sic dicens: “ *Mysterium conscii discipuli Salvatoris, et sacri apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt*. “ Quod etiam per Dionysium patet in ult. cap. Eccl. hierarch. ⁷, ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur: ibi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

CONCLUSIO. — Cum charitas nunquam excidat, opera vivorum mortuis prosunt quidem ad pœnæ diminutionem, non autem ad status mutationem.

Respondeo dicendum quod charitas, quæ est vinculum Ecclesiæ membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. Charitas enim, quæ est vita animæ, sicut anima est vita corporis, non finitur. *Charitas nunquam excidit* ⁸. Similiter etiam mortui in memoriis ho-

(1) Ethic. lib. i, cap. 12, circa princ.

(2) De fide est contra Lutherum aliosque novatores, mortuos qui in charitate hinc decesserunt viventium suffragiis adjuvari; quod definitum est concilio Florentino sub fin., et Trid. sess. xxii, can. 3, et sess. xxv, in princ.

(3) 11. Cor. v, 10.

(4) Ethic. lib. i, cap. 11.

(5) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 1 in fin., et cap. 4. (6) A princ.

(7) Quod etiam manifestum est ex Ambros. in serm. De obitu Valentiniani et fratris sui Satiri, August. Confess. lib. ix, cap. 11, 12 et 13.

(8) 1. Cor. xii, 8.

minum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem¹, vel e converso; sed valent ad diminutionem pœnæ, vel aliquid huiusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut hæc ei valerent post mortem: et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quæ in corpore gessit. Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum², quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quæ fiet in finali iudicio, quæ erit æternæ gloriæ, vel æternæ miseriæ; in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit: interim autem juvari potest vivorum suffragiis.

Ad *secundum* dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela æternæ retributionis, quod patet ex hoc quod præmittitur: *Beati mortui*, etc. Vel dicendum quod opera pro eis facta, sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est (art. præc. in corp. et ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis animæ post mortem non sint simpliciter in statu viæ; tamen quantum ad aliquid adhuc sunt in via, in quantum scilicet earum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter earum via est circumsepta, ut non possint ulterius per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis et miseriæ; sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt, potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vitæ spiritualis, quæ est per charitatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

(1) Id est, ex damnatione ad salutem, sive ex inferis ad cælum.

(2) In serm. prædicto, aliquant. a princ.

ART. III. — UTRUM SUFFRAGIA

FACTA PER PECCATORES MORTUIS PROSINT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint; quia, ut dicitur Joan. ix, 31, *peccatores Deus non audit*. Sed si orationes eorum prodesse illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. Præterea, Gregorius³ dicit quod "cum is qui displicet, ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur." Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ideo talia suffragia non prosunt.

3. Præterea, opus alicujus videtur esse magis fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Præterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, id est charitate informatum. Sed opera per peccatores facta sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui juvari, pro quibus fiunt.

5. Sed *contra* est quod nullus potest scire de altero pro certo, utrum sit in statu culpæ vel gratiæ. Si ergo tantum illa suffragia prodesse quæ fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire, per quos suffragia conquiret suis defunctis; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit⁴, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod, dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos vel per malos fiant.

CONCLUSIO. — Suffragia a peccatore facta ex opere quidem operato semper prosunt; ex opere vero operantis, etsi non prosint quatenus a peccatore fiunt, prosunt tamen quatenus ipse vel Ecclesiæ personam gerit, vel ut alterius instrumentum agit.

Respondeo dicendum quod in suffragiis quæ per malos fiunt, duo possunt considerari: primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris. Et quia

(3) In Pastoralis, part. 1, cap. 11, a princ.

(4) Enchir. cap. 119, in litt. Sent. iv, dist. 45.

nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam æqualiter explent per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, prout est ejus, et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi, nec alii; alio modo inquantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiæ, sicut sacerdos, dum dicit in Ecclesia exequias mortuorum; et quia ille intelligitur facere ejus nomine, vel vice fit, ut patet per Dionysium ¹, inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius; opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria, ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiæ facit ex præcepto domini sui charitatem habentis. Unde si quis in charitate decedens præcipiat sibi suffragia fieri, vel alius præcipiat charitatem habens; illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt, in peccato existant. Magis tamen valerent, si essent in charitate, quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim solis justis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. v, non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia. Et ideo Joan. ix, super illud: *Deus peccatores non audit*, Glossa ³ dicit quod " loquitur ut inunctus, non ut plene videns ⁴."

Ad *secundum* dicendum, quod, quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio pec-

catoris non sit accepta, tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii, qui est dispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum, inquantum est ejus, potest tamen esse vivum, inquantum est alterius, ut dictum est (in corp. art.). Sed quia rationes quæ sunt in oppositum, videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos, ideo etiam ad eas est respondendum.

Ad *quintum* ergo dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter æstimare ex his quæ exterius de homine videt. Ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. vii.

Ad *sextum* dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujusmodi valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria, quæ gessit in vita. Et sic Augustinus loquitur. Requiritur nihilominus qualitas operis, quod prodesse debet; et hoc non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo, vel imperando.

**ART. IV. — UTRUM SUFFRAGIA
QUÆ A VIVIS PRO MORTUIS FIUNT,
FACIENTIBUS PROSINT.**

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint; quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Præterea, unusquisque quod facit, facere debet meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum.

(1) In lib. De cæl. hier., c. 13, parum a princ.

(2) S. Doctor quærit ex professo utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam boni (p. 111, quæst. lxxxii, art. 6).

(3) Interl. Aug. tract. 41 in Joan., a med.

(4) Cf. quod a S. Doctore dictum est de efficacia peccatorum orationis (2 2, quæst. lxxxiii, art. 16, et quæst. clxxviii, art. 2).

Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Præterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfaciens æqualiter prodesset sibi, ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione æqualiter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul, et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere, quod est absurdum.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. xxxiv, vers. 13: *Oratio mea in sinu meo convertetur*. Ergo eadem ratione et suffragia quæ pro aliis fiunt, satisfaciens prosunt.

Præterea, Damascenus dicit ¹: "Quemadmodum unguento, vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille, scilicet liniens, participat unctionem, et sic postea perungit laborantem; sic et quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi prodest, deinde proximo; „ et sic habetur propositum.

CONCLUSIO. — Opus suffragii quod pro mortuis fit, facienti prodest, quantum attinet ad vitæ æternæ meritum; sed in quantum est expiativum pœnæ, ut fiat satisfactio, nullo modo illi prodest.

Respondeo dicendum quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter: uno modo ut est expiativum pœnæ per modum cujusdam recompensationis, quæ in satisfactione attenditur: et hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito pœnæ quod non absolvit facientem a debito pœnæ propriæ, quia in tali recompensatione consideratur æqualitas justitiæ: opus autem istud satisfactorium ita potest adæquari uni reatui quod alteri non adæquetur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari in quantum est meritum vitæ æternæ, quod habet in quantum procedit a radice charitatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) In serm. De his qui in fide dormierunt, n. med. (2) Sent. iv, dist. 45.

(3) In Enchir. cap. 110, in fin.

(4) Ult. cap. Eccl. hier., circa med.

(5) Lib. iii, num. 172, et lib. vi, n. 16.

Primæ enim rationes procedebant de opere suffragii, secundum quod est satisfactorium; sed aliæ, secundum quod est meritum.

ART. V. — UTRUM SUFFRAGIA
PROSINT EXISTENTIBUS IN INFERNO.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia prosint existentibus in inferno, per hoc quod habetur II. Machab. xii, 40, ubi dicitur quod *invenerunt subtunicis interfectorum donaria idolorum, a quibus lex prohibebat Judæos*; et tamen post subditur quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam offerri pro peccatis mortuorum*. Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes, et ita in peccato mortali decessisse, et sic ad inferos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Præterea, in litt. ² habetur ex verbis Augustini ³, quod "quibus prosunt suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilius sit eorum damnatio. „ Sed solum qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Præterea, Dionysius ⁴ dicit: "Si hic justorum orationes, et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in illis qui digni sunt sacris orationibus, operantur tantummodo? „ ex quo potest accipi quod suffragia magis prosunt mortuis quam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus, cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali existentibus suffragia valent.

4. Præterea, in Vitis Patrum ⁵ legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo De defunct. ⁶ refert, quod Macharius, inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione præmissa, quæsitit cujus caput fuisset; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est oratione Macharii se et alios juvari ⁷. Ergo suffragia Ecclesiæ etiam in inferno existentibus prosunt.

(6) Aliquant. a princ.

(7) Hæc narratio fabulosa potius videtur quam historica, cum in Lausiaca Palladii historia, ad quam se refert auctor illius sermonis, nulla hujus facti fiat mentio.

5. Præterea, Damascenus in eodem sermone ¹ narrat quod Gregorius pro Trajano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus dicentem: " Vocem tuam audiui et veniam Trajano do; „ cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, " testis est Oriens omnis et Occidens. „ Sed constat Trajanum in inferno fuisse, quia " multorum martyrum necem amaram instituit, „ ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia Ecclesiæ valent etiam in inferno existentibus.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius ²: " Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine; „ et consequenter ³ dicit quod " pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis. „ Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

Præterea, Gregorius dicit ⁴: " Eadem causa est cur non oretur tunc, scilicet post diem judicii, pro hominibus æterno igne damnatis, quæ nunc causa est quare non oretur pro diabolo et angelis ejus æterno supplicio deputatis; quæ etiam nunc causa est quare sancti non orent pro hominibus infidelibus, impiisque defunctis, quia de eis utique quos æterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum judicis justis conspectum orationis suæ meritum cassari refugiunt. „ Ergo suffragia in inferno positos non valent.

Præterea, in litt. ⁵ habetur ex verbis Augustini ⁶: " Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis de corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur. „ Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

CONCLUSIO. — Cum damnati, recepta pro meritis retributione, ad ultimum vitæ terminum pervenerint, et charitate destituantur, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis, perspicuum est, suffragia illis minime prodesse.

Respondeo dicendum quod circa damnatos fuit triplex opinio: quidam enim dixerunt, in hoc distinguendum esse du-

pliciter: uno modo quantum ad tempus dicentes quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiæ. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide et sacramentis decesserunt; et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec merito nec numero, suffragia Ecclesiæ prodesse non possunt; alii vero non sunt valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiæ prodesse debent. Sed occurrebat eis quædam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum pœna inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis, pœna illa totaliter auferretur, quod est error Origenis ⁷. Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt. Præpositivus enim dixit quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a tota pœna reddantur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii; tunc enim animæ iterato corporibus conjunctæ, in pœnas inferni sine spe veniæ retrudentur. Sed ista opinio videtur divinæ providentiæ repugnare, quæ nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per pœnam. Unde non potest esse ut pœna tollatur, nisi prius culpa expietur. Et ideo cum culpa continue maneat in damnatis, eorum pœna nullatenus interrumpitur. Et ideo Porretani ⁸ alium modum invenerunt, dicentes quod hoc modo proceditur in diminutione pœnarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum; quæ cum sint finitæ, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo pars quarta illius quartæ, et

(1) Ante med.

(2) Eccl. hierarch. cap. 7, a med. (3) Ibidem.

(4) Moral. lib. xxxiv, cap. 16, vers. fin.

(5) Sent. iv, dist. 45.

(6) Serm. 32, De verb. Apost., a med.

(7) Periarch. lib. 1, cap. 6, circa med.

(8) Sive Gilberti Porretani Pictaviensis episcopi dogmati adhærentes, qui et propter quosdam alios a se sparsos errores in celebri Rhemensis concilio ab Innocentio II damnatus est.

iterum quarta illius quartæ, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars pœnæ, et per secundum pars aliqua remanentis diminuitur secundum eandem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus est: primo quia infinita divisio, quæ congruit continuæ quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri; secundo quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de pœna diminueat quam primum, si sit æqualis valoris; tertio quia pœna diminui non potest, nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri, nisi ea ablata; quarto quia in divisione lineæ tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile; corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile: et sic sequeretur quod post multa suffragia pœna remansens propter sui parvitatem non sentiretur; et ita non esset pœna. — Et ideo alii alium invenerunt modum. Altissiodorensis ¹ enim ² dixit quod suffragia prosunt damnatis, non quidem per diminutionem pœnæ, vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et faciem suam perfunderet aqua: sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest, quia aliquis plus vel minus æterno igne gravatur, ut Gregorius dicit ³, secundum meritum culpæ; et inde est quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius pœnam ferat. Est nihilominus et prædicta opinio præsumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria et vana, nulla auctoritate fulta; et est irrationabilis, tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum charitatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis; tum quia totaliter ad vitæ terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria; quod enim adhuc restat de pœna vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non præbet; cum gloria essentialiter et ra-

dicaliter consistat in anima, et similiter miseria damnatorum. Et ideo non potest eorum pœna diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri quantum ad præmium essentielle. Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur, quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri; ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem pœnæ, vel interruptionem, neque quantum ad diminutionem sensus pœnæ; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quæ eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent, quod pro eis nulla cura haberetur; quæ materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem, quia, ut Augustinus dicit ⁴ (quod præcipue de damnatis est verum), "ibi sunt spiritus defunctorum, ubi non vident quæcumque aguntur, aut eveniunt in ista vita hominibus; et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum, quod est verbum omnino incertum. Unde tutius est simpliciter dicere quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea deferrent; sed ea acceperunt ut victores, quia eis jure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt: unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant. — Vel dicendum, secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato pœnituerunt, secundum illud Psal. LXXVII, vers. 34: *Cum occideret eos, querebant eum*; et hoc probabiliter potest aestimari, et ideo pro eis fuit oblatio facta.

Ad secundum dicendum, quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punishmente; ut sic includat etiam pœnam purgatorii, quæ per suffragia quandoque totaliter expiatur, quandoque autem non, sed diminuitur.

(1) Guillelmus nempe Altissiodorensis episcopus, apud quem lib. iv Sent., tract. xiv, quæst. 1, sic explicatum videre est, sed merito sicut hic refellendum.

(2) Sent. lib. iv, tract. 14, quæst. 1.

(3) Moral. lib. ix, cap. 39, a princ.

(4) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 13.

Ad *tertium* dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit sibi auxiliari, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpæ mortalis in statum gratiæ, quod de mortuis dici non potest; et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad *quartum* dicendum, quod illud adiutorium non erat in hoc quod pœna eorum diminueretur, sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis, ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum, sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant: sicut et dæmones gaudere dicuntur, dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum pœna nullatenus minuat, sicut nec minuitur angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad *quintum* dicendum, quod de facto Trajani ¹ hoc modo potest probabiliter æstimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a pœna: sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatrias et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum præsentem priorum meritorum justitiam: secundum autem superiores causas, quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum. — Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu pœnæ æternæ absoluta; sed ejus pœna fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia, quia alia sunt quæ lege communi accidunt, et alia quæ singulariter ex privi-

legio aliquibus conceduntur: sicut alia sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum, ut Augustinus dicit ².

ART. VI. — UTRUM SUFFRAGIA PROSINT EXISTENTIBUS IN PURGATORIO ³.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam existentibus in purgatorio; quia purgatorium pars quædam inferni est. Sed *in inferno nulla est redemptio*; et Psalm. vi, 6 dicitur: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Præterea, pœna purgatorii est pœna finita. Si ergo per suffragia aliquid de pœna dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia quod tota tollatur; et ita peccatum remanebit totaliter impunitum, quod videtur divinæ justitiæ repugnare.

3. Præterea, ad hoc animæ sunt in purgatorio ut ibi purgatæ, puræ ad regnum perveniant. Sed nihil potest purgari, nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos pœnam purgatorii non diminuunt.

4. Præterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quæ sunt ad imperium eorum facta. Sed hæc non semper valent; sicut si aliquis decedens disponat tot suffragia pro se fieri, quæ si facta essent, sufficerent ad totam pœnam abolendam. Posito ergo quod huiusmodi suffragia differantur, quousque ille pœnam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt; non enim potest dici quod prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget; quia jam pœnas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed *contra* est quod dicitur in littera ⁴, ex verbis Augustini ⁵: "Suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali." Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Præterea, Dionysius dicit ⁶, quod "divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen

(1) De hoc facto plura videri possunt apud Bellarminum (De purgat. lib. II, cap. 8), et apud Baronium (Annal. ad an. Christi 604). Observandum autem B. Thomam loqui de Traiano non assertive, sed dubitanter; dicit enim (Sent. I, dist. 44, quæst. II, art. 2, 35): idem est de Traiano qui forte post trecentos annos suscitatus est.

(2) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 16, parum a princ.

(3) Respondet affirmative S. Doctor, et hæc solutio est de fide, ut patet ex concilio Florent. (sess. ult.) et concilio Trident. (sess. XXV Decret. De purg. et sess. XXII, cap. 2 De sacrif. missæ).

(4) Sent. IV, dist. 45.

(5) In Enchir. cap. 110, a princ.

(6) Eccl. hierarch. cap. 7, circa med.

aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. „ Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Suffragia vivorum auxilio sunt iis qui in purgatorio detinentur, cum opera unius possint valere alteri ad satisfactionem.

Respondeo dicendum quod pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis quæ non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia, sicut ex dictis patet (art. 1 et 2 huj. quæst. et quæst. XIII, art. 2), opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus, sive mortuus fuerit, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio, quantum ad illos qui sunt finaliter tali pœnæ addicti. — Vel dicendum, secundum Damascenum, in sermone de dormientibus¹, quod hujusmodi auctoritates sunt exponendæ secundum causas inferiores, id est, secundum exigentiam meritorum eorum qui pœnis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quæ vincit humana merita, ad preces justorum aliquando aliter disponitur quam sententia prædictarum auctoritatum contineat. „ Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, „ ut dicit Gregorius². Unde etiam Damascenus³ ponit ad hoc exemplum de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad *secundum* dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis, pœna existentium in purgatorio annihiletur; non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita, quia pœna unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad *tertium* dicendum, quod purgatio animæ per pœnas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impediens a perceptione gloriæ. Et quia per pœnam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est (quæst. XIII, art. 2), non est inconveniens,

si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad *quartum* dicendum, quod suffragia ex duobus valent, scilicet ex opere operante, et ex opere operato: et dico opus operatum non solum Ecclesiæ sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo quod quam citomoriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, præmium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quæ erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum, quæ est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum, antequam suffragia fiant⁴; et si prius contingat ipsum a pœna purgari, quantum ad hoc fraudabitur fructu suffragiorum, quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; pœna autem purgatorii temporalis est, quamvis quantum ad æternam retributionem nullus defraudari possit, nisi per propriam culpam.

ART. VII. — UTRUM SUFFRAGIA VALEANT PUERIS IN LIMBO EXISTENTIBUS.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia valeant pueris in limbo existentibus, quia ibi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est, ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Præterea in littera⁵ habetur ex verbis Augustini⁶, quod „ Ecclesiæ suffragia pro non valde malis propitiationes sunt. „ Sed pueri non computantur inter valde malos, cum sit mitissima eorum pœna. Ergo suffragia Ecclesiæ eos juvant.

Sed *contra* est quod habetur in littera⁷ ab Augustino⁸, quod „ suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per-

vendantur et ita plures sint eleemosynæ distribuendæ.

(5) Sent. iv, dist. 45.

(6) In Enchir. cap. 110, ad fin.

(7) Loc. cit.

(8) Serm. 32, De verb. Apost. a med.

(1) Inter princ. et med.

(2) Mor. lib. XII, cap. 23, in med.

(3) Loc. cit.

(4) Hinc patet quod executoribus non liceat tardare distributiones eleemosynarum, nisi forte ad modicum tempus. et ut res defuncti aliaris

dilectionem hinc exierunt. „ Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo suffragia eis non prosunt.

CONCLUSIO. — Cum per suffragia vivorum status mortuorum mutari non possit, illa pueris in limbo existentibus non prosunt, in quibus oporteret ut status mutaretur, quantum ad meritum essentialis præmii.

Respondeo dicendum quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiæ. Unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis præmii vel pænæ, suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit huiusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animæ puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quod juvari non possint, quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis ¹, qui tamen baptizati sunt, quod patet ex hoc quod præmittitur: „ Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque elemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, etc. „

ART. VIII. — UTRUM SUFFRAGIA PROSINT SANCTIS EXISTENTIBUS IN PATRIA.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquomodo prosint sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta missæ: „ Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam, scilicet sacramenta, ita nobis proficiant ad medelam. „ Sed inter alia suffragia præcipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Præterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiæ, scilicet in calicem missa, significat eos qui beatam vitam in patria ducunt. Ergo suffragia Ecclesiæ prosunt sanctis existentibus in patria.

3. Præterea, sancti non solum gaudent in patria de propriis bonis, sed etiam de bonis alienis; unde Lucæ xv, 10 dicitur:

(1) Huiusmodi sunt qui in charitate decesserunt, sed nondum sunt omnino purgati.

(2) Parum a princ. (3) Sent. iv, dist. 45.

(4) Serm. 17. De verb. Apost. c. 1, a med.

(5) Psal. xxxv.

(6) His non obstat, ait Sylvius, quod pro pue-

Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit; et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

4. Præterea, Damascenus dicit in sermone de dormientibus ², inducens verba Chrysostomi: „ Si enim gentiles, inquit, cum his qui obierunt sua comburunt, quanto magis te fidelem mittere convenit cum fidei ipsius propria; non ut favilla fiant et hæc velut illa; sed ut majorem hinc circumponas gloriam: et si quidem peccator fuerit, qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis. „ Et sic idem quod prius.

Sed *contra* est quod in littera ³ habetur ex verbis Augustini ⁴: „ Injuria est in Ecclesia pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari. „

Præterea, ejus est juvari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiæ non juvantur.

CONCLUSIO. — Cum sancti in cælesti regno nullius rei indigeant, divina gloria inebriati, non juvantur per nostra suffragia.

Respondeo dicendum quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quæ non competit ei qui defectum non patitur. Nulli enim juvari competit nisi ei qui indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei ⁵, eis juvari per suffragia non competit ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod huiusmodi locutiones non sunt sic intelligendæ, quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus, sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus: sicut ex hoc quod Deum cognoscimus, vel laudamus, et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum

ris baptizatis et in baptismali gratia mortuis missarum solemnia celebrantur; quia non proprie celebrantur pro ipsis, cum non fiant ad eis suffragandum; sed tum in protestationem fidei resurrectionis ipsorum, tum ad gratiæ actionem pro beneficio illis collato

figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum, sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur; et sic non sequitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata, sanctis prosint, sed quod ex meritis sanctorum, quæ recoluntur vel significantur in sacramento, prosint aliis pro quibus offeruntur.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de bonis nostris omnibus gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum; quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere, quia sic essenziale eorum præmium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudeant. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant. Et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

Ad *quartum* dicendum, quod non est intelligendum quod fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti. — Vel dicendum quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, in quantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei merito fuit.

ART. IX. — UTRUM ORATIONES ECCLESIAE, SACRIFICIUM ALTARIS ET ELEEMOSYNÆ PROSINT DEFUNCTIS.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiae, et sacrificio altaris et eleemosynis animæ defunctorum juventur, vel quod eis juventur præcipue; pœna enim debet per pœnam recompensari. Sed jejunium magis est pœnale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodest in suffragiis quam aliquod prædictorum.

2. Præterea, Gregorius istis tribus connumerat jejunium, ut habetur in Decret. ¹: "Animæ defunctorum quatuor

modis solvuntur, aut oblationibus sacerdotum, aut eleemosynis charorum, aut precibus sanctorum, aut jejunio cognatorum." Ergo insufficienter connumerantur hic ab Augustino ² tria prædicta.

3. Præterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent, vel similiter, vel magis, pro defunctis fieri, sicut sacramentum altaris.

4. Præterea, hoc videtur ex hoc quod habetur I. Cor. xv, 29: *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Præterea, in diversis missis est idem sacrificium altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non missa, videtur quod tantumdem valeat quæcumque missa pro defuncto dicatur, sive de beata Virgine, sive de Spiritu sancto, vel quæcumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiæ ordinationem, quæ specialem missam pro defunctis instituit.

6. Præterea, Damascenus ³ docet ceras, et oleum, et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliæ oblationes debent inter suffragia computari mortuorum.

CONCLUSIO. — Convenienter Augustinus posuit tria præcipua subsidia vivorum pro mortuis, Eucharistiam quidem et eleemosynam ratione charitatis qua mortui viventibus uniuntur, et orationem ratione intentionis directæ in mortuos.

Respondeo dicendum quod suffragia vivorum prosunt defunctis, secundum quod uniuntur viventibus in charitate, et secundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera præcipue nata sunt mortuis suffragari quæ maxime ad communicationem charitatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad charitatem autem sacramentum Eucharistiæ præcipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticæ unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quædam charitatis origo, vel vinculum. Sed inter charitatis effectus est præcipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte charitatis præcipue

(1) 13, quæst. ii, cap. 22.

(2) Lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 18.

(3) In serm. De dormientibus, a med.

mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiæ et eleemosynæ. Sed ex parte intentionis directæ in mortuos præcipue valet oratio, quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cætera opera, sed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi præcipua mortuorum subsidia; quamvis quæcumque alia bona quæ ex charitate fiunt pro defunctis¹, eis valere credenda sint.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis pœna; quamvis ipsa pœna magis expiet reatum satisfaciens, in quantum est quædam medicina. Et ideo tria prædicta magis valent defunctis quam jejunium.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam jejunium prodesse potest defunctis ratione charitatis et intentionis in defunctos directæ; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad charitatem vel directionem intentionis pertineat; sed ei sunt hæc quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus est quædam spiritualis regeneratio. Unde sicut per generationem non acquiritur *esse* nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possit aliis prodesse, sicut et cætera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticæ unionis, et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad *quartum* dicendum, quod Glossa ord. istam auctoritatem dupliciter exponit; uno modo sic: "Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? id est,

(1) Ad hæc tria facile possunt revocari alia bona quæ ex charitate fiunt, ut patet ex resp. ad argumenta.

(2) Loc. cit. in arg. 2.

(3) Attamen sacerdos debet, quantum illi licet, missam dicere quæ ab eo fuerit expetita. Quia stipendium pro sacro accipit, ait S. Alphonsus, tenetur dicere missam pro defunctis, vel votivam, vel in hoc aut in isto altari, prout pecuniam offerens petivit (quantum tamen Rubricæ

pro peccatis, cum ipsa non limitantur, si Christus non resurrexit; quia in baptismo non solum Christi passio, sed etiam resurrectio operatur, quæ est nostræ spiritualis resurrectionis quodammodo causa. „ Alio modo sic: "Fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo decederant, putantes illis prodesse; et secundum hoc Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis. „

Ad *quintum* dicendum, quod in officio missæ non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes. Et ideo missæ suffragium continet duo horum quæ hic Augustinus enumerat², scilicet orationem et sacrificium. Ex parte ergo sacrificii oblatis missa æqualiter prodest defuncto, de quocumque dicatur; et hoc est præcipuum quod fit in missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatæ. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit missam, vel ejus qui jubet dici, vel iterum per intercessionem sancti, cujus suffragium in missa imploratur³.

Ad *sextum* dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei potest prodesse defuncto, in quantum sunt eleemosynæ quædam; dantur enim ad cultum ecclesiæ, vel etiam in usum fidelium.

ART. X. — UTRUM INDULGENTIÆ ECCLESIAE PROSINT MORTUIS⁴.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentiæ quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem Ecclesiæ, quæ facit prædicari crucem, ut aliquis indulgentiam habeat pro se, et duabus vel tribus, et quandoque etiam decem animabus tam vivorum quam mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodesse. Ergo indulgentiæ mortuis prosunt.

2. Præterea, meritum totius Ecclesiæ

permittunt, quibus omissis, Ecclesiæ ordinem invertere ob alterius devotionem non convenit; quia ob ejus devotionem et speciales orationes, major fructus provenire solet. Si tamen aliter faciat, non erit grave, imo nullum, si fiat de justa causa (lib. vi, n. 348).

(4) De fide est indulgentias prodesse defunctis in purgatorio existentibus contra valdenses, Lutherum aliosque novatores qui hanc potestatem summo pontifici negarunt.

est efficacius quam meritum unius personæ. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiæ, cui indulgentiæ innituntur.

3. Præterea, indulgentiæ Ecclesiæ prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiæ. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiæ; alias eis Ecclesiæ suffragia non prodesse. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis prosint.

Sed *contra*, ad hoc quod indulgentiæ alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiæ dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiæ, pro qua causa præcipue indulgentiæ dantur. Ergo videtur quod indulgentiæ defunctis non prosint.

Præterea, indulgentiæ determinantur secundum arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiæ defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a pœna, quod videtur absurdum.

CONCLUSIO. — Cum mortui nihil horum pro quibus indulgentiæ dantur, facere possint, simpliciter et directe indulgentiæ ipsis non prosunt: secundario vero et indirecte sunt mortuis auxilio, si ea sit forma earum ut etiam eis prosint.

Respondeo dicendum quod indulgentia alicui prodesse potest dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti. Unde cum mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiæ dantur, eis directe indulgentiæ valere non possunt. Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiæ causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiæ formam. Si enim sit talis indulgentiæ forma: *Quicumque facit hoc, vel illud, habebit tantum de indulgentia;*

ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiæ in alium transferre, quia ejus non est applicare ad aliquem intentionem Ecclesiæ, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiæ valent, ut jam supra dictum est (quæst. xxvii, art. 3 ad 2). Si autem indulgentia sub hac forma fiat: *Quicumque fecerit hoc, vel illud, ipse, et pater ejus, vel quicumque alius ei adjunctus, in purgatorio detentus, tantum de indulgentia habebit*, talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiæ innituntur, in vivos, et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod prælatus Ecclesiæ possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare¹, quia ad hoc ut indulgentiæ valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est (qu. xxvi, art. 3)².

ART. XI. — UTRUM CULTUS EXEQUIARUM DEFUNCTIS PROSINT.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod cultus exequiarum defunctis prosint. Damascenus enim³ inducit verba Athanasii sic dicentis: "Licet in aere is qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum et ceras, Deum invocans, in sepulcro ejus accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem." Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit⁴, "antiquorum justorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiæ celebratæ, et sepulcra provisæ; ipsique dum viverent, de sepeliendis vel etiam transferendis suis corporibus filiis mandaverunt." Sed hoc non fecissent, nisi sepulcra et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Præterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum; unde et Augustinus dicit⁵: "Tobias sepeliendo mortuos apud

prodesse mortuis per modum solutionis vel suffragii.

(1) In serm. De dormientibus, a med.

(4) De civ. Dei, lib. 1, cap. 13, a princ.

(5) Ibid., loc. cit.

(1) Indulgentiæ enim non valent defunctis per modum absolutionis, sed solum per modum suffragii.

(2) Multa addit Nicolajus in textu, ut probet ex usu Ecclesiæ sic applicantis, indulgentias

Deum promeruisse, teste angelo, commendatur. „ Ergo hujusmodi sepulturæ cultus mortuis prodest.

4. Præterea, inconueniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosi sepeliri disponunt. Ergo sepulturæ cultus prodest defunctis.

5. Præterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sacris sepultura, si indigni sunt; unde dicit Gregorius ¹: „ Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur. „ Ergo multo amplius dicendum est quod sepulturæ cultus prosit bonis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ²: „ Corpori humano quicquid impenditur, non est præsidium salutis, sed humanitatis officium. „

Præterea, Augustinus dicit ³: „ Cura- tio funeris, conditio sepulturæ, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia defunctorum. „

Præterea, Dominus dicit ⁴: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, et post hoc non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia ⁵ legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliæ. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus sepulturæ prodest.

CONCLUSIO. — Cultus exequiarum, cum solum hoc efficiat ut eo homines compassionis admoniti pro defunctis orant, non per se, sed per accidens, mortuis prodest.

Respondeo dicendum quod sepultura adinventata est et propter vivos, et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fœtoribus inficiantur; et hoc quantum ad corpus; sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc adstruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prodest ad hoc quod insipientes sepulcra memoriam reti-

nent defunctorum, et pro defunctis orant; unde et *monumentum* a memoria nomen accepit ⁶; dicitur enim *monumentum*, quasi *monens mentem*, ut dicit Augustinus ⁷. Paganorum tamen error fuit quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat; non enim credebant animam prius quietem posse accipere, quam corpus sepulturæ daretur; quod omnino ridiculum est et absurdum. Sed quod ulterius sepultura in loco sacro mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante; dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, ejus precibus por hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sancto deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentius et specialius orant. Sed illa quæ ad ornatum sepulturæ adhibentur, prosunt quidem vivis, inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens, inquantum scilicet per hujusmodi homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vol etiam inquantum ex sumptibus sepulturæ vel pauperes fructum capiunt, vel ecclesia decoratur; sic enim sepultura inter cæteras eleemosynas computatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcrum defunctorum perlata per accidens defuncto prosunt, vel inquantum ecclesiæ offeruntur, sive pauperibus dantur, vol inquantum hujusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis præmissis subjungitur: „ Oleum enim et cera holocaustum sunt. „

Ad *secundum* dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent „ corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod mortuis corporibus aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis adstruendam, „ ut patet per Augustinum ⁸. Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et mo-

(1) Dialog. lib. iv, cap. 2.

(2) In lib. De cura pro mortuis agenda, cap. ult., circa med.

(3) In eod. lib. cap. 2, ad fin., et De civit. Dei. lib. i, cap. 12, a med.

(4) Matth. i, 28, et Luc. xii, 4.

(5) Euseb. lib. v, cap. i, ad fin.

(6) Juxta græcam duntaxat notionem; nam græce *μνήμη* memoria est, et hinc *μνημείον*, quod latine vocamus *monumentum*.

(7) In lib. De civit. Dei, et in lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 4, in med.

(8) De civit. Dei, lib. i, cap. 13, circa med.

riturnm, ejns resurrectio nostræ resurrectionis est causa.

Ad *tertium* dicendum, quod quia caro est pars naturæ hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. v, 29: *Nemo unquam suam carnem odio habuit* ¹. Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quædam sollicitudo, quid etiam post ejus mortem de corpore sit futurum, doleretque, si aliquid indignum suo corpori evenire præsentiret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus ², “ si paterna vestis, et annulus, ac si quid hujusmodi tanto charius est posteris, quanto erga parentes major extitit affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius quam quælibet indumenta gestamus. ” Unde et in quantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non possit, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad *quartum* dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit ³, suis charis in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ART. XII. — UTRUM SUFFRAGIA QUÆ FIUNT PRO UNO DEFUNCTO, MAGIS ILLI PROFICIENT PRO QUO FIUNT, QUAM ALIIS ⁴.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quæ fiunt pro uno defuncto, non magis proficiant ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale magis est communnicabile quam corporale lumen. Sed lumen corporale, scilicet candelæ, quamvis accendatur pro nro tantum, æqualiter tamen omnibus prodest qui simul commorantur, quam-

vis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quædam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quam aliis existentibus in purgatorio.

2. Præterea, sicut in littera dicitur ⁵, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia “ dum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse meruerunt. ” Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodesent, quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

3. Præterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia sicut pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solum, vel magis quam aliis valerent, pauperes essent pejoris conditionis; quod est contra sententiam Domini ⁶: *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei*.

Sed *contra*, justitia humana exemplatur a justitia divina. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderunt.

Præterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

CONCLUSIO. — Suffragia pro uno defuncto facta, aliis prosunt ratione charitatis, quia bona fiunt bonis communiaratione vero intentionis, magis ei pro quo fiunt prosunt, imo soli, si solum ratio dimissionis pænæ habeatur.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, ut Præpositivus, dixerunt quod suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni: et ponebant exemplum de candela quæ accenditur pro aliquo divite, quæ non minus prodest eis, qui cum ipso sunt, quam ipsi diviti, et forte magis, si habent oculos clariore: et etiam de le-

(1) Pro uxoris dilectione commendanda sic dictum, sed ex hoc ipso intelligitur quantum quisque diligit carnem suam, cum et uxorem tanquam carnem jubeatur diligere, ut ingens et insignis insinuetur dilectio.

(2) De civ. Dei, lib. i, loc. cit.

(3) In lib. De cura pro mortuis agenda, c. 4.

(4) Concilium Constantiense (sess. viii) damnavit art. 19 Joannis Wicleff, qui dicebat orationes specialiter cuidam personæ per prælatos vel religiosos applicatas, non plus prodesse quam generales, cæteris paribus.

(5) Sent. iv, dist. 45.

(6) Luc. vi, 20.

ctione, quæ non magis prodest ei pro quo legitur, quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis qui sunt sensu capaciores. Et si eis obiceretur quod secundum hoc ordinatio Ecclesiæ esset vana, quæ pro aliquibus specialiter orationes instituit, dicebant quod hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui proniores sunt ad facienda specialia suffragia, quam communia; et ferventius etiam pro suis propinquis orant, quam pro extraneis. Alii e contra dixerunt quod suffragia magis valent eis pro quibus fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute charitatis, quæ facit omnia bona communia; et secundum hoc magis valent ei qui magis charitate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in charitate existens de bonis alterius delectatur post mortem quantum ad diminutionem pœnæ; post mortem enim non est locus acquirendi gratiam, vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute charitatis. Alio modo valent suffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur, et sic satisfactio unius alteri computatur: et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt; imo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem pœnæ ordinatur. Unde quantum ad remissionem pœnæ præcipue valet suffragium ei pro quo fit. Et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad *primum* ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, in quantum a mortuis acceptantur, et ex hoc quamdam consolationem accipiunt; et tanto major est, quanto majori charitate sunt præditi. Sed in quantum suffragia sunt quædam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, ex hoc et debitum aliorum solvatur.

Ad *secundum* dicendum, quod istud meritum est conditionale: hoc enim modo sibi meruerunt quod sibi prode-

sent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita præcedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet divites, quantum ad aliquid, esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem pœnæ; sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni cælorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

ART. XIII. — UTRUM SUFFRAGIA FACTA PRO MULTIS TANTUMDEM VALEANT SINGULIS, AC SI SPECIALITER PRO UNOQUOQUE FIERENT.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si pro unoquoque specialiter fierent. Videmus enim quod ex lectione quæ uni ¹ legitur, nihil ei deperit, si simul et aliis legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si aliquis ei connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Præterea, secundum communem usum Ecclesiæ videmus quod cum missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, suffragia præcipue orationum innituntur divinæ virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvari ² per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret, tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed *contra*, melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum valet singulis tantum ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo fieret singulariter missa vel oratio, sed quod semper diceretur pro omnibus

(1) Al., pro uno. (2) Al., juvare.

fidelibus defunctis, quod patet esse falsum.

Præterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

CONCLUSIO. — Suffragia, inquantum sunt satisfactiones ex intentione facientis translatae in mortuos, magis prosunt ei, pro quo singulariter fiunt, quam quæ fiunt pro eo et communiter pro aliis: inquantum vero accipiuntur, ut valent ex virtute charitatis, tantumdem singulis prosunt, ac si pro uno tantum fierent.

Respondeo dicendum quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiæ, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent, quia charitas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, imo magis augetur; et similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus¹. Et sic de uno bono facto non minus lætantur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum, inquantum sunt satisfactiones quædam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod fit pro eo communiter, et pro multis aliis; sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quod hæc quæstio dependet ex prima, et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quædam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest: quæ, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis, sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est (art. præc. ad 1). Et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), ideo cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliæ orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad

alios principaliter, sed ut illis etiam oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad *tertium* dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur; et ex utroque ejus effectus dependet. Et ideo quamvis divinæ virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

ART. XIV. — UTRUM TANTUM VALEANT SUFFRAGIA COMMUNIA ILLIS PRO QUIBUS SPECIALIA NON FIUNT, QUANTUM ILLIS PRO QUIBUS FIUNT, VALENT SPECIALIA ET COMMUNIA SIMUL.

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tantum valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

2. Præterea, inter Ecclesiæ suffragia præcipuum est Eucharistia. Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiæ, quæ communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

Sed *contra* est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

CONCLUSIO. — Quantum attinet ad velociorem absolutionem pœnæ, plus valent suffragia specialia et communia simul quam communia tantum: quantum vero spectat ad finalem pœnæ liberationem, æque valent communia solum suffragia, atque specialia et communia simul.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis solutio dependet ex solutione duodecimæ quæstionis². Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffra-

paulo ante quod suffragia quæ pro uno defuncto fiunt, magis ei prodesse debent quam aliis.

(1) Confess. lib. viii, cap. 4.

(2) Sive duodecimi articuli, ubi ostensum

gia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit æqualiter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod communia suffragia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum. Et ideo etiam Magister duas opiniones in littera tangit¹: unam, dum dicit quod æqualiter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum; quamvis enim ex pluribus juvetur unus quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit quod ille pro quo fiunt specialia, consequitur velociorem absolutionem, sed non plenior; quia uterque ab omni pœna liberabitur finaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 12 huj. quæst. ad 2), juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito, et simpliciter, sed quasi sub conditione. Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiæ, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota pœna eorum qui sunt in purgatorio expiatur; sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures missæ in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt (ut si eis non indigeant), aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum² sic dicentem: "Vere Deus tanquam justus commetietur impotenti possibilitatem; tanquam sapiens defectuum commutationem negotiabitur; quæ quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni, alteri suppleat.

(1) Sent. iv, dist. 45.

(2) In sermone De dormientibus, Inter med. et fin.

(3) Certum est sanctos cum Christo regnantes cognoscere preces viventium quæ ad eos diriguntur, quod patet ex usu Ecclesiæ.

(4) Cap. 13.

(5) Ibidem.

QUESTIO LXXII.

DE ORATIONE RESPECTU SANCTORUM QUI SUNT IN PATRIA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de oratione respectu sanctorum qui sunt in patria. Et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum sancti orationes nostras cognoscant. — 2. Utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis. — 3. Utrum orationes eorum pro nobis fusæ semper exaudiantur.

ART. I. — UTRUM SANCTI ORATIONES NOSTRAS COGNOScant³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, qu. iii, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isai. LXIII, 16: *Tu pater noster, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos*. Glossa interl. dicit, quod "mortui etiam sancti nesciunt quid agent vivi, etiam eorum filii; „ et sumitur ab Augustino in lib. De cura pro mortuis agenda⁴, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt hæc verba Augustini⁵: "Si tanti patriarchæ quid erga populum ex his procreatum ageretur, ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur? „ Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Præterea, IV. Reg. xxii, 20 dicitur ad Josiam regem: *Idcirco, scilicet quod flevisi coram me, colligam te ad patres tuos... ut non videant oculi tui omnia mala quæ inducturus sum super locum istum*. Sed in hoc nullo modo per mortem Josiæ subventum fuisset, si post mortem quid genti eorū eveniret, cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt; et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Præterea, quanto aliquis est in charitate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis et maxime sibi conjunctis, in periculis consulunt, et manifeste auxiliantur. Cum ergo post mortem sint multo majoris charitatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis charis et conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus; quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes nostras cognoscant.

4. Præterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli, de quibus

dicatur Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*. Sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt: cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium¹. Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quæ circa nos aguntur.

5. Præterea, solus Deus inspector est cordium. Sed oratio præcipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere. Non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed *contra*, super illud Job XIV: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, dicit Gregorius²: "Hoc de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent. Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

Præterea, Gregorius³ dicit: "Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura; quantumlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est." Sed hoc maxime impedire videtur quod animæ sanctorum orationes, et alia quæ circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia non impediatur illa, ut ex prædicta auctoritate patet, videtur quod animæ sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quæ hic aguntur.

Præterea, si ea quæ circa nos aguntur, non cognoscerent, nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistola contra eum⁴. Ergo sancti ea quæ circa nos aguntur, cognoscunt.

CONCLUSIO. — Licet sancti essentiam Dei non comprehendentes non omnia cognoscant, in Verbo tamen cognoscunt quæ ad eos spectant, nostras scilicet orationes, quibus adeorum auxilium confugimus.

Respondeo dicendum quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur.

(1) Cæl. hier. cap. 7, a med., et Eccl. hierarch. cap. 6, sub fin.

(2) Moral. lib. XII, cap. 14, a princ.

(3) Dialog. 2, cap. 35, a med.

(4) Inter princ. et med.

(5) Cælest. hier. cap. 3, in med.

Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt; sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quæ ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animæ sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quæ per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio suæ beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur, ut homo habeat quicquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quæ ad ipsum pertinent, cognoscat. Unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quæ ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus præstent ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, "quo nihil est divinius," ut ait Dionysius⁵. Unde patet quod sancti habent cognitionem eorum quæ ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota, et devotiones, et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt⁶.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum; quæ quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione quæ est in Verbo, quam constat Abraham eo tempore quo hæc dicta sunt per Isaiam, non habuisse; cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod sancti, licet post hanc vitam cognoscant ea quæ hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis ad-

(6) Quamvis Tridentini concilii Patres, ait Estius, istud tanquam rem fidei definire noluerint, docent tamen (sess. XIV) eos imple sentire qui asserunt stultum esse in cælo regnantibus voce vel mente supplicare.

versitatibus eorum quos in hoc sæculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis, quod dolor in eis locum non invenit. Unde si cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur, si ante ejusmodi infortunia de hoc sæculo subtrahantur. — Sed forte animæ non glorificatæ dolorem aliquem sentirent, si incommoda charorum suorum perciperent. Et quia anima Josiæ non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc, ex hac ratione Augustinus ¹ concludere nititur quod animæ mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad *tertium* dicendum, quod animæ sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinæ voluntati, etiam in volito. Et ideo quamvis affectum charitatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quæ ad perfectionem suæ beatitudinis pertinent, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscunt quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi ², vel quocumque alio modo.

ART. II. — UTRUM

DEBEAMUS SANCTOS INTERPELLARE
AD ORANDUM PRO NOBIS ³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis. Nullus enim amicus alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus credit apud eos se facilius gratiam obtinere posse. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic voluntas ejus facilius inclinatur ad nos exau-

(1) Lib. De cura pro mortuis gerenda, c. 13, ad 15.

(2) Quamvis B. Thomas affirmet sanctos vota et preces mortalium videre in Verbo, simul tamen docet, ait Sylvius, quod per revelationem eas cognoscant (1^o 2, quæst. lxxxii, art. 4 ad 2): *Petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestantur*. Cognoscunt. Cf. De veritate, quæst. viii, art. 1^o.

(3) De fide est sanctos una cum Christo regnantes utiliter a nobis invocari; quod patet

diendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Præterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debeamus, hoc non est, nisi quia scimus eorum orationem Deo esse acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Præterea, Christus, etiam secundum quod homo, dicitur *Sanctus sanctorum* ⁴; et ei, secundum quod est homo, orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Præterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repræsentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repræsentare aliquid cui omnia sunt præsentia. Ergo superfluum est quod sanctos intercessores constituamus pro nobis apud Deum.

5. Præterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret, vel non fieret. Sed similiter sancti orant pro nobis, vel non orant, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si simus digni ut pro nobis orant, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem simus indigni, etiamsi petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed *contra* est quod dicitur Job v, 1: *Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere*. "Vocare autem nostrum est, ut Gregorius dicit ibidem ⁵, humili Deum prece deprecere. Ergo cum volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

Præterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu ex concil. Trident. (sess. xxv Decret. de invocat. et venerat. sanctorum).

(4) Ut Dan. ix, 14 prophetico afflatu dictum videre est: *Donec ungatur*, inquit, *sanctus sanctorum*; Christum enim significari per hæc verba planum est, de quo item dicitur (Ps. xlv, 3): *Unxit te Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus*, ex quo et ad Hebr. i usurpatur.

(5) Scil. Moral. lib. v, cap. 30, in princ.

viæ. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum, exemplo Apostoli, qui dicebat ¹: *Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritus, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus suis ad Deum.

Præterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiæ, quæ in litanis sanctorum orationem petit.

CONCLUSIO. — Cum divinæ legis ordo hoc postulet, ut nos qui longe distamus a Deo, per sanctos, qui illi propinquissimi sunt, in illum reducamur, ab eis petere debemus ut pro nobis orent.

Respondeo dicendum quod "iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium ², ut per media ultima reducantur in Deum. " Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinæ legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur: quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent ³.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinæ potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur; sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiæ ipsius quod oporteat ejus clementiam

per orationes sanctorum pulsare; sed est ad hoc ut ordo prædictus servetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes: primo ex hoc quod quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem sanctum quam ad sanctum majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus: secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur: tertio quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis præcipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem: quarto ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis: quinto quia plurimum orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actus quidam. Actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideo, si diceremus: *Christe, ora pro nobis*, nisi aliquid adderemus, videretur hoc ad personam Christi referri; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinguit in Christo personam filii hominis a persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit: *Christe, ora pro nobis*, sed: *Christe, audi nos*, vel: *Miserere nobis*.

Ad quartum dicendum, quod, sicut infra dicetur (art. seq.), non dicuntur Sancti preces nostras Deo repræsentare, quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel divinam consulunt veritatem de eis, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit. Et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

(1) Rom. xv, 30.

(2) Eccl. hierarch. cap. 5, inter princ. et med.

(3) Quam doctrinam confirmat perpetuus Ecclesiæ usus et continuata traditio. Sanctos enim

ab initio invocari solitos probant canon Missæ quo utitur Ecclesia romana, liturgia S. Jacobi, sanctorum Patrum tam græcorum quam latinorum testimonia.

ART. III. — UTRUM ORATIONES SANCTORUM AD DEUM PRO NOBIS FUSÆ SEMPER EXAUDIANTUR¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusæ non semper exaudiantur. Si enim semper exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quæ ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apoc. vi, 11, quod martyribus petentibus vindictam de his qui habitant in terra, dictum est *ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum*. Ergo multo minus exaudiuntur de his quæ ad alios pertinent.

2. Præterea, Jerem. xv, 1 dicitur: *Si steterit Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*. Ergo sancti non semper exaudiuntur cum pro nobis orant ad Deum.

3. Præterea, sancti in patria æquales angelis Dei dicuntur, ut patet Matthæi xxii. Sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum, quod patet ex hoc quod habetur Dan. x, 12, ubi dicitur: *Ego veni propter sermones tuos; princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Non autem venerat in adiutorium Danieli angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem petendo: et tamen est impedita orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiuntur.

4. Præterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

5. Præterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinæ. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Præterea, orationes totius cælestis curiæ si aliquid impetrare possunt, es-

sent efficaciores quam omnia præsentis Ecclesiæ suffragia. Sed multiplicatis præsentis Ecclesiæ suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur a pœna. Cum ergo sancti qui sunt in patria eadem ratione orent² pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, tunc illos, qui sunt in purgatorio, totaliter orationes eorum a pœna absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur II. Machab. ult., 14: *Hic est qui multum orat pro populo, et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei*; et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod *extendit Jeremias dexteram, et dedit Judæ gladium, dicens: Accipe sanctum gladium munus a Deo*, etc.

Præterea, Hieronymus ait in epistola contra Vigilantium³: "Dicis in libello tuo quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus; postquam autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio extendenda oratio. " Et hoc postea improbat dicens sic: "Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos?"

Præterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiæ, quæ frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

CONCLUSIO. — Sancti cum nihil nisi quod Deus velit desiderent, semper Deum precibus suis exorant; etsi ex parte nostra defectus impediatur, quo minus sanctorum orationes interpretativæ effectum suum sortiantur.

Respondeo dicendum quod sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinæ clementiæ pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quæ in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia, et orationes quædam, sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quan-

in purgatorio expiantur, imo majorem quam nobiscum propter certitudinem status ad eorum societatem jam propinquius accedentis.

(3) Inter princ. et med

(1) Affirmative respondet S. Doctor, et ea responsio, ait Sylvius, est verisimilior.

(2) Nempe propter communionem supra dictam, quam æque habent cum animabus quæ

tum est in eis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis, votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur; quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri; quod autem Deus vult, semper impletur. Nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam *vult omnes homines salvos fieri*, quæ non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impleatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis, et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divine iustitiæ punienti malos. Unde Apoc. vi, super illud: *Usquequo, Domine*, etc. dicit Glossa (ord.): "Desiderant gaudium majus, et conscriptum sanctorum, et iustitiæ Dei consentiunt¹."

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes iræ Dei restitisse: et tamen si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est illius litteræ intellectus.

Ad *tertium* dicendum, quod ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius², exponens prædicta verba Danielis, dicit: "Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, sed eorum facta iuste judicantes examinant: cumque uniuscujusque gentis vel culpa, vel iustitia ad supernæ curiæ concilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel

obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur³. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nunquam volunt; unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad *quartum* dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi, postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito præcedenti alios juvandi; hoc enim apud Deum viventes meruerunt ut orationes eorum exaudirentur post mortem. — Vel dicendum quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adæquatione actus ad finem, propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio nititur liberalitati ejus qui rogatur: propter quod quandoque ex liberalitate ejus qui rogatur, impetrat oratio quod non meruit vel ille qui rogat, vel ille pro quo rogatur. Et ita quævis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quod non sint in statu impetrandi.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut ex auctoritate Gregorii inducta⁴ patet, sancti, vel angeli, non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt: et ita etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia, sicut dicit Augustinus in libro De prædestinatione sanctorum⁵, et Gregorius⁶, orationes sanctorum prædestinatis prosunt, quia forte præordinatum est ut intercedentium orationibus salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad *sextum* dicendum, quod suffragia Ecclesiæ pro defunctis sunt quasi quædam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a pœna absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus, et Ecclesiæ suffragiis⁷.

(1) Conf. quod dictum est, part. III, q. lxxxvi, art. 1 ad 2.

(2) Moral. lib. xvii, cap. 8, sub fin.

(3) Hæc quæstio tractata fuit *ex professo* (part. I, quæst. cxiii, art. 8).

(4) In resp. ad 3.

(5) Seu de dono persever. cap. 22, a med

(6) Dialog. lib. i, cap. 8, a med.

(7) Non quod non orent sancti pro defunctis, ait Nicolaus, cum superius ostensum sit quod orent; sed quod per modum impetrationis tantum, non satisfactionis orantes, non similiter eos eruere a pœna possint sicut vivi qui per opera pœnalia pro eorum pœna satisfaciunt.

QUÆSTIO LXXIII.

DE SIGNIS QUÆ JUDICIUM PRÆCEDENT, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de signis quæ judicium præcedent. Circa quod quærentur tria: 1. Utrum adventum Domini ad judicium aliqua signa præcedent. — 2. Utrum secundum rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant. — 3. Utrum virtutes cælorum Domino veniente movebuntur.

ART. I. — UTRUM ALIQUA SIGNA PRÆCEDENT ADVENTUM DOMINI AD JUDICIUM.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 48, qu. 1, art. 4, quæstiunc. I et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adventum Domini ad judicium non præcedent aliqua signa, quia ¹ *Cum dixerint: Pax, et securitas, tunc repentinus eis superveniet interitus*. Sed non esset pax, et securitas, si homines per signa præcedentia terrentur. Ergo signa non præcedent illum adventum.

2. Præterea, signa ad manifestationem alicujus ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus; unde et I. Thesal. v, 2: *Dies Domini, sicut fur in nocte, ita veniet*. Ergo signa non debent ipsum præcedere.

3. Præterea, tempus primi adventus fuit præcognitum a prophetis, quod non est de secundo adventu. Sed primum adventum Christi non præcesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum præcedent.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xxi, vers. 25: *Erunt signa in sole, luna et stellis*, etc.

Præterea, Hieronymus ² ponit quindecim signa præcedentia judicium, dicens quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes; secundo die omnia æquora prosternentur in profundum, ita quod vix videri poterunt; tertio die redigentur in statum antiquum; quarto die belluæ omnes, et alia quæ moventur in aquis, congregabuntur, et levabunt capita super pelagus, more contentionis invicem mugientes; quinto die omnes volucres cæli congregabuntur in campis invicem plorantes, non gustantes aliquid, nec bibentes; sexto die flumina ignea surgent contra firmamentum ab occasu so-

lis usque ad ortum corruentia; septimo die omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas, sicut cometæ; octavo die erit magnus terræ motus, ut omnia animalia prosternantur; nono die omnes plantæ sanguineum dabunt rorem; decimo die omnes lapides, parvi et magni, dividuntur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente; undecimo die omnes colles, et montes, et ædificia in pulverem redigentur; duodecimo die omnia animalia venient ad campos de silvis, et montibus rugientia, et nihil gustantia; decimo tertio die omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum; decimo quarto die omnes homines de habitaculis recedent, non intelligentes, neque loquentes, neque discernentes ³; decimo quinto die omnes morientur, et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

CONCLUSIO. — Multa signa præcedent diem judicii, tum propter illius dignitatem, tum ut nos ad reverentiam et subjectionem inducant.

Respondeo dicendum quod Christus ad judicandum veniens in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judicariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia quæ ad reverentiam et subjectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium præparentur, hujusmodi signis præmoniti. — Quæ autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quæ in Evangeliiis leguntur, ut Augustinus dicit ad Hesychium ⁴, non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Jerusalem, et ad adventum quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte si diligenter advertatur, nullum eorum inveniat ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quæ in Evangeliiis tanguntur, sicut pugnæ, et terrores, et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt. Nisi forte dicatur quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denun-

(1) 1. Thess. v, 3.

(2) Id. habet non Hieron., sed Lyras. in Gloss. sup Luc. xxi.

(3) Ita veteres edit. Nicolajus, sed *discurrentes*.

(4) De fine mundi, epist. 199, al. 80, ante med.

tient, incertum est. Signa vero quæ Hieronymus ¹ ponit, non asserit, sed in Annalibus Hebræorum se eascripta reperisse dicit, quæ etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Augustinum ², circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos: unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur: *Cum dixerint: Pax et securitas*, etc., ad malos referendum est, qui signa futuri iudicii parvipendent. Ad bonos vero pertinet quod dicitur Lucae *xxi*, 26: *Ardescentibus hominibus præ timore*, etc. — Vel potest dici quod omnia illa signa quæ circa iudicium erunt, infra tempus iudicii computantur, ut sic dies iudicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem iudicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi, ante Christi adventum, non statim videntes mundum consummari, ut prius existimabant.

Ad *secundum* dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die iudicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa, quæ immediate iudicium præcedent, ut dictum est (in corp. et in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius cognitum a prophetis. Et ideo non oportebat huiusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

ART. II. — UTRUM CIRCA JUDICIUM, SECUNDUM REI VERITATEM, SOL ET LUNA OBSCURABUNTUR

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circa iudicium, secundum rei veritatem, sol et luna obscurabuntur; quia, ut dicit Rabanus super Matth. ³, "nihil prohibet intelligere, tunc temporis

(1) Lyranus.

(2) In lib. ad Hesychium, epist. cit., a med.

(3) Super illud cap. 24: *Sol obscurabitur*. — Ubi ad idem refert quod dicitur (Joel. ii, 31): *Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem antequam veniat dies Domini magnus et manifestus*.

veraciter solem et lunam cum sideribus cæteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum esse tempore dominicæ passionis. "

2. Præterea, lux corporum cælestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur; quia per eam influunt in hæc inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes ⁴. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in cælestibus corporibus remanebit.

3. Præterea, inferiora corpora purgantur (ut quibusdam videtur) a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem cæleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est (in arg. præc.). Ergo sicut motus cæli cessabit, ita et lumen corporum cælestium.

Sed *contra* est quod secundum astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunæ simul esse dicitur, Domino ad iudicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsidis naturalis.

Præterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei et augmenti. Sed veniente Domino, lux luminarium augmentabitur; unde Isa. *xxx*, 26: *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis erit septemplex*. Ergo non est conveniens quod, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

CONCLUSIO. — Ratione momenti adventus Christi non est credibile, neque solem, neque lunam obscurari: ratione vero temporis propinqui, poterunt obscurari ad incutiendum terrorem hominibus.

Respondeo dicendum quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur, Christo veniente, et sanctis resurgentibus, ut dicitur (quæst. seq.). Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante iudicium, sic esse poterit quod sol et luna, et alia cæli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, hoc divina virtute faciente ad hominum terrorem ⁵.

(4) In lib. De substantia orbis, cap. 2, ad fin.

(5) Hinc dicitur (Luc. *xxi*) quod homines, visis illis signis, erunt in timore et expectatione eorum quæ supervenient.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus iudicium præcedens; unde subiungit quod, peracto iudicii die, fiet quod Isaias dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod lux est in corporibus cælestibus non solum ad causandam generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum cælestium cesset, sed magis augeatur.

Ad *tertium* dicendum, quod non videtur esse probabile quod qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, adhuc non esset simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. — Nec est simile de motu corporum cælestium. Motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tollitur imperfectio, quod de luce non potest dici.

ART. III. — UTRUM VIRTUTES CÆLORUM, DOMINO VENIENTE, COMMOMEBUNTUR¹.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes cælorum, Domino veniente, non commovebuntur. Virtutes enim cælorum dici non possunt, nisi angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Præterea, admirationis causa est ignorantia². Sed sicut ab angelis longe abest timor, ita et ignorantia; quia, ut dicit Gregorius³, "Quid est quod non vident qui videntem omnia vident?" Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur⁴.

3. Præterea, omnes angeli divino iudicio adstabunt; unde Apoc. vii, 11 dicitur: *Omnes angeli stabant in circuitu throni*. Sed virtutes nominant unum specialem ordinem in angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur, quam de aliis angelis.

Sed *contra* est quod dicitur Job xxvi,

(1) Possunt per virtutes cælorum, ait Sylvius, cæli ipsi cælorumque firmitas et stabilitas intelligi; qui commovebuntur motibus et tremoribus insolitis, similique sensu recte accipitur illud (Job xxvi): *Columnæ cæli contremiscunt et pavent ad nutum ejus*.

(2) Ut patet Metaph. lib. i, cap. 2, circa med.

vers. 11: *Columnæ cæli contremiscunt, et pavent ad nutum ejus*. Sed columnæ cæli non possunt intelligi, nisi virtutes cælorum. Ergo virtutes cælorum commovebuntur.

Præterea, Matth. xxiv, 29 dicitur: *Stellæ cadent de cælo, et virtutes cælorum commovebuntur*.

CONCLUSIO. — Sive virtutes accipiantur pro omnibus cælestibus corporibus, sive pro proprio nomine ordinis, Domino veniente, propter rei novitatem et splendorem movebuntur.

Respondeo dicendum quod virtutes in angelis dicuntur dupliciter, ut patet per Dionysium⁵. Quandoque enim nomen virtutum uni ordini appropriatur: qui secundum ipsum est medius mediæ hierarchiæ; secundum vero Gregorium⁶ est supremus infimæ hierarchiæ. Alio modo accipitur communiter pro omnibus cælestibus spiritibus. Et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim⁷ exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis: et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis, quæ in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi, prout virtutis nomen est proprium nomen ordinis: et tunc ordo ille dicitur moveri præ aliis ratione effectus, quia illi ordini, secundum Gregorium⁸, attribuitur miracula facere, quæ maxime circa illud tempus fient: vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionysium⁹, non habet potentiam limitatam: unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium virtutum esse videtur corpora cælestia movere, quæ sunt causa eorum quæ in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia *virtutes cælorum* dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt, ulterius corpora cælestia non moventes; sicut nec angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiæ officio vacabunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eo-

(3) Dialog. lib. iv, cap. 33, in fin., et lib. Moral. cap. 14.

(4) Sent. iv, dist. 48.

(5) Cæl. hier. cap. 11.

(6) Hom. xxxiv in Evang., ante med.

(7) Loc. sup. cit. (8) Loc. cit.

(9) Cælest. hierarch. cap. 8 et 11.

rum statum pertineat; sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Augustinus¹, quod "Deus movet creaturam spirituales per tempora."

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quæ nostram cognitionem excedunt, vel facultatem; et secundum hoc virtutes cælorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dicit B. Agnes quod "ejus pulchritudinem sol et luna mirantur." Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in corp. art.).

QUESTIO LXXIV.

DE IGNE ULTIMÆ CONFLAGRATIONIS, IN NOVEN ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de igne ultimæ conflagrationis mundi. Circa quod quaruntur novem:

1. Utrum aliqua mundi purgatio sit futura. —
2. Utrum per ignem sit futura. —
3. Utrum ille ignis sit ejusdem speciei cum igne elementari. —
4. Utrum ignis ille sit etiam cælum superiores purgaturus. —
5. Utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus. —
6. Utrum omnia elementa sit purgaturus. —
7. Utrum ille ignis præcedat judicium, vel sequatur. —
8. Utrum per illum ignem consumendi sint homines. —
9. Utrum per illum involvendi sint reprobi.

ART. I. — UTRUM MUNDI PURGATIO SIT FUTURA.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 47, quæst. xi, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget, nisi quod est immundum. Sed creaturæ Dei non sunt immundæ; unde dicitur Act. x, 15: *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*, id est immundum. Ergo creaturæ mundi non purgabuntur.

2. Præterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpæ, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpæ infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

(1) De Trin. lib. iii, cap. 4 et 5.

3. Præterea, unumquodque dicitur purgari, quando separatur id quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet, quod aliquid extraneæ naturæ est eis admixtum: quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo convenienter possint purgari.

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde Apocal. xxi, 1 dicitur: *Vidi cælum novum et terram novam, primum enim cælum et prima terra abiit*. Ergo elementa purgabuntur.

Præterea, I. Corinth. vii, super illud: *Præterit figura hujus mundi*, dicit Glossa²: "Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit." Et sic idem quod prius.

CONCLUSIO. — Sicut oportet hominem, cum per corporis assumptionem glorificabitur, purgari, ut tollatur id quod illi gloriæ obstaculo est: ita conveniens est, mundum qui aliquo modo propter hominem factus est, antequam in novitatem gloriæ adducatur, a contrariis dispositionibus purgari.

Respondeo dicendum quod quia mundus propter hominem aliquo modo factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur, oportet prius removeri ea quæ gloriæ opponuntur; quæ sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpæ; quia, ut dicitur I. Corinth. xv, 50, *corruptio incorruptelam non possidebit*; et a civitate gloriæ omnes immundi foris erunt³. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriæ adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpæ proprie esse non possit, tamen ex culpa quædam incongruitas in rebus corporalibus relinquitur, ad hoc quod spiritua-

(2) Aug. De civit. Dei, lib. xii, c. 16, ante med.

(3) Apoc. ult.

libus dedicentur: et inde videmus quod loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quadam præmissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriæ susceptionem pars mundi recipit, quæ in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multæ sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quæ puritati eorum derogant. Et ideo ab his oportet elementa purgari, ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriæ ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur omnis creatura Dei esse munda, hoc est intelligendum, quia non habet in substantia sua alicujus malitiæ commixtionem; sicut ponebant Manichæi, dicentes malum et bonum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas: non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturæ extraneæ, quæ etiam in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturæ repugnat; similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturæ accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiæ ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis elementa corporea subjectum culpæ esse non possint, tamen ex culpa commissa in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriæ suscipiendam.

Ad *tertium* dicendum, quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei, et sic corpus mixtum est nobilius: aut quantum ad perpetuitatem durationis, et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suæ, scilicet compositionem contrariorum; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum, quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriæ,

ideo perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriæ quam perfectio corporis mixti; nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium; sicut corpus humanum cujus forma est incorruptibilis. Nilominus quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens quam existens in mixto; quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

ART. II. — UTRUM MUNDI PURGATIO SIT FUTURA PER IGNEM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliæ partes. Sed non debet esse idem purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Præterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo omnia non sint purgabilia per ignem, sed quædam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit, videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter.

3. Præterea, purgatio ad hoc videtur pertinere, ut partes mundi ab invicem segregatæ puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola virtute divina facta est, quia ex hac opus distinctionis determinatur: unde et Anaxagoras segregationem posuit per actum intellectus moventis omnia, ut refert Aristoteles ². Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiet immediate a Deo, et non per ignem.

Sed *contra* est quod Psal. XLIX, 3 dicitur: *Ignis in conspectu ejus exardebit, et in circuitu ejus tempestas valida*; et postea sequitur de judicio: *Advocabit cælum desursum et terram discernere populum suum*. Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Præterea, II. Petri ult., 12 dicitur: *Cæli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent* ³. Ergo illa purgatio per ignem fiet.

(1) Unde B. Thomas (art. 6 ad 3) dicit quod illa purgatio præcipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur.

(2) Physic. lib. VIII, text. 77.

(3) Ad illi possunt et alia (Psalmi xcvi): *Ignis ante ipsum præcedet* (Is. LXVI): *Ecce Dominus in*

CONCLUSIO. — Cum ignis sit omnium elementorum nobilissimum et purissimum, illiusquesphæra maxime distet a nostra habitatione, convenienter per eum fiet mundi purgatio.

Respondeo dicendum quod illa mundi purgatio, ut dictum est (art. præc.), removebit a mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis; et erit dispositio ad gloriæ perfectionem. Et ideo quantum ad hæc tria convenientissime fiet per ignem purgatio. Primo quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriæ, ut maxime patet de luce. Secundo quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam suæ virtutis activæ, sicut alia elementa. Tertio quia sphæra ignis est remota a nostra habitatione; nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terræ, aquæ et aeris: unde non ita inficitur, et præter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtilizando.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum, prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis), sed solum prout est in materia aliena; et quantum ad hoc poterit purgari mundus per ignem in sua puritate existentem. Quantum vero ad hoc quod habet de extraneo adjunctum, poterit purgari; et sic diverso respectu idem erit purgans et purgatum, quod non est inconveniens.

Ad *secundum* dicendum, quod prima purgatio mundi, quæ facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Præcipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiæ; et ideo convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpæ, et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis congregandi: unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter

igne veniet. (Joel. ii): *Ante faciem ejus ignis vorax.* (I. Cor. iii): *Dies Domini declarabit, quia in igne revelabitur.* (II. Thess. i): *In revelatione Domini Jesu de cælo cum angelis virtutis ejus, in flamma ignis dantis vindictam iis qui non noverunt Deum.*

(I) Constans est Ecclesiæ doctrina, ait Sylvius, mundum in fine sæculi arsurum igne, quem vo-

etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente; quia, ut dicitur Matth. xxiv, 12, *tunc refrigescet charitas multorum.* Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo modo. Sed quædam sunt quæ sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni et vasa lignea, et hujusmodi; et talia lex præcipit purgari per aquam, quæ tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem.

Ad *tertium* dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversæ formæ collatæ, quibus ab invicem distinguuntur; et ideo hoc fieri non potuit, nisi per eum qui est auctor naturæ. Sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem in qua conditæ fuerunt: et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori; et propter hoc ministerium creaturæ committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit ¹.

ART. III. — UTRUM IGNIS ILLE QUO MUNDUS PURGABITUR, SIT EJUSDEM SPECIEI CUM IGNE ELEMENTARI.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa consumet, ut dicit Glossa ². Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Præterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum, quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Præterea, ea quæ sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eundem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quam ignis qui est elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo non est ejusdem speciei.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³, et habetur in Glossa ⁴ I. ad Cor. vii, quod "figura hujus mundi mundano-

cant conflagrationes, eoque purgandum et renovandum esse.

(2) Ordin. Bedæ, sup. illud: *Elementa vero, II. Petri ult.*

(3) De civ. Dei, lib. ix, cap. 16, ante med.

(4) Ord. et interl., implic. sup. illud: *Præteris enim.*

rum ignium conflagratione peribit. „ Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

Præterea, sicut purgatio futura erit per ignem. ita præcedens fuit per aquam; et utraque ad invicem comparatur II. Petri III. Sed in prima purgatione fuit aqua ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo similiter erit in secunda purgatione ignis ejusdem speciei cum igne elementari.

CONCLUSIO. — Sicut aqua elementari factum fuit diluvium, sic et ignis quo mundus purgabitur, ejusdem erit speciei cum hoc nostro igne.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt quod ignis elementum, qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi; modum autem descensionis ponunt per multiplicationem; ignis enim, undique appposito combustibili, augmentatur. Et hoc præcipue tunc fiet quando virtus ignis exaltabitur supra omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet II. Petri I, ubi dicitur quod tantum ascendet iudicii ignis, quantum aqua diluvii. Ex quo videtur quod ille ignis sit circa locum medium generationis ¹. Et propter hoc alii dicunt quod ignis ille generabitur circa locum medium ex congregatione radiorum cælestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente: tunc autem loco speculorum erunt nubes concavæ, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia cum effectus corporum cælestium sequantur determinatos situs, et aspectus eorum, si ex virtute corporum cælestium ignis ille generaretur, tempus illius purgationis posset esse notum considerantibus motus astrorum; quod auctoritati Scripturæ repugnat. Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod „ sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, „ ut dicitur ². Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum, quæ ex natura sua habent vir-

tutem igniendi: quæ quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis, qui faciem hujus mundi exuret. Si autem opiniones hæ recte considerentur, invenientur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit, quia ignis non potest aliquid purgare, nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignis ille, quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus, et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut operatio quæ procedit a virtute rei, est virtutis indicium, ita et virtus ejus est indicium essentiae vel naturæ, quæ procedit ³ a principiis essentialibus rei: operatio autem quæ non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quam instrumenti virtutem, quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quæ non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem: sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem, sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est

(3) Vel transposita constructione: *Virtus quæ procedit a principiis essentialibus rei est indicium essentiae vel naturæ.*

(1) Al., *generatus.*

(2) De civit. Dei, lib. xx, loc. sup. cit.

inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit ejusdem speciei cum igne qui est apud nos, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina virtute vel operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intensio quædam, sicut de instrumentali virtute (Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 4) dictum est. Et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinæ virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed inquantum sequitur materiam, quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiæ combustibilis situm: et per modum istum non est inconveniens, quod vel in circuitu, vel deorsum moveatur, et præcipue secundum quod agit ut instrumentum divinæ virtutis.

**ART. IV. — UTRUM IGNIS ILLE
PURGABIT ETIAM CÆLOS SUPERIORES.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille purgabit etiam cælos superiores, quia in Psalm. ci, 20 dicitur: *Opera manuum tuarum sunt cæli: ipsi peribunt, tu autem permanes*. Sed etiam superiores cæli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali illa mundi conflagratione peribunt.

2. Præterea, II. Petri iii, 12 dicitur: *Cæli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent*. Cæli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt cæli superiores, quibus infixæ sunt sidera¹. Ergo videtur quod etiam illi per illum ignem purgabuntur.

3. Præterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriæ. Sed in cælo superiori invenitur indispositio et ex parte culpæ, quia diabolus ibi peccavit, et ex parte naturalis defectus, quia Rom. viii, super illud: *Scimus quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc*, dicit Glossa²: "Omnia elementa cum labore explent officia sua; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia."

(1) Seu *errantia*, id est planeta qui septem cælis assignatur juxta significatum græcæ vocis, quia eodem situ non consistunt; seu *fixa*, id est, stellæ quæ immotæ in cælo suo hærent.

(2) Ord. Ambros.

(3) Ord. Hayn.

Ergo etiam cæli superiores purgabuntur per ignem illum.

Sed *contra* est quod corpora cælestia peregrinæ impressionis receptiva non sunt.

Præterea, super illud II. Thess. i: *In flamma ignis dantis vindictam*, dicit Glossa³: "Ignis erit in mundo, qui præcedet eum, tantum spatium aeris occupans, quantum occupavit aqua in diluvio." Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores cælos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Genes. vii. Ergo cæli superiores illo igne non purgabuntur.

CONCLUSIO. — Superiores cæli, cum nihil de eorum substantia removeri oporteat, nec igne, nec alia quavis actione purgabuntur, sed ipsa eorum quies et motus cessatio sola divina voluntate accidens, loco purgationis erit.

Respondeo dicendum quod purgatio mundi ad hoc erit, ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriæ; quæ quidem perfectio est ultima rerum consummatio: et hæc quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhærens substantiæ eorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quæ per mutuum mixturem decidunt a propria puritate: in quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliquid substantiæ eorum inhærens, sicut in corporibus cælestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimæ perfectioni universi, nisi motus qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod sit intrinsicum rei, ut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum, qui est extra rem⁴. Et ideo a substantia cæli superioris non oportet quod aliquid removeatur, sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo. Et ideo cælestia corpora nec per ignem, nec per alicujus creaturæ actionem purgabuntur;

(4) Non eo tantum sensu quo dicuntur accidentia extra rem esse, quia sunt extrinseca et essentiæ adveniunt; sed quia subjective non existit in re, sicut quantitas et qualitas inhærent ei, licet ad essentiam ejus non pertineat, ut ait Nicolai.

sed ipsa eorum quietatio sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ¹, verba illa psalmi sunt intelligenda de cælis aereis, qui purgabuntur per ignem ultimæ conflagrationis ². — Vel dicendum quod si etiam de superioribus cælis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum, quo nunc continue moventur.

Ad *secundum* dicendum, quod Petrus se exponit, de quibus cælis intelligat; præmiserat enim ante verba inducta, quod "cæli prius et terra per aquam perierant: qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii." Ergo illi cæli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet cæli aerei.

Ad *tertium* dicendum, quod ille labor, et illa servitus creaturæ, quæ corporibus cælestibus secundum Ambrosium attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cujus temporis subiciuntur, et defectus ultimæ consumptionis, quæ finaliter in eis erit. Ex culpa etiam dæmonum cælum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim e cælo expulsi sunt.

**ART. V. — UTRUM IGNIS ILLE
ALIA ELEMENTA CONSUMET.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet, quia, ut dicit Glossa Bedæ ³ I. Petri ult., "elementa quatuor, quibus mundus consistit, ignis ille maximus absumet; nec cuncta in tantum absumet ut non sint, sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem." Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Præterea, Apoc. xxi, 1 dicitur: *Primum cælum, et prima terra abiit, et mare jam non est.* Sed per cælum ac intelligitur, ut Augustinus dicit ⁴, mare autem est aquarum congregatio. Ergo videtur quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Præterea, ignis non purgat, nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia effi-

cientur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant, et sic a natura sua corrumpentur.

4. Præterea, forma ignis est nobilissima formarum, ad quam perducí possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum perducentur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed *contra* est quod I. Cor. vii, super illud: *Præterit figura hujus mundi*, Glossa ⁵ dicit: "Hujus mundi pulchritudo, non substantia præterit." Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non consumerentur secundum suam substantiam.

Præterea, illa finalis purgatio quæ fiet per ignem, respondebit primæ purgationi quæ facta est per aquam. Sed illa non corrumpit elementorum substantiam. Ergo nec illa quæ fiet per ignem, corrumpet.

CONCLUSIO. — Quatuor elementa in mundi purgatione quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias manebunt, sed purgabuntur a sordibus et infectionibus, quas ab hominum peccatis contraxerunt.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam cæli; et sic tria elementa, aer scilicet, ignis et aqua, *cælum* dicentur; quamvis aer retineat formam substantialem eandem quam nunc habet, quia nunc etiam *cælum* dicitur. Unde etiam Apoc. xxi, 1 non fit mentio nisi de cælo et terra: *Vidi*, inquit, *cælum novum et terram novam*. Sed hæc opinio est omnino absurda. Repugnat enim et philosophiæ, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam cæli; cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiæ, quia secundum hanc positionem non salva-bitur perfectio universi cum integritate

(1) De civit. Dei, lib. xx, cap. 24.

(2) Quod expressius tamen de loco Petri dicit quam Psalmi.

(3) Ord. sup. illud: *Elementa vero*.

(4) De civ. Dei, lib. xx, cap. 18.

(5) Interl. Ambros.

suarum partium, duobus elementis sub-
latis. Unde per hoc quod dicitur *cælum*,
intelligitur quintum corpus; omnia vero
elementa intelliguntur per *terram*, sicut
Psal. cXLVIII, 7: *Laudate Dominum de
terra*; et sequitur: *Ignis, grando, nix,
glacies*, etc. — Et ideo alii dicunt quod o-
mnia elementa manebunt secundum sub-
stantiam; sed qualitates activæ et pas-
sivæ ab eis removebuntur: sicut etiam
ponunt quod in corpore mixto elementa
salvantur secundum suas formas sub-
stantiales, sine hoc quod proprias qua-
litates habeant, cum sint ad medium
reductæ; medium autem neutrum ex-
tremorum est. Et huic etiam videtur
consonare quod Augustinus dicit¹: “ Illa
itaque conflagratione mundana elemen-
torum corruptibilium qualitates, quæ
corporibus nostris corruptibilibus con-
gruebant, ardendo penitus interibunt;
atque ipsa substantia eas qualitates ha-
bebit, quæ corporibus immortalibus mi-
rabili mutatione conveniant. „ Sed istud
non videtur probabile, quia cum quali-
tates propriæ elementorum sint effectus
formarum substantialium, non videtur
quod formis substantialibus manentibus,
qualitates prædictæ possint mutari,
nisi per actionem violentam ad tempus;
sicut in aqua calefacta videmus quod
ex vi suæ speciei frigiditatem recuperat,
quam per actionem ignis amisit, dum-
modo species aquæ remaneat. Et præ-
terea ipsæ qualitates elementares sunt
de perfectione secunda elementorum,
sicut propriæ passionες eorum: nec est
probabile quod in illa finali consumma-
tione aliquid perfectionis naturalis ab
elementis tollatur. — Et ideo videtur
dicendum quod manebunt elementa
quantum ad substantiam et qualitates
eorum proprias; sed purgabuntur ab
infectione, quam ex peccatis hominum
contraxerunt et ab impuritate quæ per
actionem et passionem mutuam in eis ac-
cidit, quia jam cessante motu primi mo-
bilis, in inferioribus elementis mutua
actio et passio esse non poterit: et hoc
Augustinus² appellat “ qualitates cor-
ruptibilium elementorum, „ scilicet in-

naturales dispositiones eorum, secun-
dum quas corruptioni appropinquant³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignis
ille dicitur quatuor elementa absumere,
inquantum ea aliquo modo purgabit.
Quod autem sequitur, quod *duo ex toto
consumet*, non est intelligendum quod
duo elementa secundum substantiam
destruantur, sed quia duo magis remo-
vebuntur a proprietate quam nunc ha-
bent. Quæ quidem duo a quibusdam esse
dicuntur ignis et aqua, quæ maxime ex-
cedunt in qualitatibus activis, scilicet
calore et frigore, quæ sunt maxime cor-
ruptionis principia in aliis corporibus;
et quia tunc non erit actio ignis et aquæ,
quæ sunt maxime activa, maxime im-
mutari videbuntur a virtute quam nunc
habent. Alii vero dicunt hæc duo esse
aerem et aquam, propter varios motus
istorum duorum elementorum, quos con-
sequuntur ex motu corporum cælestium:
et quia isti motus non erunt (sicut flu-
xus et refluxus maris, et commotiones
ventorum, et hujusmodi), ideo illa ele-
menta maxime mutabuntur a proprie-
tate quam nunc habent.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut
dicit Augustinus⁴, “ cum dicitur: Et
mare jam non est, per mare potest intel-
ligi præsens sæculum, de quo ante dixe-
rat: Mare dedit mortuos qui in eo e-
rant. „ — Si tamen ad mare ad litteram
referamus, tunc est dicendum quod in
mari duo intelliguntur, scilicet substan-
tia aquarum, et earum dispositio quan-
tum ad salsedinem et commotiones flu-
ctuum; et quantum ad hoc secundum,
mare non remanebit; remanebit autem
quantum ad primum.

Ad *tertium* dicendum, quod ignis ille
non aget nisi ut instrumentum provi-
dentiae, et virtutis divinæ: unde non a-
get in alia elementa usque ad eorum
consumptionem, sed solum usque ad pur-
gationem. — Nec oportet quod illud
quod efficitur materia ignis, totaliter a
specie propria corrumpatur; sicut pa-
tet in ferro ignito, quod a loco ignitio-
nis remotum ex virtute speciei remanen-
tis ad proprium statum et pristinum re-

(1) De civ. Dei, lib. xx, cap. 16, in med.

(2) Loc. cit.

(3) Communem hanc doctrinam tradunt Epi-
phanus hæres. lxiiv; Hieron. in cap. li et lxi
Is. et in cap. iii Habacuc; August. lib. xx De
civit. Dei, cap. 14, 16, 18, 24; Greg. lib. xvii Mor.
cap. 5, et confirmari potest tam ex eo quod

1. Cor. vii præterire dicatur non natura hujus
mundi, sed figura: tam ex eo quod B. Petrus
non dixerit alios cælos et aliam terram, sed
novos, id est, eosdem qui prius erant, innovan-
dos, ait Sylvius.

(4) De civit. Dei, lib. xx, cap. 16, in fin.

dit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad *quartum* dicendum, quod in partibus elementorum non debet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptæ, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo quod quamvis aqua esset nobilior, si haberet formam ignis, et similiter terra et aer, universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ART. VI. — UTRUM OMNIA ELEMENTA PER ILLUM IGNEM PURGABUNTUR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur; quia ignis ille, ut jam dictum est (art. 3 hujus quæst.), non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Præterea, Apoc. xxi, super illud: *Vidi cælum novum*, etc., dicit Glossa ordin.: "Immutatio aeris et terræ dubitabile non est quin per ignem fiet; sed de aqua dubitatur, nam purgationem in seipsa habere creditur." Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgabuntur.

3. Præterea, locus qui est perpetuæ infectionis, nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa¹ collocetur, videtur quod elementa non totaliter purgabuntur.

4. Præterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem, quia etiam nec aquæ diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit², et habetur in Sent. II³. Ergo videtur quod non omnia elementa totaliter purgabuntur.

Sed *contra* est Glossa supra inducta (art. præc. arg. 1, quæ habetur II. Petri ult.), quod "quatuor elementa ignis ille absumet."

CONCLUSIO. — Impuritates elementorum, quæ ex eorum permixtione proveniunt, per ignem purgabuntur.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod ille ignis ascendet usque ad

summitatem spatii continentis quatuor elementa; ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectæ (ut patet per fumum idolatriæ superiora inficientis), et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed hæc opinio repugnat auctoritati Scripturæ, quia II. Petri iii dicitur quod illi cæli repositi sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati; et Augustinus dicit⁴, quod "ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur." Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium. Et præterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt pertransire totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus. Et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium prædictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum, quæ ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates præcipuæ sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium. Unde usque ad illud spatium ignis ultimæ conflagrationis elementa purgabit. Tantum enim aquæ diluvii ascenderunt, quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine, quos determinata mensura transcendebant.

Primum ergo concedimus.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio dubitationis in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua vim purgationis in se habere creditur; non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet (art. præc., et art. 2 hujus quæst. ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod illa purgatio præcipue ad hoc erit ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur. Et ideo in illa purgatione totum quod est fœdum, ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur; sed ad ipsum

(2) Comment. in Exod. c. 5, ad fin., et hab. in Glossa ord., sup. illud Gen. ii: *Plantaverat autem Deus*. (3) Dist. 7.

(4) De civit. Dei, lib. xx, cap. 18, a med.

deducentur totius mundi fæces, secundum illud Psalmi LXXIV, 9: *Fæx ejus non est exinanita; bibent omnes peccatores terræ.*

Ad quantum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec cælum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt ejecti: unde locus ille purgatione non indiget.

**ART. VII. — UTRUM
IGNIS ULTIMÆ CONFLAGRATIONIS
JUDICIUM DEBEAT SEQUI.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ultimæ conflagrationis judicium debeat sequi. Augustinus enim¹ hunc ordinem ponit eorum quæ in judicio sunt futura, dicens: "In illo judicio has res didicimus esse venturas, Eliam Thesbitem, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem." Ergo conflagratio judicium sequetur.

2. Præterea, Augustinus dicit²: "Judicatis impiis et in æternum ignem missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit." Ergo idem quod prius.

3. Præterea, Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur I. Thess. iv, 14. ubi ex persona eorum Apostolus dicit: *Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*, etc. Sed hoc non esset, si conflagratio mundi præcederet, quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequetur.

4. Præterea, Dominus dicitur iudicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio sententiæ, vel divini iudicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequetur.

Sed contra est quod dicitur Ps. xcvi, 8: *Ignis ante ipsum præcedet.*

(1) De civit. Dei, lib. xx, cap. ult., ad fin.

(2) In eod. lib. c. 16, ante med.

(3) Sent. iv, dist. 47.

(4) De civ. Dei, lib. xx, cap. 27 et 19.

(5) Talis ergo futurus videtur tunc ordo, ait Sylvius. Paulo ante quam Christus ad iudicium veniat, orietur ignis quo mundus purgetur, ho-

Præterea, resurrectio præcedet iudicium; alias non videret omnis oculus Christum iudicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem præcedet; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt; et ita non poterunt purgari per ignem; cum tamen in littera³ dicatur ex verbis Augustini⁴, quod per illum ignem purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ille ignis iudicium præcedet.

CONCLUSIO. — Cum mortuorum resurrectio iudicium præcessura sit, conflagratio ignis quantum ad mundi purgationem spectat, Dei iudicium præcedat oportet: quantum vero attinet ad illius ignis actum, quo malos involvet, iudicium ignis conflagrationem anteibit.

Respondeo dicendum quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium iudicium præcedet, quod ex hoc manifeste colligi potest, quod mortuorum resurrectio iudicium præcedet: quod patet I. Thess. iv, ubi dicitur quod illi qui dormierunt, rapiuntur in nubibus in aera obviam Christo ad iudicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio. Sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur I. Cor. xv, vers. 43: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*. Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud quod dicitur ad Rom. viii, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei*. Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem prædictam, ut ex dictis patet (art. 1 et 4 huj. quæst.), manifeste potest colligi quod ista conflagratio quoad purgationem mundi iudicium præcedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, iudicium sequetur⁵.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando; quod patet ex hoc quod sequitur: "Quæ omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc do-

minesque interimantur: deinde Dominus, præcedente illum signo crucis, ad iudicium veniet: resurgent mortui et iudicabuntur: prolata vero iudicii sententia dum electi cum Christo ascendent, in ea quæ depascenda erunt, ignis descendet, ac reprobos complexu in infernum devolvit.

cebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valet consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine, esse ventura. „ Ergo patet quod hæc dicit opinando.

Et similiter dicendum est ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes homines morientur, et resurgent; sed tamen illi dicuntur vivi reperiri qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad *quartum* dicendum, quod ille ignis non exequitur sententiam iudicis, nisi quoad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequetur iudicium.

ART. VIII. — UTRUM ILLE IGNIS HABITURUS SIT TALEM EFFECTUM IN HOMINIBUS, QUALIS DESIGNATUR ¹.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur ²; illud enim consumi dicitur quod in nihilum reducitur. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in æternum conservabuntur, ut æternam pœnam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

2. Præterea, si dicatur quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvantur in cinerem, contra: Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolvuntur; hoc enim est Christi solius privilegium, ut caro ejus non videat corruptionem ³. Ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Præterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabantur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolveri.

4. Præterea, quamdiu status viæ durat, elementa similiter agunt in bonos

et in malos. Sed adhuc durabit status hujus viæ in illa conflagratione; quia post statum hujus viæ non erit mors naturalis, quæ tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis æqualiter aget in bonos et in malos; et ita non videtur quod sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur ⁴.

5. Præterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi inveniuntur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

CONCLUSIO. — Ignis naturaliter aget ante iudicium et in bonos et in malos, qui vivi reperientur, eos in cinerem resolvendo; sed mali illius ignis actione cruciabantur, boni vero omnis doloris erunt expertes.

Respondeo dicendum quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod iudicium præcedet, aget ut instrumentum divinæ justitiæ, et iterum per virtutem naturalem ignis ⁵. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; inquantum vero aget ut instrumentum divinæ justitiæ, diversimode aget in diversos quantum ad sensum pœnæ. Mali enim per actionem ignis cruciabantur; boni vero, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis ⁶. Quamvis eorum corpora non servabuntur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne, plus vel minus, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post iudicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget; quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cineres.

Ad *secundum* dicendum, quod bono-

(1) Qualis designatur a Magistro in textu lib. Sent. iv, dist. 47, quem B. Thomas hic interpretatur. (2) Sent. iv, dist. 47.

(3) Psal. xv, et Act. ii. (4) Loc. cit.

(5) Ut separatim duo illa intelligantur: nempe quod modo agat ut instrumentum justitiæ divinæ, modo per solam suam naturalem virtutem, quando consueto usu agit. (6) Dan. iii.

rum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace Babylonica existentes; et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad *tertium* dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad *quartum* dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinæ justitiæ instrumentum.

Ad *quintum* dicendum, quod tres sunt causæ quare subito illi qui vivi reperiuntur, purgari poterunt: una est, quia in eis pauca purganda inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus præcedentibus fuerint purgati; secunda causa est, quia et vivi et voluntarii pœnam sustinebunt: pœna autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam pœna post mortem inflicta; sicut patet in martyribus; quia " si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, " ut Augustinus dicit ¹, cum tamen pœna martyrii sit brevis in comparatione ad pœnam quæ in purgatorio sustinetur; tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione, quantum amittit in temporis brevitate.

ART. IX. — UTRUM ILLE IGNIS INVOLVET REPROBOS.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis non involvet reprobos, quia super illud Malach. iii: *Purgabit filios Levi*, dicit Glossa quod " est ignis consumens malos, et ignis conflans bonos; " et super illud I. Cor. iii: *Uniuscujusque opus ignis probabit*, dicit Glossa ord.: " Duos ignes legimus futuros: unum, qui purgabit electos, et præcedet iudicium; alterum, qui reprobos cruciabit. " Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet; primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Præterea, ille ignis Deo obsequetur in purgatione mundi. Ergo remunerari debet, aliis elementis remuneratis; et præcipue cum ignis sit nobilissimum

elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat dejici ad pœnam damnatorum.

3. Præterea, ignis qui malos involvet erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi præparatus est damnatis; unde Matth. xxv, 41 dicitur: *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo*, etc.; et Isa. xxx, 33: *Præparata est ab heri Tophet, a Rege præparata*, etc.; Glossa ³: " Ab heri, id est ab initio; Tophet, id est vallis gehennæ. " Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio præparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis non est ignis inferni, qui reprobos involvet.

In *contrarium* est quod Psal. xcvi, 3 de illo igne dicitur: *Inflammabit in circuitu inimicos ejus*.

Præterea, Dan. vii, 10 dicitur: *Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus*: Glossa ⁴, " ut peccatores traheret in gehennam; " loquitur autem auctoritas de illo igne de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam ⁵, quæ ibi dicit: *Ut malos puniat, et bonos purget*. Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

CONCLUSIO. — Igne conflagrationis involventur reprobi, ut quicquid turpe et fœdum fuerit, in infernum detrudatur; sicut quicquid pulchrum et nobile reperietur, in regnum cæleste attolletur.

Respondeo dicendum quod tota purgatio mundi, et innovatio, ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur. Et ideo oportet ut mundi purgatio, et innovatio, purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quædam erit quod mali segregabuntur a bonis. Unde dicitur Luc. iii, 17: *Cujus ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum*, id est electos, in horreum suum; *paleas autem*, id est reprobos, *comburet igne inextinguibili*. Unde et ita erit de purgatione mundi, quod quicquid erit turpe et fœdum, in infernum cum reprobis mittetur; quicquid vero pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud Psal. xxviii: *Vox Domini in-*

(1) Lib. De unico bapt. cont. Petil, cap. 13, ma ed. (2) Vulgata, *Discedite a me, maledicti*.

(3) Interl. Hieron.

(4) Interl. Hieron.

(5) Interl. sup. illud: *Thronus ejus*.

*tercidentis flammam ignis*¹, quia quoad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos in pœnam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum².

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo, et mundus. Dicuntur autem duo ignes, qui purgabit bonos, et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo quantum ad substantiam; quia non tota substantia ignis purgantis in infernum detrudetur, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod in hoc ille ignis remunerabitur quod illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post iudicium erit major quam ante, ita et pœna reproborum. Et ideo sicut claritas superiori creaturæ addetur ad augmentandam gloriam electorum; ita etiam quicquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum; et ita igni damnatorum ab initio præparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

QUÆSTIO LXXV.

DE RESURRECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem. Quorum prima consideratio est de ipsa resurrectione; secunda de ejus causa; tertia de ejus tempore et modo; quarta de ipsius termino a quo; quinta de conditionibus resurgentium. Circa primum quæruntur tria: 1. Utrum resurrectio corporum sit futura. — 2. Utrum sit omnium generaliter. — 3. Utrum sit naturalis vel miraculosa.

ART. I. — UTRUM CORPORUM RESURRECTIO SIT FUTURA³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 43, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporum resurrectio non sit fu-

tura; Job xiv, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur cælum*. Sed cælum nunquam atteretur, quia terra, de qua minus videtur, in æternum stat, ut patet Eccle. 1, 4. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Præterea, Dominus⁴ probat resurrectionem per auctoritatem illam: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob*; quia non est Deus mortuorum, sed viventium. Sed constat quod quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Præterea, Apostolus⁵ videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti; qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum; non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur. Corpus autem instrumentum animæ est: unde etiam in purgatorio, ubi animæ puniuntur pro his quæ gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum; sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quæ est, dum transferuntur de morte culpæ et miseriæ in vitam gratiæ et gloriæ.

4. Præterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animæ est ut sit a corpore separata, quia in hoc statu conformior est Deo et angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Præterea, mors corporalis in pœnam homini est inducta pro prima prævaricatione, ut patet Gen. 11⁶, sicut et mors spiritualis, quæ est separatio animæ a

cum angelis virtutis ejus, in flamma ignis dantis vindictam iis qui non noverunt Deum, et quod ii et iii dicuntur Cæli et terræ ipsi esse reservati in diem iudicii et perditionis impiorum.

(3) De fide est contra sadducæos, valentinianos, carpocratenses, gnosticos, manichæos aliosque novatores, corporum resurrectionem aliquando futuram.

(4) Matth. xxii, 32. (5) I. Cor. xv.

(1) Hom. i in hunc Psal., inter med. et fin.
(2) Huc pertinet quod in Ecclesia canitur: *Christus iudicaturus peccatum per ignem, quodque dicitur II. Thess. 1: Dominus venturus de cælo*

(6) Ubi nempe dicitur (vers. 17): *De ligno scripturæ boni et mali ne comedas: quacunque enim die comederis, morte morieris.*

Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redit homo ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed *contra* est quod dicitur Job xix, 25: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissima die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea*, etc. Ergo resurrectio corporum erit.

Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut patet Rom. v. Sed mors per peccatum introducta est, quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte homo reparabitur ad vitam.

Præterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput nostrum vivit, et in æternum vivet in corpore et anima, quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, ut patet Rom. vi, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

CONCLUSIO. — Cum homo non possit esse beatus, nisi anima corpori vere uniatur, tanquam forma materiæ: fatendum est resurrectionem esse futuram, in qua anima suo corpori in perpetuum unietur.

Respondeo dicendum quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatæ sunt sententiæ ponentium, vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem naturaliter omnes homines desiderant, est beatitudo, ad quam quidem hominem posse pertingere in hac vita, quidam posuerunt¹; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur, et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunæ, et infirmitas humani corporis, scientiæ et virtutis imperfectio, et instabilitas; quibus omnibus beatitudinis perfectio impletur, ut Augustinus prosequitur². — Et ideo alii posuerunt aliam vitam

esse post hanc, in qua homo tantum secundum animam vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit³: " Ut beata sit anima, omne corpus fugiendum est. " Unde tales resurrectionem non ponebant. — Hujus autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim hæretici posuerunt, omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono⁴; et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit. Et ideo omnes hæreticorum sectæ, quæ ponunt a diabolo corporalia esse creata, vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujus autem fundamenti falsitas ostensa est (in princip. lib. ii, dist. 1, quæst. i, art. 3). Quidam vero posuerunt, totam hominis naturam in anima constare; ita ut anima corpore uteretur, sicut instrumento, aut sicut nauta navi⁵; unde secundum opinionem hanc sequitur quod sola anima beatificata, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus⁶ destruit, ostendens animam corpori, sicut formam materiæ, uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere⁷.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cælum nunquam atteretur quantum ad substantiam, sed quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cujus dicit Apostolus⁸: *Præterit figura hujus mundi*.

Ad *secundum* dicendum, quod anima Abraham non est, proprie loquendo, ipse Abraham; sed est pars ejus; et sic de aliis. Unde vita animæ Abrahæ non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius con-

(1) Ita sentiunt Increduli et materialistæ.

(2) In fine De civ. Dei et lib. xix, cap. 3.

(3) Ult. De civit. Dei, cap. 26.

(4) Error ille fuit gnosticorum et præcipue manichæorum qui doctrinam duorum principiorum propugnabant.

(5) Ita Plato et doctrinæ ejus asseclæ.

(6) De anima, lib. ii, a princ. lib.

(7) Quod patet ex symbolis; apostolorum scilicet ubi: *credimus carnis resurrectionem*: Constantinopolitano, *expecto resurrectionem mortuorum*; Athanasii, *ad cuius adventum omnes homines resurgere habent*.

(8) I. Cor. vii, 31.

uncti, scilicet animæ et corporis: quæ quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter resurrectionem probat.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est conjuncti, et non tantum animæ, ut patet per Philosophum¹. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo, compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata, quasi dispositiones ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati, ita pœna quæ eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quædam, quæ seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorii ignem.

Ad quartum dicendum, quod, cæteris paribus, perfectior est status animæ in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis² est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid conditio suæ naturæ requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili, quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis est introducta per peccatum Adæ, quod est morte Christi deletum, unde pœna illa non manet in æternum; sed peccatum mortale, quod mortem æternam per impœnitentiam inducit, ultra non expiatur; et ideo mors illa æterna erit.

ART. II. — UTRUM RESURRECTIO ERIT OMNIUM GENERALITER³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quod resurrectio non erit omnium generaliter; in Psal. enim 1, 6 dicitur: *Non resurgent impii in judicio*. Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Præterea, Dan. xii, 2 dicitur: *Multi de his qui dormierunt in terræ pulvere, evigilabunt*. Sed hæc locutio quædam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Præterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti: unde⁴ concludit Apostolus quod *si Christus resurrexit, et nos resuregemus*. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui imaginem ipsius portaverunt, quod solum bonorum est. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Præterea, pœna non dimittitur, nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est pœna peccati originalis. Ergo cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Præterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per ejus gratiam resuregemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. v, vers. 28: *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent*. Ergo omnes mortui resurgent.

Præterea, I. Cor. xv, 51 dicitur: *Omnes quidem resuregemus*, etc.

Præterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis pœnam vel præmium. Sed omnibus debetur vel pœna, vel præmium, vel pro merito proprio, sicut adultis, vel pro merito alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

CONCLUSIO. — Cum nulla anima perpetuo possit a corpore separari, necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Respondeo dicendum quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quæ sunt ejusdem speciei. Talis autem est resurrectio. Hæc enim est ejus ratio, ut ex dictis patet (art. præc.), quod anima

omnes morituri sint quæst. lxxviii, art. 1 disputatur), sed an omnes qui fuerint mortui, resurgent.

(4) I. Cor. xv.

(1) De anima, lib. i, text. 64 et 68.

(2) Ita passim. Al. deest *materialis*.

(3) Non quæritur hic, ait Sylvius, utrum omnes sint morituri et deinde resurrecturi (nam quod

in perfectione ultima speciei humanæ esse non potest a corpore separata: unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata. Et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod loquitur de spirituali resurrectione, quæ impii non resurgent in iudicio discussionis conscientiæ, ut Glossa ² exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent, ut iudicentur; jam enim iudicati sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ³ exponit *multi*, id est, *omnes*; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. — Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo, qui quamvis resurgent, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum pœnæ, nec gloriæ habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in ista vita, in his quæ ad naturam speciei pertinent, non autem in his quæ pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitæ naturalis, non autem in similitudine gloriæ, sed soli boni.

Ad *quartum* dicendum, quod mortem, quæ est pœna originalis peccati, qui in originali decesserunt, exsolverunt moriendo: unde non obstante originali culpa, possunt a morte resurgere: pœna enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Ad *quintum* dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, quæ factum est ut naturam nostram susceperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiæ, tamen resurgent propter conformitatem naturæ ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanæ speciei pertinentes.

(1) De fide est omnes omnino mortuos, nemine excepto, resurrecturos, nisi jam ante resurrexerint; ut illi qui resurrexerunt cum Christo.

(2) Interl. et ord. Aug.

(3) De civ. Dei, lib. xx, cap. 23, in fin.

(4) Negative respondet S. Doctor, et ita sentiunt Chrysost. (hom. lxxv in Joan.), Ambros. (lib. iv, cap. iv Luc.), Aug. (De civ. Dei, lib. xxii,

ART. III. — UTRUM RESURRECTIO SIT NATURALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio sit naturalis, quia, sicut dicit Damascenus ⁵, "Quod communiter in omnibus conspicitur, illud naturam caracterizat in his quæ sub ipsa sunt individuis." Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Præterea, Gregorius dicit ⁶: "Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie in elementis suis mundus, nisi resurrectionem nostram imitatur?" Et ponit exemplum de luce, quæ "quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur: et de arbustis, quæ viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quæ putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgent;" quod etiam exemplum Apostolus ponit ⁷. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci, nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Præterea, illa quæ sunt præter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quæ per resurrectionem reparabitur, in æternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Præterea, illud ad quod tota naturæ expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est huiusmodi, ut patet Rom. viii. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Præterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animæ et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem ⁸. Perpetua autem conjunctio animæ et corporis erit naturalis; quia cum anima sit proprius motor ⁹ corporis, habet sibi corpus proportionatum, et ita in perpetuum est similiter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

cap. 4), Greg. (hom. xx in Ezech.), B. Thom. (hic et cont. gent. lib. iv, cap. 18 et quolibet iv, art. 5), Durand. et alii in dist. 43, sess. iv.

(5) Ortn. fid. lib. iii, cap. 14, ante med.

(6) Mor. lib. xiv, cap. 28, circa med.

(7) I. Cor. xv.

(8) Ut patet Phys. lib. v, text. 59.

(9) Ita communiter. Nicolajus, *actus*.

Sed *contra*, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitæ. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Præterea, ea quæ sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quæ generantur ex putrefactione naturaliter et ex semine, nunquam sunt ejusdem speciei, ut dicit Commentator¹. Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie; quod non est in resurrectione. Ergo non erit naturalis.

CONCLUSIO. — Cum natura resurrectionis principium esse nequeat, resurrectio simpliciter miraculosa censenda est: naturalis vero non nisi secundum quid, quatenus nimirum ad vitam naturæ terminatur.

Respondeo dicendum quod motus, sive actio aliqua, se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus, sive actio, cujus natura nec est principium, nec terminus: et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est et aliquis alius motus cujus terminus est natura, sed non principium; sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione cæci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura et terminus, esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo, vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest esse naturalis, sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam, vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem, vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quæ tertio modo se habet ad naturam, non po-

test dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, aut violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est. Secundum autem naturam esse dicitur habens naturam, et quæ consequuntur naturam². Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturæ resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est: vel activum, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quæ semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur³. Nec differt quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimæ perfectionis, scilicet formæ; sive respectu dispositionis, quæ est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennæ. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura, neque respectu conjunctionis animæ ad corpus, nec respectu dispositionis, quæ est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci, nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua scientia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quæcumque ad animæ conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis quæ inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturæ causata. Non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, pre-

(1) Phys. lib. viii, comment. 46.

(2) Ut patet Phys lib. ii, text. 4 et 5.

(3) Metaph. lib. ix, text. 10.

pter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad *secundum* dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale ratione demonstrante, sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam, quia eorum quæ supra naturam sunt, ea quæ sunt in natura aliquam similitudinem repræsentant; sicut unio animæ et corporis repræsentat animæ unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit ¹. Et simili modo exempla quæ Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de operatione illa quæ terminatur ad id quod non est per naturam, sed naturæ contrarium. Hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

Ad *quartum* dicendum, quod tota operatio naturæ est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris: unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem, ad quem non pervenit nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota expectatio naturæ intendit, non potest perveniri operatione naturæ; et propter hoc conclusio ejus non est naturalis.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet (in corp. art.).

QUESTIO LXXVI.

DE CAUSA RESURRECTIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa nostræ resurrectionis. Circa quod tria quærentur: 1. Utrum resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. — 2. Utrum vox tubæ. — 3. Utrum angeli.

ART. I. — UTRUM CHRISTI RESURRECTIO SIT CAUSA NOSTRÆ RESURRECTIONIS ².

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 43,
quæst. unica, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa

(1) Sent. II, dist. 1.

(2) Cf. quod jam dictum est de causalitate resurrectionis Christi (part. III, q. lvi, art. 1 et 2).

nostræ resurrectionis. Posita enim causa, ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostræ resurrectionis.

2. Præterea, effectus non potest esse, nisi causa præcesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut hominem liberaret. Ergo resurrectio Christi non est causa nostræ resurrectionis.

3. Præterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non est causa aliorum resurrectionis.

4. Præterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causæ. Sed resurrectio, ad minus quorundam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed *contra*, " illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post ³. " Sed Christus ratione suæ resurrectionis corporalis dicitur *primitiæ dormientium* ⁴, et *primogenitus mortuorum* ⁵. Ergo ejus resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Præterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spiritali, quæ est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostræ, ut patet Rom. iv, 25, ubi dicitur quod *resurrexit propter justificationem nostram*. Ergo resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis corporalis.

CONCLUSIO. — Sicut Christus est mediator Dei et hominum, ita decuit ut morte sua nostram aboleret, et sua resurrectione nos æterna resurrectione donaret.

Respondeo dicendum quod Christus ratione humanæ naturæ dicitur Dei et hominum mediator. Unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut autem a morte spiritali liberari non possumus nisi per donum gratiæ divinitus datum; ita nec a

(3) Ut patet Metaph. IIb. II, text. 4.

(4) I. Cor. xv. (5) Apoc. i.

morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam. Et ideo sicut Christus secundum humanam naturam primitias gratiæ suscepit divinitus; et ejus gratia est causa nostræ gratiæ, quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam pro gratia*¹; ita in Christo inchoata est resurrectio, et ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis. Et sic Christus, in quantum est Deus, est prima causa nostræ resurrectionis quasi æquivoca; sed in quantum est Deus, et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostræ resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudinem formæ suæ. Unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris respectu istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis, qua producit ille effectus, sicut calor in igne calefaciente: quandoque autem illius actionis qua producit effectus, non est principium primo et per se ipsa forma, secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formæ; sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activæ generationis; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato. Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis, quia illud idem quod fecit resurrectionem Christi, quæ est causa efficiens univoca nostræ resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit; scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quæ sibi et Patri communis est. Unde dicitur Rom. viii, 11: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra*. Sed ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctæ est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostræ². Operationes enim divinæ agebantur mediante carne Christi, quasi quodam organo³; sicut ponit exemplum Damascenus⁴ de tactu corporali quo mundavit leprosum⁵.

(1) Joan. i, 16.

(2) Nostræ resurrectionis igitur Deus est causa principalis efficiens; humanitas Christi, causa efficiens instrumentalis et causa exemplaris; opera Christi mortem antecedentia causa meritoria.

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem immediate ordinatur, non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem; sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia ipsa agat immediate⁶ resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet divina virtute, quæ nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina operatur mediante voluntate, quæ est propinquissima effectui. Unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta, sed tunc sequatur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem corporum inferiorum causare, etiam motu cæli non existente: et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus cæli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia præfixit, resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem præfigere; et tunc esset alia causa nostræ resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quando omnia quæ sunt in una specie, habent eundem ordinem ad causam primam illius effectus, qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito, quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum. Unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid

(3) Cf. quod dictum est (part. III, quæst. xiii, art. 2).

(4) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, a med.

(5) Matth. viii.

(6) Al. deest *immedi* te.

de similitudine resurrectionis Christi, scilicet quantum ad illud quod pertinet ad vitam naturæ, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes: et ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quæ sunt gloriæ.

ART. II. — UTRUM VOX TUBÆ

SIT CAUSA NOSTRÆ RESURRECTIONIS ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vox tubæ non sit causa nostræ resurrectionis. Dicit enim Damascenus ²: " Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute, et nutu. " Ergo cum hæc sint sufficiens causa resurrectionis nostræ, non oportet ponere causam ejus vocem tubæ.

2. Præterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad eos resuscitandum.

3. Præterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam; unde super illud Psalmi LXXVII: *Dabit voci suæ vocem virtutis*, dicit Glossa ³, " resuscitandi corpora. " Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculose deus, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in cæco nato miraculose illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis; quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur I. Thessal. IV, 15: *Ipse Dominus..... in tuba Dei descendet de cælo; et mortui, qui in Christo sunt, resurgent.*

Præterea, Joan. V, 28 dicitur quod *qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent.* Hæc autem vox dicitur tuba, ut in littera patet ⁴. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum Christus resurgens sit causa univoca nostræ resurrectionis, fit ut nostram resurrectionem operetur, tuba, hoc est sua voce imperante, vel apparitione vim imperii habente, dormientes excitabit.

Respondeo dicendum quod causam et effectum oportet aliquo modo conjungi;

(1) Relinquit hic B. Thomas in dubio quid ista vox futura sit, an verus sonus, an sola evidens representatio Filii Dei.

(2) Orth. fid. lib. IV, in fin.

quia movens et motum, faciens et factum sunt simul ⁵. Christus autem resurgens est causa univoca nostræ resurrectionis. Unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato, Christus resurrectionem operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari, et cessavit tempestas ⁶. Quidam vero dicunt quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa repræsentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. XXIV, 27: *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis*; et innotantur auctoritati Gregorii dicentis, quod " tubam sonare, nihil aliud est quam huic mundo, ut judicem, Filium demonstrare. " Et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obedit tota natura ad corporum humanorum reparationem, sicut imperanti. Unde in *jussu* venire dicitur I. Thessal. IV. Et sic ejus apparitio, in quantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur: et hæc vox, quæcumque sit, quandoque dicitur clamor, quasi præconis ad judicium citantis: quandoque autem dicitur sonus tubæ, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur ⁷, vel propter convenientiam ad usum tubæ qui erat in veteri Testamento; tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad prælium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad concilium judicii, et ad prælium, quo orbis terrarum pugnabit contra insensatos ⁸, et ad festum æternæ solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materiam causam resurrectionis tria tetigit, scilicet *voluntatem* divinam, quæ imperat; *virtutem*, quæ exequitur, et facilitatem exequendi, in hoc quod *nutum* adjunxit, ad similitudinem eorum quæ in nobis sunt: illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas, si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis (quod *nutus* dicitur) statim executio nostræ voluntatis per

(3) Ordin. Cassiodor. (4) Sent. IV, dist. 43.

(5) Ut patet Physic. lib. VIII, text. 10 et seq.

(6) Matth. VIII. (7) Sent. IV, dist. 43.

(8) Sap. V, 21.

ministros fiat: et talis nutus est quædam causa prædictæ executionis, in quantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quam signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est quod *vox tubæ* ¹, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut formæ sacramentorum habent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod proferitur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem, solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia iudicium de voce veniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura; quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet: non est autem talis virtus illa, sed qualis supra dicta est esse in formis sacramentorum (Sent. iv, dist. 1, qu. 1, art. 4, et part. III, quæst. Lxii, art. 1 et 4).

ART. III. — UTRUM

AD RESURRECTIONEM ANGELI OPERABUNTUR.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem angeli operabuntur, quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quæ est iterata conjunctio animæ et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Præterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad virtutes, quarum est miracula facere. Sed eis non adscribitur, sed archangelis, ut patet in littera ². Ergo resurrectio non fiet ministerio angelorum.

(1) Ita vocatur vox Dei propter sonoritatem; erit enim tam magna et sonora, ut eam omnes omnino mortui sint audituri.

(2) Sent. iv, dist. 43.

(3) De Trin. lib. iii, cap. 4, ante med.

(4) Dialog. iv, cap. 5.

Sed *contra* est quod dicitur I. Thesal. iv, 15, quod *Dominus in voce archangelis descendet de cælo, et mortui resurgent*. Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

CONCLUSIO. — In resurrectione utetur Deus ministerio angelorum, in his quæ corporaliter fieri debent: quantum vero ad id, quod Deus de integro animam corpori uniet, corpusque ipsum glorificabit, non utetur opera angelorum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ³, "sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem." Et hoc etiam Gregorius ⁴ tangit. Unde in omnibus quæ corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum præparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum ⁵. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione angelorum: similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud angelorum ministerium dicitur *vox* secundum unam expositionem quæ tangitur in littera ⁶.

Ad *primum* ergo patet solutio ex dictis (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod ministerium istud erit principaliter unius archangelis, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiæ, sicut fuit Synagogæ, sicut dicitur Dan. x, qui tamen aget ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum: unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiæ deputati fuerunt; et sic vox illa poterit dici unius, et plurium angelorum.

(5) Insuper mortui suscitati eorumdem angelorum ministerio congregabuntur ante tribunal Christi, et ibidem boni a malis per eos separabuntur, juxta illud (Matth. xiii): *Eriunt angeli, et separabunt malos de medio iustorum*.

(6) Sent. iv, dist. 43.

QUÆSTIO LXXVII.

DE

TEMPORE ET MODO RESURRECTIONIS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis. Circa quod quærantur quatuor: 1. Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi. — 2. Utrum tempus illud sit occultum. — 3. Utrum resurrectio fiet noctis tempore. — 4. Utrum fiet subito.

ART. I. — UTRUM TEMPUS NOSTRÆ RESURRECTIONIS DIFFERRI DEBEAT USQUE AD FINEM MUNDI.

De his etiam S. Th. Sent. IV, dist. 43, qu. unica, art. 3, quæstionunc. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Major est enim convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causæ ad effectus, quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Præterea, resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorundam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pio creditur de B. Virgine, et Joanne evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Præterea, status novi Testamenti est perfectior, et expressius pòrtat imaginem Christi quam status veteris Testamenti. Sed quidam patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur Matth. xxvii, 52 quod *multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt*. Ergo videtur quod nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut fiat omnium simul.

4. Præterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc com-

putantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. xx, 4; dicitur enim ibi: *Vidi animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei; et infra: Et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis; et cæteri mortuorum non vixerunt, donec consummarentur mille anni*. Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est quod Job xiv, 12 dicitur: *Homo, cum dormierit, non resurget; donec atteratur cælum, non evigilabit, nec consurget de somno suo; et loquitur de somno mortis*. Ergo usque ad finem mundi, quando cælum atteretur, resurrectio hominum differetur.

Præterea, Hebr. xi, 39 dicitur: *Hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt re-promissionem, id est plenam animæ et corporis beatitudinem, Deo melius aliquid pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur, id est perficerentur*; Glossa 1: "ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum." Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio, quia *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* 2; et resurrectionis filii erunt *sicut angeli in cælo*, ut patet Matthæi xxii, 30. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

CONCLUSIO. — Cum tota materia humanorum corporum subjiciatur motui cælestium corporum, convenienter humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differtur, in quo motus cæli quiescet.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit 3, "divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur." Et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum cælestium corporum. Unde esset contra ordinem quem divina providentia statuit in rebus, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundum positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui *resurgens ex mortuis, jam non moritur*, ut dicitur Rom. vi, 9; ideo humano-

(1) Interl. (2) Philipp. iii, 21.

(3) De Trin. lib. iii, cap. 4, ante med.

rum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus cæli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum cæli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus; sive ponerent reditum animæ ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles; sive ad aliud, ut Pythagoras, qui posuit "quamlibet animam quodlibet corpus ingredi," ut dicitur in lib. I De anima¹.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quæ exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem, tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi est exemplar quoddam nostræ resurrectionis, ex cuius fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis cæterorum membrorum. Et ideo Christi resurrectio debuit præcedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione sæculorum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra sint quædam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate majori ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio præcedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi (in corp.). Sed quod aliquibus sit hoc concessum quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiæ privilegio², non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus³ in serm.

(1) Text. 53. — Quam doctrinam certissime probat illud (Job xix): *Scio quod in novissimo die de terra surrecturus sum*. Et quod Christus de eo qui videt Filium et credit in eum dicit: *Ego resuscitabo eum in novissimo die* (Joan. vi). Unde Martha fidem suam profitetur de fratre suo, dicens: *Scio quia resurget in novissimo die* (Joan. xi).

(2) Quod concessum est B. Virginii Deiparæ, et quod sine temeritate non posset negari.

(3) Ut putabatur olim cum hæc scriberet S. Thomas: nunc autem sermo ille ut suppositi-

de Assumpt. ⁴, utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quædam (sicut fuit Lazari, qui iterum mortuus est) quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint semper in corpore victuri, in cælum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa ⁵ dicit Matth. xxvii. Et hoc videtur probabilius ⁶, quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christiproferrent, congruum fuit ut vere resurgerent sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam: quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti. Unde decentius factum est per patres veteris Testamenti quam per eos qui jam novo Testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est *primitiæ dormientium*, ut dicitur I. Corinth. xv. Quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem⁷, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat⁸, quidam hæretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent: unde vocati sunt *Chilistæ*, quasi millenarii. Et ideo Augustinus⁹ dicit verba illa aliter intelligenda esse, scilicet de resurrectione spiritali, per quam homines a peccatis dono gratiæ resurgunt. Secunda autem resurrectio corporum est. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum in-

tius et ementius inter ejus adulterina et spuria opera (tom. ult.) rejectus est.

(4) Alius auctor, epist. ad Paulam et Eustoch. aliquant. a princ.

(5) Ord. sup. illud: *Multa corpora sanctorum*.

(6) Eandem sententiam propugnat S. Doctor (part. III, quæst. LIII, art. 3).

(7) Eorum resurrectio fuit imperfecta, ut Ipse S. Doctor animadvertit (part. III, quæst. LVI, art. 4).

(8) De civ. Dei, lib. xx, cap. 7. (9) Ibidem.

telligatur; vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes, et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi præcipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Millenarius autem annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc sancti cum Christo regnant, quia numerus millenarius designat universitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii; sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia *decies decem* centum sunt, et *centum decies* mille sunt. Et similiter Psal. civ, 8 dicitur: *Verbi, quod mandavit in mille generationes*, id est, in omnes.

**ART. II. — UTRUM
TEMPUS RESURRECTIONIS NOSTRÆ
SIT OCCULTUM.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus illud non sit occultum; quia cujus principium est determinate scitum, ejus finis potest determinate sciri, eo quod "omnia mensurantur quadam periodo," ut dicitur¹. Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis et judicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Præterea, Apocal. xii, 6 dicitur quod *mulier*, per quam Ecclesia significatur, *habet locum paratum a Deo, in quo pascat²ur diebus mille ducentis sexaginta*. Dan. etiam xii ponitur quidam determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. iv, 6: *Diem pro anno; diem, inquam, pro anno dedi tibi*. Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

3. Præterea, status novi Testamenti præfiguratus fuit in veteri Testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinate in quo novum Testamentum statum habebit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur Matth. ult., 20: *Ecce ego vobiscum*

sum usque ad consummationem sæculi. Ergo potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed *contra*, illud quod est ignoratum ab angelis, etiam hominibus multo magis erit occultum, quia ea ad quæ homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis, ut patet per Dionysium³. Sed angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matthæi xxiv, 36: *De die illa et hora nemo scit, neque angeli cælorum*. Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Præterea, apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei quam alii sequentes; quia, ut dicitur Rom. viii, *ipsi primitias spiritus habuerunt*: Glossa interl., "tempore prius, et cæteris abundantius." Sed eis de hoc ipso quærentibus dictum est a Domino⁴: *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ posuit Pater in sua potestate*. Ergo multo magis est aliis occultum.

CONCLUSIO. — Ut ad occurrendum Christo semper solliciti ac parati omnes sint, tempus futuræ resurrectionis nec ratione naturali, nec revelatione divina numerari cognoscere potest.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit⁵, "ætas ultima humani generis, quæ incipit ab adventu Domini usque ad finem sæculi, quibus generationibus computetur, incertum est; sicut etiam senectus, quæ est ultima ætas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis, quantum omnes aliæ ætates." Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, enumerari non potest naturali ratione, quia simul erit resurrectio, et finis motus cæli, ut dictum est (art. præc.). Ex motu autem accipitur numerus omnium quæ determinato tempore per naturalem rationem futura prævidentur. Ex motu autem cæli non potest cognosci finis ejus, quia cum sit circularis, ex hoc ipso ha-

(1) De generat. lib. ii, text. 59.

(2) Vulgata, ut ibi pascant eam.

(3) Cælest. hier. cap. 4, circa med.

(4) Act. i, 7.

(5) In lib. lxxxiii Quæstionum, quæst. lviii, circa med.

bet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturaliter tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter etiam per revelationem haberi non potest, ideo ut omnes sint solliciti et parati ad Christo occurrendum. Et propter hoc etiam apostolis de hoc quærentibus respondit Christus ¹: *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ posuit Pater in sua potestate*; in quo, ut Augustinus dicit ², "omnium de hac recalculationum digitos resolvit, et quiescere jubet." Quod enim apostolis quærentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde omnes illi qui tempus prædictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dicit ³, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falsitas patet, et patebit similiter eorum qui adhuc computare non cessant ⁴.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam. Et ideo cognito principio aliqujus rei, cujus duratio mensuratur motu cæli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus cæli est nobis notus. Sed mensura durationis motus cæli est sola divina dispositio, quæ est nobis occulta. Et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. xii, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non determinatur aliquis numerus annorum: et hoc ideo, quia prædicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus fere continet æqualem numerum dierum numero prædicto. Et similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum aliquem

annorum qui sint usque ad finem mundi vel usque ad prædicationem Antichristi; sed debet referri ad tempus quo prædicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi Testamenti in generali sit præfiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis; præcipue cum in Christo omnes figuræ veteris Testamenti fuerint completæ. Et ideo Augustinus ⁵ respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est, et passura, secundum numerum plagarum Ægypti ⁶, dicens: "Ego illa re gesta in Ægypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanæ, quæ aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur." Et similiter videtur esse de dictis abbatis Joachim ⁷, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera prædixit, et in aliquibus deceptus fuit.

ART. III. — UTRUM RESURRECTIO FUTURA SIT IN NOCTIS TEMPORE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio non erit in noctis tempore, quia resurrectio non erit, *donec atteratur cælum*, ut dicitur Job xiv, 12. Sed cessante motu cæli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, nec nox, nec dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis perfectissimus temporis: unde Apoc. x, 6 dicitur quod *tempus amplius non erit*. Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

3. Præterea, qualitas temporis debet respondere his quæ geruntur in tempore: unde Joan. xiii fit mentio de no-

Domitiano; 3. sub Trajano; 4. sub Antonino, 5. sub Severo; 6. sub Maximino; 7. sub Decio; 8. sub Valeriano; 9. sub Aureliano; 10. sub Diocletiano et Maximiano consortibus.

(7) Joachim ille fuit abbas Cisterciensis in Sicilia ex ordine Cisterciensis; excogitaverat quod Antichristus propediem romanam sedem esset invasurus, et quod jam Romæ natus esset, ut Barocius in Annual. in tom. xii ad an. 1190 refert

(1) Act. i, 7.

(2) De civ. Dei, lib. xviii, cap. 53, ante med.

(3) Ibidem.

(4) Hinc synodus Lateranensis sub Leone X *Tempus præfixum futurorum malorum, vel Antichristi adventus, aut certum diem judicii prædicare vel asserere prohibet* (sess. xi).

(5) De civ. Dei, lib. xviii, c. 52, parum a princ.

(6) Decem nimirum: 1. sub Nerone; 2. sub

ete, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quæ nunc latent, quia *cum venerit Dominus, illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*, ut dicitur I. Cor. iv, 5. Ergo debet esse in die.

Sed *contra*, resurrectio Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit¹. Ergo et nostra resurrectio erit tempore nocturno.

Præterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucæ xii. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso, fiet resurrectio, ut dictum est (quæst. præc., art. 2). Ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

CONCLUSIO. — Etsi tempus futuræ resurrectionis determinato præcognosci numerative non possit, tamen probabiliter dicitur resurrectionem futuram in crepusculo, ut ad idem punctum redeat sol et luna in quo creata creduntur.

Respondeo dicendum quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut in littera dicitur². Tamen satis probabiliter a quibusdam dicitur quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente; quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quod tali hora resurrexit³.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis, quia in eodem instanti in quo cessabit motus cæli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habent nunc in aliqua determinata hora, et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad *secundum* dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie, propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit neque sole, neque luna, quia claritas Dei illumina-

bit eam, ut dicitur Apoc. ult. Et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad *tertium* dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quæ tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet sit resurrectio in die, vel in nocte.

ART. IV. — UTRUM RESURRECTIO FUTURA SIT SUBITO VEL SUCCESSIVE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive, quia Ezech. xxxvii, 7 prænuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Accesserunt ossa ad ossa...; et vidi, et ecce super ea nervi, et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant*. Ergo reparatio corporum præcedet tempore conjunctionem animarum. Et sic resurrectio non erit subito.

2. Præterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animæ. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Præterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubæ erit causa resurrectionis, ut dictum est (qu. præc., art. 2). Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Præterea, nullus localis motus potest esse subito, ut dicitur⁴. Sed ad resurrectionem excitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. xv, vers. 51: *Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi*. Ergo resurrectio erit subito.

Præterea, virtus infinita subito operatur. Sed Damascenus dicit⁵: "Crede resurrectionem futuram divinam virtute; de qua constat quod sit infinita. Ergo resurrectio erit subito."

CONCLUSIO. — Respectu eorum qui in resurrectione agentur virtute divina

Matth. xxiv; et Marc. xiii: *Nescitis quando Dominus veniat, sero an media nocte, an galli cantu, an mane*.

(4) In lib. de sensu et sensato, c. 7, et Phys. lib. vi, text. 29.

(5) Orth. fid. lib. iv, in fin.

(1) In hemil. paschali, 21 in Evang., ad fin.

(2) Sent. iv, dist. 43.

(3) Merito affirmat S. Doctor in 1. Thess. v, incertum esse qua hora erit, id est, an die, an nocte, et qua hora diei vel noctis. *Qua nescitis hora Filius hominis venturus est*, ait Christus,

immediate, resurrectio fiet subito; ratione eorum vero quæ fiunt ministerio angelorum, fiet successive.

Respondeo dicendum quod in resurrectione aliquid fiet ministerio angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est (quæst. præc., art. 3). Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur, quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum¹; ita Ezechiel diversa quæ in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul sint futura in instanti².

Ad secundum dicendum, quod quamvis illæ operationes sint se invicem consequentes natura, tamen simul tempore sunt, quia vel sunt simul in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse dicendum de sono illo, et de formis sacramentorum, scilicet quod in ultimo instanti sonus effectum suum habebit.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quæ sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum. Et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi, quæ competit angelis.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE TERMINO A QUO RESURRECTIONIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de termino a quo resurrectionis. Circa quod quærentur tria: 1. Utrum mors sit terminus a quo resurrectionis in omnibus. — 2. Utrum cineres, vel pulveres. — 3. Utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. iv, cap. 34.

(2) De hac responsione confer quod dictum est (part. 1, quæst. lxxiv, art. 2).

(3) Hujus quæstionis sensus est utrum omnium transitus ad immortalitatem futurus sit, me-

ART. I. — UTRUM MORS

ERIT TERMINUS A QUO
RESURRECTIONIS IN OMNIBUS³.

S. Thom. Sent. iv, dist. 43, qu. un., art. 4,
quæstione. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus, quia quidam non moriuntur, sed immortalitate supervestientur; dicitur enim in Symbolo quod *Dominus venturus est judicare vivos et mortuos*. Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus iudicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur hæc distinctio ad tempus præcedens; et ita non omnes ante iudicium moriuntur.

2. Præterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum⁴, hoc est commune desiderium, quod *nolumus spoliari, sed supervestiri*. Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

3. Præterea, Augustinus⁵ dicit quod quatuor ultimæ petitiones dominicæ orationis ad præsentem vitam pertinent, quarum una est: *Dimitte nobis debita nostra*. Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiæ oratio non potest esse cassa, quin exaudiatur⁶: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*. Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitæ tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis adstringimur, est quod nascamur in peccato originali. Ergo aliquando hoc Ecclesiæ Deus præstabit, quod homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est pœna originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt in fine mundi qui non moriuntur; et sic idem quod prius.

4. Præterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui inveniuntur vivi, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a

diante morte; an vero aliqui vivi permanentes sint immortalitate supervestendi.

(4) 11. Cor. v.

(5) In Enchir. cap. 115

(6) Joan. xvi, 23.

morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam eliget in his qui vivi inveniuntur; et sic idem quod prius.

Sed *contra*, I. Cor. xv, 36: *Quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur*; et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

Præterea, I. Cor. xv, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*. Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

CONCLUSIO. — Quia omnes homines Dei sententia morti adjudicati sunt propter peccatum, et Scriptura testatur omnium resurrectionem fore (quæ fieri non potest nisi prius omnes moriantur), et ordini naturæ convenit, ut nihil in novitatem reducat, nisi per corruptionem: necessarium est fateri omnes morituros, et a morte resurrecturos esse.

Respondeo dicendum quod super hac questione varie loquuntur sancti¹, ut in littera patet². Tamen securior est hæc et communior opinio, quod omnes moriuntur, et a morte resurgent; et hoc propter tria: primo quia magis concordat divinæ justitiæ, quæ humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturæ ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent; secundo quia magis concordat divinæ Scripturæ, quæ omnium futuram resurrectionem prædicit. Resurrectio autem proprie non est nisi "ejus quod cecidit, et dissolutum est, " ut Damascenus dicit³; tertio quia magis concordat ordini naturæ, in quo invenimus quod id quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducit nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum, nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte. Convenit etiam ordini naturæ propter aliam ra-

tionem, quia, ut⁴ dicitur, " motus cæli est ut vita quædam, natura omnibus existentibus, " sicut etiam motus cordis totius corporis vita quædam est. Unde sicut cessante motu cordis omnia membra mortificantur; ita cessante motu cæli, non potest aliquid vivum remanere illa vita quæ ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem vita est quam nunc degimus. Unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum cæli quiescentem victuri sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, neque ad totum tempus præteritum, quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate judicium præcedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad *secundum* dicendum, quod perfectum desiderium sanctorum non potest esse vacuum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vacuum esse; et tale desiderium est quo nolumus *expoliari, sed supervestiri*, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam *velleitas* dicitur.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc est erroneum dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur præter Christum⁵, quia illi qui sine peccato originali conciperentur, non indigerent redemptione, quæ facta est per Christum; et sic Christus non esset redemptor omnium hominum. Nec potest dici quod hac redemptione non indiguerunt, quia præstitum fuit eis ut sine peccato conciperentur, quia vel illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturæ sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturæ, quæ sanata est. Oportet autem ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturæ. Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit. Et ideo non possent omnes fructum dominicæ orationis in seipsis per-

(1) Inter Græcos nonnulli sententiam contrariam tenent, sed apud Latinos doctrina B. Thomæ communis est, ut ait ipse hic, et l 2, quæst. lxxxi, art. 3 ad 1, et lect. viii in cap. xv I. Cor. et *De malo*, quæst. iv, art. 6 ad 1.

(2) Sent. iv, dist. 43.

(3) Orth. fid. lib. iv, cap. ult.

(4) Phys. lib. viii, text. 1.

(5) De immaculata conceptione B. Virginis deiparæ confer quod dictum est (part. III, quæst. xxvii, art. 1).

cipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti. Unde dimissio debitorum, vel liberatio a malo non potest intelligi quod aliquis sine debito, vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascentur, licet mors sit pœna peccati originalis, quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui pœnam, ad quam obligatur ex culpa præterita, sicut adulteram sine pœna dimisit ¹. Et similiter poterit a morte liberare eos qui reatum mortis contraxerunt, cum originali nascendo; et sic non sequitur: Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato.

Ad *quartum* dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel æqualiter accommodata ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet (in corp. art.).

ART. II. — UTRUM RESURRECTIO OMNIUM ERIT A CINERIBUS ².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostræ resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus, quia caro ejus *non vidit corruptionem*, ut dicitur in Psal. xv, et Act. ii ³. Ergo nec resurrectio omnium erit ex cineribus.

2. Præterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi, nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Præterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur ⁴, scilicet illi qui vivi inveniuntur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Præterea, terminus *a quo* respondet termino *ad quem*. Sed terminus *ad quem* resurrectionis non est idem in bonis et malis ⁵: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. Ergo non est idem terminus *a quo*; et sic si mali re-

surgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed *contra* est quod dicit Haymo sup. illud Rom. v: *Si enim cum inimici*: "Omnes in originali peccato natos tenet hæc sententia: Terra es, et in terram ibis." Sed omnes, qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali vel nativitate ex utero, vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

Præterea, multa sunt in corpore humano quæ non sunt de veritate humanæ naturæ. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

CONCLUSIO. — Cum non solum resurrectionem, sed et corporum reformationem Scriptura prænuntiet, ex auctoritate Scripturæ et ordine naturæ necessario asseritur, resurrectionem omnium fore a cineribus.

Respondeo dicendum quod eisdem rationibus quibus ostensum est (art. præc.), omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione; nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiæ sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura enim sacra sicut resurrectionem prænuntiat, ita et corporum reformationem ⁶. Et ideo oportet quod sicut omnes moriuntur, ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur, ad hoc quod omnium corpora reformari possint. Sicut enim in pœnam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Gen. iii, 19: *Terra es, et in terram ibis* ⁷. Similiter etiam ordo naturæ exigit ut non solum animæ et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio, sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam præjacentem. Ipsa enim elementorum commixtio ex motu cæli causatur, et conservatur, quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod resurrectio Christi est exemplar nostræ

vidis dictum erat, Act. ii probat Petrus, non de Davide dictum esse *cujus caro corruptionem vidit* seu experta est, sed potius de Christo a Davide. (4) Sent. iv, dist. 43.

(5) 1. Cor. xv. 51.

(6) Philipp. iii.

(7) Vulgata: *Pulvis es, et in pulverem revertieris*.

(1) Joan. viii.

(2) Per cineres hic intelligendæ sunt omnes reliquiæ quæ manent humano corpore resolutio, scilicet terra et pulvis in qua corpus mortuorum resolvitur.

(3) Quippe quod Ps. xv veluti ex persona Da-

resurrectionis quoad terminum *ad quem*, non autem quoad terminum *a quo*.

Ad *secundum* dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quæ remanent, humano corpore resoluto, duplici ratione: primo quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres reservare: unde inolevit modus loquendi, ut ea in quæ corpus humanum resolvitur, cineres dicantur; secundo propter causam resolutionis, quæ est incendium fomitibus, quo corpus humanum radicitus est infectum. Unde ad purgationem hujusmodi infectionis, oportet usque ad primam componentiam corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi. Et ideo ea in quæ corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad *tertium* dicendum quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi inveniuntur, usque ad cineres resolvere, sicut et alia mixta resolvit in materiam præjacentem.

Ad *quartum* dicendum, quod motus non accipit speciem a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*; et ideo resurrectio sanctorum, quæ erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quæ non erit gloriosa, penes terminum *ad quem*, non autem penes terminum *a quo*. Centingit autem frequenter non esse eundem terminum *ad quem*, existente eodem termino *a quo*; sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem et in pallorem.

ART. III. — UTRUM PULVERES ILLI EX QUIBUS HUMANUM CORPUS REPARABITUR, ALIQUAM HABEANT INCLINATIONEM NATURALEM AD ANIMAM QUÆ EIS CONJUNGETUR.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem haberent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam, sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia, utrum ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animæ conjungendum; quod falsum est.

(1) *Sun. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 25.*

(2) *In Enchirid. cap. 88.*

(3) *Contra id quod plerisque in locis Philopshus inculcat ex professore, et nominatim qui-*

2. Præterea, major est dependentia corporis ad animam quam animæ ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus: unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Augustinus¹. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Præterea, Job xx, 11 dicitur: *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiæ ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed *contra*, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea; et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Prima propositio patet per auctoritatem Augustini²: "Corpus humanum, in quacumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium, etiam hominum cibum cedat, carnemque vertatur, illi animæ humanæ in puncto temporis cedet quæ illud prius, ut homo fieret, viveret, et cresceret, animavit."

Præterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale: alias deficeret in necessariis³. Sed a nullo agente naturali possunt prædicti pulveres eidem animæ iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad prædictam conjunctionem.

CONCLUSIO. — Cum cineres illi solum ex divinæ providentiæ ordine de integro animæ conjungantur in mortuorum resurrectione, nulla est in illis cineribus ad prædictam conjunctionem naturalis inclinatio.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita ele-

dem lib. iii De anima, text. 43, ubi ait quod *nec natura quidquam facit frustra, nec in necessariis deficit.*

mentis, quæ facit naturalem inclinationem ad eandem animam. Sed hæc positio contrariatur auctoritati Augustini inductæ, et sensui, et rationi; quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi, ex quibus componuntur. Et ideo alii dicunt quod illæ partes elementorum, in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce, ex hoc quod fuerunt animæ humanæ conjunctæ, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas humanas. Sed hoc iterum frivolum est, quia partes elementorum sunt ejusdem naturæ, et æqualiter habent participationem lucis et obscuritatis. Et ideo aliter dicendum est quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinæ providentiæ, quæ statuit illos cineres iterum animæ conjungi: et ex hoc provenit quod illæ partes elementorum iterato conjunguntur, et non aliæ.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat, cum corpori esset unita; quod de corpore non contingit; et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinæ justitiæ, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in æternum.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CONDITIONIBUS RESURGENTIUM, ET PRIMO DE EORUM IDENTITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium. Ubi prima consideratio erit de his quæ communiter ad bonos et malos pertinent; secunda de his quæ tantum ad bonos pertinent; tertia de his quæ spectant tantum ad malos. Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent, scilicet ipsorum *identitas*, *integritas* et *qualitas*. Et primo videndum est de resurgentium identitate. Secundo de corporum integritate. Tertio de ipsorum qualitate. — Circa primum quæruntur tria: 1. Utrum idem numero corpus resurget. — 2. Utrum idem numero homo. — 3. Utrum oporteat eosdem pulvis ad easdem partes in quibus aut fuerant reverti.

ART. I. — UTRUM IN RESURRECTIONE ANIMA IDEM CORPUS NUMERO RESUMET¹.

S. Thom. Sent. IV, dist. 44, qu. 1, art. 1,
quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non idem corpus numero anima resumet in resurrectione; I. Corinth. xv, vers. 37: *Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum*. Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Præterea, cuilibet formæ aptatur materia secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est, quia vel transfertur totaliter in cælestem vitam, cui inhæsit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit; videtur quod non resumet idem corpus, sed vel cæleste, vel brutale.

3. Præterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra (art. præc.). Sed illæ partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore, quod in eas resolutum est, nisi in materia prima; quo modo quælibet aliæ partes elementorum cum prædicto corpore conveniunt: si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Præterea, impossibile est esse idem numero illud cujus partes essentielles sunt aliæ numero. Sed forma mixti, quæ est essentialis pars corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem numero resumere. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediæ: illud quod penitus cedit in non ens², non potest idem numero resumere, quod patet ex hoc quod non potest esse idem numero, cujus est *esse* diversum; sed *esse* interruptum, quod est actus entis, est diver-

(1) Responsio affirmativa de fide est contra Eutychium patriarcham Constantinopolitanum, qui a S. Gregorio tum urbis Romæ diacono convictus, ut ipse refert Gregorius (Moral. lib. XIV, cap. 32).

(2) Non est intelligendum eo sensu quod sit ponitus nihil, cum nulla res in nihil reducat naturaliter, nec per providentiam Dei ordinariam reducenda sit; sed sufficit hoc intelligi eo sensu quod penitus amittit illud esse substantiale quo constabat (Nicolai).

sum, sicut et quilibet alius actus interruptus; sed forma mixtionis cedit penitus in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariæ, ex quibus fit mixtio: ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed *contra* est quod dicitur Job xix, vers. 26: *In carne mea videbo Deum salvatorem* ¹ *meum*; ubi loquitur de visione post resurrectionem, quod patet ex hoc quod præcedit: *In novissimo die de terra surrecturus sum*. Ergo idem numero corpus resurget.

Præterea, sicut Damascenus dicit ², "resurrectio est ejus quod cecidit secunda resurrectio." Sed hoc corpus, quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero corpus resurget.

CONCLUSIO. — Cum resurrectio dici non possit, nisi anima ad idem corpus redeat; in resurrectione anima idem numero corpus resumet.

Respondeo dicendum quod circa hanc questionem philosophi erraverunt, et quidam hæretici moderni errant. Quidam enim philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo; primo quidem quantum ad modum conjunctionis, quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis; secundo quantum ad corpus cui conjungebatur, quia ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus numero, quod per mortem depositum est, sed ad aliud, quandoque idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens præter rationis ordinem vitam duxerat: unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpore canis propter luxuriam, in corpore leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post

aliqua sæcula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed hæc opinio ex duabus radicibus falsis venit. Quarum prima est, quia dicebant quod anima non conjungitur corpori essentialiter, sicut forma matorix, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut sicut homo vestimento: et ideo ponere poterant quod anima præexistebat, antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget: unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, præcipue facta immutatione animæ humanæ ad affectus ³ brutales. Sed illæ duæ prædictæ radices destruuntur a Philosopho ⁴, quibus destructis, patet falsitas prædictæ positionis. Et simili modo destruuntur errores quorundam hæreticorum, quorum quidam in prædictas opiniones philosophorum inciderunt; quidam autem posuerunt animas iterato conjungi corporibus cælestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius ⁵ de quodam episcopo Constantinopolitano ⁶ narrat, exponens illud Job xix: *In carne mea videbo Deum*, etc. Et præter hoc prædicti errores hæreticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis præjudicant, quam sacra Scriptura proficitur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata resurrectio. Ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quæ post mortem vivit. Et ideo si non est idem corpus quod anima resumat, nec dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio ⁷.

Ad *primum* ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quan-

(1) In Vulgata deest *Salvatorem*.

(2) Orth. Dd. lib. iv, cap. ult.

(3) Al., *ad effectus*.

(4) De anima, lib. ii, text. 4 et seq., et text. 150 et seq.

(5) Moral. lib. xiv, cap. 29.

(6) Nempe de Eutychio quem expresse nominat (Moral. lib. xiv, cap. 29).

(7) Ea de re exstant etiam sententiæ Hieronymi (epist. lxi ad Pammachium contra errores Joannis Jerosolymitani), August. (serm. iv de verbis Domini et De civit. Dei, lib. xxi, cap. 20 et 21), et declaratio Innocentii iii in concilio Lateran. can. 1, quæ sic habet: *Omnes mortales cum suis propriis corporibus resurgent quæ nunc gestant*.

tum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus tamen nascitur. Corpns autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens, quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad *secundum* dicendum, quod differentia quæ est inter animam resurgentis, et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentiale, sed secundum gloriam et miseriam, quæ differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentię animarum.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori, adhuc potest remanere prins. Oportet autem, ut Commentator dicit¹, in materia generabilium et corruptibilium, ante formam substantialem, intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiæ, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit: unde et post separationem substantialis formæ a materia, adhuc dimensiones illæ manent eadem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quatenusque formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars aliam materiæ sub quacunque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur, quæ prius materia ejus fuit.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio, per quam materia efficitur propria tali formæ; ita forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualitativis simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio, per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum, præter hanc formam mixtionis, non habet aliquam formam substantialem nisi animam rationalem; quia si haberet aliam

formam substantialem priorem, illa daret ei substantiale *esse*, et sic per eam constitueretur in genere substantiæ; unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiæ; et sic comparatio animæ ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias, quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiæ per suam materiam: unde conjunctio animæ ad corpus esset accidentalis, quod est error antiquorum philosophorum a Philosopho reprobatus². Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulæ partes ejus non æquivoce retinerent priora nomina, quod est contra Philosophum³. Unde cum anima rationalis remaneat, nulla forma substantialis corporis humani cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem corpus numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in præcedenti solutione dictum est.

**ART. II. — UTRUM SIT IDEM NUMERO
HOMO QUI RESURGET⁴.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus⁵, "Quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero." Sed talis est substantia hominis secundum præsentem statum. Ergo non potest post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Præterea, nbi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero: unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas resurgentis, ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media probari potest dupliciter: primo quia humanitas, quæ est forma totius, non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formæ cedunt penitus in non ens, et sic non possunt iterari: secundo quia humanitas resultat ex conjunctione partium. Sed non potest eadem numero conjunctio resumī, quæ prius fuit, quia iteratio identitati opponitur; iteratio e-

(1) Physic. lib. I, comment. 63, et in lib. De substantia orbis.

(2) De anima, lib. II, text. 4 et seq., et lib. I, text. 52. (3) De anima, lib. II, text. 9.

(4) Doctrina hujus articuli ad doctrinam articuli præcedentis redit, ac proinde ad idem quoque pertinet.

(5) De generat. lib. II, text. 99.

nim numerum importat, identitas autem unitatem, quæ se non compatiuntur: in resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio, et sic non est eadem humanitas, nec idem homo.

3. Præterea, idem homo non est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est idem numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal, quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum ¹. Sensus autem cum non maneat in anima separata, ut quidam dicunt, non potest idem numero resumī. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero; et sic non idem homo.

4. Præterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine; quia artificialia sunt in genere substantiæ ex parte materiæ, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum ², et Commentator idem dicit ³. Sed si statua ex eodem ære reficiatur, non erit eadem numero. Ergo multo minus si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, erit idem homo numero.

Sed *contra* est quod dicitur Job xix, vers. 27: *Quem visurus sum ego ipse, et non alius*; et loquitur de visione post resurrectionem. Ergo idem homo numero resurget.

Præterea, Augustinus dicit ⁴, quod "resurgere nihil est aliud quam reviviscere." Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret, quod est contra fidem.

CONCLUSIO. — Hæreticum est dicere eundem hominem non resurrecturum, qui mortuus est; alioquin enim homo vane factus esset, si ad finem propter quem factus est, venire non posset.

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animæ separata, ut supra dictum est (qu. lxxv, art. 1 et 2); alias homo esset vane constitutus, si ad finem, ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet

quod illud idem numero ad finem perveniat, quod propter finem est factum; ne in vanum esse factum videatur, oportet quod idem homo numero resurgat: et hoc quidem fit, dum eadem anima numero eidem corpori numero coniungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod idem numero non sit qui resurget, est hæreticum, derogans veritati Scripturæ ⁵, quæ resurrectionem prædicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reiteratione quæ fit per motum, vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis, quæ est in generatione et corruptione, ad circulationem quæ est in motu cæli: quia cælum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem speciem, non ad idem numero, quia ex homine generatur sanguis, ex quo semen, et sic deinceps, quousque perveniat ad hominem non eundem numero, sed speciem; similiter ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex qua terra, ex qua ignis, non idem numero, sed speciem. Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum. — Vel dicendum quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat, sicut est de anima rationali, quæ *esse* quod sibi in corpore acquiritur, etiam post separationem a corpore retinet, et in participationem illius *esse* corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud *esse* corporis, et aliud animæ in corpore: alias esset conjunctio animæ et corporis accidentalis; et sic interruptio nulla facta est in *esse* substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essei; sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum *esse* omnino interruptitur, forma non remanente, materia autem sub alio *esse* remanente. Sed tamen nec etiam homo per genera-

(1) Ut patet De anima, lib. ii, text. 16 et 17.

(2) Physic. lib. ii, text. 8 et seq.

(3) De anima, lib. ii, comment. 8.

(4) De Trin. lib. viii, cap. 5, ad fin.

(5) Quod patet ex illis (Job xix): *Rursum cir-*

cum dabo pelle mea, et in carne mea videbo Deum quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspiciunt et non alius, et (1. Cor. xv): Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.

tionem naturalem reiteratur idem numero, quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis: unde est corpus diversum numero, et per consequens anima et totus homo.

Ad *secundum* dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem secundum rem est forma totius, et forma partis; dicitur tamen forma partis, secundum quod perficit materiam: totius autem, secundum quod ex ea tota ratio speciei ¹ consequitur. Et secundum hanc opinionem humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas; et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea separata compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennæ, quæ verior videtur, quod forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia præter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formæ et materiæ, comprehendens in se utrumque: et hæc forma totius essentia, vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas. — Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quædam alia forma superveniens formæ et materiæ, quod falsum est. Secunda ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire, quia conjunctio significat actionem vel passionem; quæ, quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire, quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis: unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis; constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero. Nec tamen propter hoc identitas resurgentis cum generato impeditur: similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione, quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed con-

comitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis, quæ sunt compositio et ordo, ut dicitur ², sicut sunt formæ artificiatorum. Unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus ³.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse, quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus: unde in resurrectione non esset eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur, quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem: per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quæ maximam partem confert ad cognoscendum *quod quid est*, ut ⁴ dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis secundum substantiam; sed potentiæ sensitivæ secundum quosdam non manent: quæ quidem potentiæ, cum sint accidentales proprietates, earum varietates identitatem animalis totius auferre non possunt, nec etiam partium animalis; non enim dicuntur potentiæ perfectiones, vel actus organorum, nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

Ad *quartum* dicendum, quod statua dupliciter potest considerari: vel secundum quod est substantia quædam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiæ ponitur ratione suæ materiæ, ideo si consideretur secundum quod est substantia quædam, est eadem numero statua quæ ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma quædam accidentalis, quæ et transit, statua destructa; et sic non reddit idem numero, nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis. Et ideo non est similis ratio

(1) Vel transposita constructione, *secundum quod ex ea consequitur tota ratio speciei*: non quod sola speciem constituit, sed quod non constituit materiam nisi per illud esse quod accipit a forma ut sic actu constituere possit.

(2) Phys. lib. II, text. 13.

(3) Cf. Cont. gent. lib. IV, c. 81, et quolib. XI, art. 6 ad 4.

(4) De anima, lib. I, text. 2.

ART. III. — UTRUM PULVERES HUMANI CORPORIS AD EAM PARTEM CORPORIS QUÆ IN EOS DISSOLUTA EST, PER RESURRECTIONEM REDIRE OPORTEAT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire; quia secundum Philosophum ¹, "Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam." Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quod partes etiam corporis resumantur ad eadem membra in quibus eisdem partibus animæ perficiebantur.

2. Præterea, diversitas materiæ facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulæ partes non reficientur ex eadem materia, ex qua prius constabant. Ergo non erunt eædem numero. Sed si partes sunt diversæ, et totum erit diversum, quia partes comparantur ad totum, sicut materia ad formam ². Ergo non erit idem numero homo, quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Præterea, resurrectio ad hoc ordinatur, quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversæ partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quælibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo præmiatur.

Sed *contra*, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eundem situm. Ergo nec in homine oportet.

Præterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

CONCLUSIO. — Licet translatio materiæ de parte in partem ejusdem speciei, identitatem totius non tollat, verisimiliter tamen creditur in resurrectione hu-

mani corporis eundem fore situm, qui in dissolutione fuit, maxime quantum ad partes essentielles et organicas.

Respondeo dicendum quod in hac quæstione differt considerare quid fieri possit sine identitatis præjudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum est quod in homine possunt accipi diversæ partes dupliciter: uno modo diversæ partes totius homogenei, sicut diversæ partes carnis, vel diversæ partes ossis; alio modo diversæ partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quod pars materiæ redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non faciet varietatem nisi in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum præjudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera ³, quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quædam: sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas earum; ita tamen quod tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanæ naturæ in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquamur de partibus essentialibus; non autem si loquamur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus ⁴. Et sic patet qualiter translatio materiæ de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, præcipue quantum ad partes essentielles et organicas, quamvis forte non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli ⁵.

pore, sed etiam eadem membra de hisdem pelle, carne et oculis (Job xix), de lingua et naribus (II. Mach. vii), de intestinis (ejusdem lib. cap. xiv). Unde Christus (Luc. xxiv et Joan. xx) post resurrectionem ostendit manus suas, pedes et latus, eadem quæ ante habuerat.

(1) De anima, lib. ii, text. 9.

(2) Ut patet Phys. lib. ii, text. 31.

(3) Sent. iv, dist. 44.

(4) De civit. Dei, lib. xii, cap. 19.

(5) Ad id quod Scriptura sacra non solum tradat nos in resurrectione recepturos eadem cor-

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de partibus organicis vel heterogeneis, et non de partibus homogeneis vel similibus.

Ad *secundum* dicendum, quod situs diversus partium materiæ non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod operatio, proprie loquendo, non est partis, sed totius. Unde præmium non debetur parti, sed toti.

QUÆSTIO LXXX.

DE INTEGRITATE CORPORUM RESURGENTIIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium. Circa quod quærentur quinque: 1. Utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgent. — 2. Utrum capilli et ungues. — 3. Utrum humores. — 4. Utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanæ naturæ. — 5. Utrum totum quod in eo materialiter fuit.

ART. I. — UTRUM

OMNIA MEMBRA HUMANI CORPORIS RESURGENT.

S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. i, art. 2, quæstiunc. i.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil frustra fiat in operibus divinis, et quorundam membrorum usus post resurrectionem non competat homini, præcipue genitalium, quia tunc *neque nubent, neque nubentur*¹, videtur quod non omnia membra resurgent.

2. Præterea, intestina quædam membra sunt. Sed non resurgent; plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent; nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Præterea, ad hoc corpus resurget, ut præmiatur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari; nec de bono, quia ad hoc cooperatum non est; nec de malo, quia poena membri in poenam

hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed *contra*, magis pertinent ad veritatem humanæ naturæ alia membra quam capilli et ungues. Sed ista restituentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur². Ergo multo fortius alia membra.

Præterea, *Dei perfecta sunt opera*³. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

CONCLUSIO. — Cum oporteat in resurrectione corpus omni ex parte respondere animæ, oportet etiam ut omnia membra humani corporis in resurrectione resurgent.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur⁴, "anima se habet ad corpus, non solum in habitudine formæ et finis, sed etiam in habitudine causæ efficientis." Est enim comparatio animæ ad corpus, sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus⁵. Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur. Similiter etiam quicquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quæ ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur; nec etiam corpus animæ ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animæ totaliter correspondens, quia non resurget, nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra quæ nunc sunt in corpore hominis, in resurrectione reparentur⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundum habitudinem materiæ ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti

(1) Matth. xii, 30. (2) Sent. iv, dist. 44.

(3) Deuter. xxxii, 4.

(4) De anima, lib. ii, text. 36 et 37.

(5) Magn. moral. lib. vii, cap. 11, circa princ.

(6) Christus, ait Apostolus, *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* (Phil. iii). Ipse autem integer surrexit absque ullo defectu. Eodem facit illud (1. Cor. xv): *quales celestis, tales et celestes*.

ad agentem. "Eadem enim est comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, „ ut dicitur ¹. Si ergo membra accipiantur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum *esse* speciei, quod etiam post resurrectionem requiratur. Si autem accipiantur secundum secundam comparationem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiæ animæ in instrumentis corporeis demonstratur, etsi nunquam in actu prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad *secundum* dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humoribus.

Ad *tertium* dicendum, quod actus quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus, vel pedis, sed totius hominis; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifice. Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam promeretur; tamen ipse homo meretur ut totus præmiatur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

ART. II. — UTRUM CAPILLI ET UNGUES RESURGENT IN HUMANO CORPORE.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod capilli et unguis non resurgent in corpore humano, quia sicut capilli et unguis ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, et sudor, et aliæ superfluitates vel fæces. Sed hæc non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et unguis.

2. Præterea, inter alias superfluitates quæ ex cibo generantur, maxime accedit ad naturæ humanæ veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et unguis resurgent.

3. Præterea, nihil est perfectum ani-

ma rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et unguis non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur ². Ergo cum non resurgat corpus humanum, nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et unguis non resurgent.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. **xxi**, vers. 18: *Capillus de capite vestro non peribit* ³.

Præterea, capilli et unguis sunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, præcipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

CONCLUSIO. — Cum resurrecturus sit homo in omni naturæ suæ perfectione, capillos et unguis in eo resurgere oportebit: quamvis enim non de prima, sunt tamen de secunda humani corporis perfectione in custodiam cæterarum ejus partium deputati.

Respondeo dicendum quod anima se habet ad corpus animatum, sicut ars ad artificiatum et ad partes ejus, sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum *organicum* dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et hæc instrumenta sunt de prima intentione artis: utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum; et hæc sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Et ita in partibus corporis animati quædam ordinantur ad operationes animæ exequendas, sicut cor, hepares, manus et pes; quædam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperturam fructuum; ita etiam capilli et unguis sunt in homine ad custodiam aliarum partium. Unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Et quia homo resurget in omni perfectione suæ naturæ, propter hoc oportet ut capilli et unguis resurgant in ipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illæ superfluitates expelluntur a natura, quasi ad nihilum utiles: unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de illis superfluitati-

(1) De anima, lib. ii, text. 9.

(2) De anima, lib. iii, text. 65.

(3) Et Matth. x, 30: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*.

bus quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad *secundum* dicendum, quod semivivus non indiget ad perfectionem individui, sicut capillis et unguibus, sed solum ad perfectionem speciei.

Ad *tertium* dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur: et sic patet quod aliquam operationem participant, quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectæ. Et quia in homine non est nisi una anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectæ sunt, quamvis non usque ad hoc quod operationem sensus participant; sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui.

ART. III. — UTRUM

HUMORES IN CORPORE RESURGENT ¹.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Nam I. Cor. xv, 50 dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt*. Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

2. Præterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Præterea, illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed *contra*, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt ejusmodi, ut patet per Augustinum ², qui dicit ³, quod "corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus." Ergo humores resurgent in corpore.

Præterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis, alias nunc vinum

non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis, et eadem ratione alii humores.

CONCLUSIO. — Cum humores in corpore humano pertineant ad perfectionem humanæ naturæ, eos simul resurgere cum corpore humano necesse est.

Respondeo dicendum quod quicquid pertinet ad integritatem humanæ naturæ in resurgente, hoc totum resurget, ratione prædicta (art. 1 et 2 præc.). Unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine, quæ ad integritatem humanæ naturæ pertinet. Est autem in homine triplex humiditas: quædam enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia in via est corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies et hujusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo ⁴, sive per actum generativæ, sicut semen, sive per actum nutritivæ, sicut lac. Et nullatumque humiditatum resurget, eo quod non sunt de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est quæ nondum pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura operatur in individuo; sed est ad illam ordinata a natura: et hæc est duplex. Quædam enim est quæ habet aliquam formam determinatam, quæ continetur inter partes corporis, sicut sanguis et alii tres humores ⁵, quos natura ordinavit ad membra, quæ ex eis generantur vel vegetantur; sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliæ partes corporis, et ideo resurgent cum aliis partibus corporis. Quædam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulæ in suis formis stabiliuntur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quæ est in ipso actu transeundi de forma in formam. Hæc autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transmutationis, et sic vocatur *ros*, illa scilicet humiditas quæ est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum

(1) Hic articulus in edit. ann. 1486 est loco secundi, et secundus loco tertii.

(2) Alium auctorem.

(3) Lib. De spir. et anima cap. 20, ante mod.

(4) Al., in aliquo individuo.

(5) Quatuor humores qui a medicis distinguebantur, sunt: sanguis, atra et flava bilis et phlegma.

quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealterari, et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget. Tertium autem genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem, quam natura intendit in corpore individui, quæ jam est dealterata et incorporata membris; et hæc vocatur *gluten*; et cum hæc sit de substantia membrorum, resurget, sicut et membra.

Ad *primum* ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quæ sunt opera peccati, vel opera animalis vitæ. — Vel, secundum quod dicit Augustinus ¹, “caro et sanguis accipiuntur ibi pro corruptione, quæ nunc dominatur in carne et sanguine;” unde et subditur in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptelam*.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanæ naturæ, non ad operationem quæ nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore, non ad restorationem deperditi, sed ad integritatem humanæ naturæ reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad *tertium* dicendum quod sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta; ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes; quamvis non perveniant ad totam perfectionem, sicut aliæ partes, nec elementa habeant ita formas perfectas, sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi a Deo perfectionem consequuntur non æqualiter, sed unaquæque secundum suum modum; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

(1) In ep. ad Consentium, 205, al. 146, vers. fin.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, quod pertinet ad rei veritatem idem est quam quod ad rei essentiam aut illius institutionem.

(3) De generat. animal. lib. 1, cap. 18 et 19

ART. IV. — UTRUM TOTUM QUOD FUIT IN CORPORE DE VERITATE HUMANÆ NATURÆ, RESURGET IN IPSO ².

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ, resurget in ipso; quia cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ. Sed aliquando carnes bovis vel aliorum animalium sumuntur in cibum. Si ergo resurget quidquid de veritate humanæ naturæ fuit, resurget etiam caro bovis vel aliorum animalium, quod est inconveniens.

2. Præterea, costa Adæ fuit de veritate humanæ naturæ in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adæ non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit in eo de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humanæ naturæ in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quæ in substantiam ejus trans-eant. Ergo non resurget in aliquo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

4. Præterea, si dicatur quod non quicquid est in carne comesta est de veritate humanæ naturæ, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo, contra: De veritate humanæ naturæ maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, sit de carnibus aliorum hominum, quas pater suus comedit, quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat ³. Ergo illud quod est de veritate humanæ naturæ in puero isto, fuit etiam de veritate humanæ naturæ in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.

5. Præterea, si dicatur quod illud quod erat de veritate humanæ naturæ in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanæ naturæ non existens, contra: Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanæ naturæ, quia totum quod est in eis, a parentibus trahitur: si ergo superfluitas

cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanæ naturæ in embryis (quæ etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt) sit etiam de veritate humanæ naturæ in puero qui ex tali semine generatur; et sic cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quicquid fuit de veritate humanæ naturæ in ipso.

Sed *contra*, quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum; ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in unoquoque.

Præterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanæ naturæ in ipso, non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio hominis tollitur in resurrectione, præcipue ab electis, quibus promissum est ¹, quod *capillus de capite* eorum *non peribit*. Ergo quicquid fuit de veritate humanæ naturæ, resurget in homine.

CONCLUSIO. — Cum id quod se habet ad veritatem alicujus rei, ad illius esse se habeat, conveniens est, ut omne id, quod est de veritate humanæ naturæ, resurgat cum ipso.

Respondeo dicendum quod “unumquodque sic se habet ad veritatem, sicut se habet ad esse, „ ut dicitur ²; quia illa res vera est, quæ est ita ut videtur cognitori secundum actum: et propter hoc Avicenna ³ dicit quod “veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei. „ Et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanæ naturæ, quia proprie pertinet ad esse humanæ naturæ; et hoc est quod participat formam humanæ naturæ; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri. Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanæ naturæ, sciendum est quod circa hoc est triplex opinio ⁴. — Quidam enim posuerunt quod nihil de novo esse incipit de veritate humanæ naturæ; sed quicquid ad veritatem humanæ naturæ pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanæ

naturæ de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, ut ad perfectam quantitatem perveniat per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum opinionem hanc quicquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanæ naturæ. — Alii autem dixerunt quod aliquid de novo additur ad veritatem humanæ naturæ per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanæ naturæ in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativæ virtutis. Si autem veritas humanæ naturæ in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivæ virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum, quod sit primo de veritate humanæ naturæ hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanæ naturæ primo et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum, ex quo est prima constitutio humani generis. Quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanæ naturæ illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanæ naturæ alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus, quod est primo de veritate humanæ naturæ in generante, ut quidam dicunt, vel etiam sine admixtione ejus, ut dicunt alii; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio. — Tertia opinio est quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanæ naturæ etiam in isto individuo, quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quælibet pars signata accepta, quod manet semper quantum ad id quod est speciei in ea; sed potest fluere et refluere quan-

(1) Luc. xxi, 18.

(2) Metaph. lib. ii, text. 4.

(3) Metaph. lib. ii, cap. 4.

(4) Has varias opiniones jam exposuit sanctus Thomas in part. i. quæst. ult., art. 1, et hic suam sententiam lucidius declarat.

tum ad id quod est materiæ in ipsa: et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii (ut dicatur radicale quod est ex semine generatum, nutrimentale vero quod generatur ex cibo); sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativæ, vel etiam nutritivæ virtutis; sed nutrimentale, quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi. Et hæ tres opiniones (lib. II, dist. 30, quæst. II), plenius positæ et investigatæ sunt. Et ideo non oportet hic repetere, nisi quantum ad propositum pertinet. Sciendum est ergo quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quæstionem oportet respondere. — Prima enim opinio per viam multiplicationis, quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanæ naturæ et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod est ex alimento generatum; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quæ posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine, quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanæ naturæ individui, et per decisionem et multiplicationem ad prædictam perfectionem pervenit in numero et quantitate. — Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod aggeneratur ex nutrimento, indiget ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem, quæ fit per generationem, necesse habet ponere, aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indiget ad perfectam redintegrationem humanæ naturæ in omnibus suis individuis. Unde ponit hæc opinio quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanæ naturæ in ipso; de eo autem quod postea advenit per nutri-

mentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis; et non totum, quia hoc non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nisi quatenus natura eo indiget ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod primo fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur, et de eo quod secundo, et tertio, et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam. Quod patet duplici ratione. Primo quia illud quod super hoc advenit, inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum, repararetur: et sic non ita principaliter pertinet ad veritatem humanæ naturæ sicut præcedens. Secundo quia adjunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei, sicut primum participabat: et ponit exemplum Philosophus¹ de aqua permixta vino, quæ semper virtutem vini debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit: unde sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima, quæ in vinum assumebatur; ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis, sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanæ naturæ, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod hæc opinio ponit, resurgere totum id quod est de veritate humanæ naturæ principaliter, non autem totum quod est de veritate humanæ naturæ secundario. — Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit, totum quod est sub forma carnis et ossis, eadem ratione ad veritatem humanæ naturæ pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitæ ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanæ naturæ, et primo; et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanæ naturæ solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum *esse* speciei, sicut secunda opinio dicebat:

(1) De gener. lib. I, text. 88.

sed ponit omnes partes quæ non sunt præter intentionem naturæ aggeneratæ, pertinere ad veritatem humanæ naturæ quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter: ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis, sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus: unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent; quia ad eadem officia et ordines substituntur alii, a quibus priores subtrahebantur: unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam, dum quibusdam partibus fluentibus aliæ reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus homo idem numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei, sicut quæ primo adveniant: et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanæ naturæ quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius veritatem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quæ postea adveniunt ex alimento; in quo etiam hæc opinio concordat cum illa.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma¹. Unde quamvis illud materiæ quod quandoque fuit sub forma carnis bovinæ, resurgat in homine sub forma carnis humanæ, non sequitur quod resurget caro bovis, sed caro hominis; alias enim posset concludi quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adæ. — Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa

illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei: unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in genito.

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere, quia carnes comestæ nunquam sunt de veritate humanæ naturæ in comedente; fuerunt autem de veritate humanæ naturæ in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. — Sed secundum secundam opinionem, et tertiam, unumquodque in illo resurget in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei: et si æqualiter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit, quia in illo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quæ non pertineret ad veritatem humanæ naturæ in primo, resurgere poterit in secundo: alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo; sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis divina virtute aliunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis: sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam ætatem² decedunt. Nec per hoc aliquid præjudicatur identitati in numero; sicut nec præjudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere, quia ponit quod semen non est ex superfluo alimenti: unde carnes comestæ non transeunt in semen, ex quo puer generatur. — Sed secundum alias duas opiniones dicendum est quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur; quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem

(1) Velut speciem rei constituyente vel specificum esse conferente, quo perficitur et actuatur materia.

(2) Puta ætatem illam in qua perfectam quantitatem attingit corpus, vel attingere commu-

niter natum est, nisi accidentale quoddam impedimentum interveniat quod naturalem statum ordinemque immutet; qualis autem intelligatur ætas illa, dicitur ex professo (q. lxxxiii, art. 1).

quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanæ naturæ in eo qui ex semine nascitur ¹, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum. Et ideo secundum regulam prius datam (in solut. præc., et in corp.), hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum vero materiæ resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embryo non pertinet ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, quia puer in utero matris nutritur. Et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur; nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo, et non in secundo; residuum autem carnum comestorum, quod non est conversum in semen, constat quod resurget in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectionem non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti. Sed aliæ multæ rationes sunt contra eam, ut in lib. 2 patet (dist. 30, quæst. II, art. 2, et part. I, quæst. ult., art. ult.).

ART. V. — UTRUM QUICQUID FUIT MATERIALITER IN MEMBRIS HOMINIS, TOTUM RESURGET.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod quicquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quicquid fuit in capillis, totum resurget, et si non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus ² dicit in littera ³. Ergo multo fortius quicquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Præterea, sicut partes carnis secun-

dum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam ⁴. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed et omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Præterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundum materiam, cujus dispositio est quantitas, secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiæ. Si ergo non omnes partes materiæ resurgent, nec totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra, partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in lib. I De generat. ⁵. Si ergo omnes partes secundum materiam, quæ non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderata quantitas.

Præterea, quicquid est de veritate humanæ naturæ in uno homine, totum potest esse pars materiæ in alio homine, qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanæ naturæ in alio; quod inconveniens est.

CONCLUSIO. — Cum materia quæ fuit in homine a principio vitæ usque ad finem, debitam speciei quantitatē excederet, non quicquid fuit in homine materialiter, totum cum illo resurget, nisi speciei totalitate considerata.

Respondeo dicendum quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanæ naturæ, quantum ad id quod habet de specie; sed non totum, considerata materiæ totalitate; quia tota materia quæ fuit in homine a principio

vel affluit vicissim ac effluit absque præjudicio specificæ integritatis quæ remanet eadem semper, licet hæ partes non maneant: hinc enim ab aliis partibus distinguuntur quæ semper manent, quia speciem constituunt, annotat Nicolai. (5) Text. 35, 36 et 37.

(1) Juxta explicationem seu seminis acceptionem jam præmissam, cum de secunda opinione tractatum est.

(2) De civ. Dei, lib. xxii, cap. 19.

(3) Sent. v, dist. 44.

(4) Nimirum illam quæ extrinsecus advenit,

vitæ usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quæ probabilior inter cæteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine, resurget, considerata totalitate speciei, quæ attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiæ. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hæc duæ opiniones in hoc quod utraque dicit quod illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiæ considerata; differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut quicquid est in aliis partibus corporis, resurget, considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiæ, ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento, quod facit augmentum; et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit, quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo; et non computatur ut alia pars totius considerati secundum speciem, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore quam pars quæ defluxit, tenebat; quamvis possit alia pars computari, considerata totalitate materiæ. Et similiter est de capillis. Augustinus vero loquitur de incisionibus capillorum, qui erant partes facientes augmentum: et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet ¹; tunc enim earum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

(1) Supple *aliquid ad earum integritatem requisitum*.

(2) Quam et probabilior sibi videri supra significavit; unde ad sensum ejus debet accipi

Ad *secundum* dicendum, quod secundum tertiam opinionem ² eadem sunt partes secundum speciem et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus ³ ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eadem partes possunt considerari et secundum speciem, quantum ad illud quod est formæ et speciei in ipsis, et secundum materiam, quantum ad illud quod subest formæ et speciei ⁴. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi inquantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quæ ponunt alias esse partes quæ sunt secundum speciem et alias quæ sunt secundum materiam, dicunt quod anima rationalis, quamvis utrasque partes perficiat, non tamen perficit partes secundum materiam, nisi mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non habent æqualiter ordinem ad resurrectionem.

Ad *tertium* dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium, dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formæ substantialis; et ideo divisio quæ fit secundum hujusmodi dimensiones proprie pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et terminata advenit materiæ post formam substantialem: unde divisio quæ fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem; præcipue quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

QUÆSTIO LXXXI.

DE QUALITATE RESURGENTIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium. — Circa quod quaruntur quatuor: 1. Utrum resurgent omnes in ætate juvenili. — 2. Utrum in æquali statura. — 3. Utrum omnes in eodem sexu. — 4. Utrum in vita animali.

ART. I. — UTRUM

OMNES RESURGENT IN EADEM ÆTATE.

S. Thom. Sent. iv, dist. 44, quæst. i, art. 3, quæstiunc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

responsio quam hic præmittit, et non allæ quæ sequuntur. (3) De gener. lib. i, text. 35, 36 et 37.

(4) Formæ quidem ut specificum esse conferenti, sed speciei ut per formam in suo esse substantifico constitutæ.

quod non omnes resurgent in eadem ætate, scilicet juvenili, quia Deus resurgentibus, præcipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed ætas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis ætas¹. Ergo senes non resurgent in ætate juvenili.

2. Præterea, ætas computatur secundum mensuram temporis præteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit præteritum, non præteriisse. Ergo impossibile est eos qui majoris ætatis fuerunt, ad ætatem juvenilem reduci.

3. Præterea, illud quod magis fuit de veritate humanæ naturæ in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanæ naturæ pertinuisse; quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum². Ergo si omnes debent in eadem ætate resurgere, magis docet quod resurgent in ætate puerili quam juvenili.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. iv, vers. 13: *Donec occurramus omnes... in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Sed Christus resurrexit in ætate juvenili, quæ circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit³. Ergo et alii in ætate juvenili resurgent.

Præterea, homo in maxima perfectione naturæ resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in ætate juvenili. Ergo in illa ætate resurgent omnes.

CONCLUSIO. — Cum humana natura deficiat in pueris (quia nondum perfectionem ultimam sunt consecuti) et in senibus (quia ab ultima perfectione recedunt), et hominem absque omni defectu humanæ naturæ resurgere oporteat; conveniens est, ut homines resurgent in juvenili ætate, quæ inter decrementum et incrementum constituitur.

Respondeo dicendum quod homo resurget absque omni defectu humanæ naturæ; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine

(1) Qualis insinuat esse Sap. iv, 8 *Senectus venerabilis est, non diuturna neque annorum numero computata: cani autem sunt sensus hominum, et ætas senectutis vita immaculata*. Prov. xvi, 31: *Corona dignitatis senectus*.

(2) De generat. lib. i, text. 83.

(3) De civit. Dei, lib. xxii, cap. 15.

defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimæ perfectionis, qui est in juvenili ætate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi⁴.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ætas senectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animæ, quæ ibi esse præsumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinæ sapientiæ, quæ in eis erit, sed non manebit senectutis defectus.

Ad *secundum* dicendum, quod non loquimur de ætate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur: unde Adam dicitur in ætate juvenili formatus, propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suæ habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene, quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem humanæ naturæ pertinuit, ad illam perfectionem deducetur quam habet in ætate juvenili, non ad illam quam habet in ætate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

ART. II. — UTRUM

OMNES RESURGENT EJUSDEM STATURÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturæ. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiona, ita quantitate

(4) Hæc doctrina, ait Sylvius, non est quidem ab Ecclesia definita; pone tamen certa est quantum ad electos, et communiter tenetur a Patribus, Hieron. ep. xxvii, cap. 12; August. De civit. Dei, lib. xxi, cap. 14, et serm. cxlvi. De temp. cap. 4, et a scholasticis, Sent. iv, dist. 44.

durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eandem mensuram, quia omnes in eadem ætate resurgent. Ergo et quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eandem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgent.

2. Præterea, Philosophus ¹ dicit quod "omnium natura constantium terminus est, et ratio magnitudinis et augmenti." Sed iste terminus non est nisi ex virtute formæ, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eandem formam specificam, in omnibus debet esse secundum materiam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturæ corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Præterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quæ primo corpus formavit; nam alias qui non potuerunt ad maiorem quantitatem perducere virtute naturæ, nunquam in maiori quantitate resurgent, quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiæ de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent æqualiter ad suscipiendam actionem prædictæ virtutis. Ergo ad eandem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod prius.

Sed *contra*, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Præterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad pœnam. Sed non erit eadem quantitas gloriæ vel pœnæ in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas staturæ.

CONCLUSIO. — Homines resurgent ejus staturæ, cujus aut erant aut futuri erant in juventute, qui est terminus augmenti, si nullus naturæ error fuisset;

qui si fuerit, divina potentia corrigetur.

Respondeo dicendum quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem speciem sed etiam quantum ad idem numero. Et ideo in resurrectione non solum attendendum est quid competat naturæ speciei, sed quid competat naturæ individi. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem, quam nec excedit, nec ab ea deficit absque errore; quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis, quæ competit naturæ individi: et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuerit aliquis error in opere naturæ, per quem sit aliquid additum vel subtractum prædictæ quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis, et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate; sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset: quod autem superest, vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod jam patet ex dictis (art. præc. ad 2), quod non dicuntur omnes in eadem ætate resurgere, quasi omnibus competat eadem quantitas durationis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus; qui quidem status salvari potest in magna et in parva quantitate.

Ad *secundum* dicendum, quod quantitas hujus individui non solum respondet formæ speciei, sed etiam naturæ, sive materiæ individi. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque cineribus secundum illud statum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturæ quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quæ competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum;

(1) De anima, lib. II, text. 41.

sicut patet in nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatæ magnitudinis fuerunt ultra debitum naturæ.

ART. III. — UTRUM

OMNES RESURGENT IN SEXU VIRILI ¹.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili, quia dicitur Ephes. iv, 13, quod *omnes occurremus in virum perfectum*, etc. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Præterea, in futuro omnis prælatio cessabit, ut dicit Glossa I. Cor. xv ². Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Præterea, illud quod est occasionaliter, et præter intentionem naturæ inductum, non resurget; quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est præter intentionem naturæ inductus, ex defectu virtutis formativæ in semine, quæ non potest perducere materiam concepti ad formam virilem; unde dicit Philosophus ³, quod "fœmina est mas occasionatus." Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus ⁴: "Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant."

Præterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. ii. Ergo ipse sexum fœmineum in resurrectione reparabit.

CONCLUSIO. — Quemadmodum homines resurrecturi sunt diversæ staturæ, ita diversorum sexuum: aberit tamen libido ad turpes actus incitans.

Respondeo dicendum quod sicut considerata natura individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus: ita considerata natura individui, debetur diversus sexus diversis hominibus: et hæc etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus

(1) De fide est contra Armenos, qui putantur id existimasse, non omnes in sexu virili resurrecturos, sed unumquemque in suo sexu.

(2) Interl. et ord., sup. illud: *Cum evacuaverit*, etc.

(3) De animalibus, lib. xvi, scilicet De generat. animal. lib. ii, cap. 3, ad fin.

(4) De civ. Dei, lib. xxii, cap. 17, in princ.

(5) Ut significat ipse Christus, cum in Evangelio interrogatus a Sadducæis qui resurrectio-

vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus: et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutæ visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur ⁵.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur: *Omnes Christo occurremus in virum perfectum*, non dicitur propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quæ erit in omnibus et viris et mulieribus.

Ad *secundum* dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturæ et quantum ad vigorem animi, et quantum ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritum. Et ideo ratio non procedit.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis fœminæ generatio sit præter intentionem naturæ particularis, est tamen de intentione naturæ universalis, quæ ad perfectionem humanæ speciei utrumque sexum requirit: nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (in corp., et in solut. præc.).

ART. IV. — UTRUM

OMNES RESURGENT IN VITA ANIMALI ⁶.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivæ virtutis et generativæ, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus dicitur post resurrectionem comedis, ut patet Joan. ult., et Luc. ult. Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. Præterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quæ deserviunt virtuti nutritivæ ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus huiusmodi resurget. Ergo utetur actibus virtutis generativæ et nutritivæ.

nem negabant, cujus esset futura uxor quam septem fratres habuissent, respondet quod *in resurrectione non nubent nec nubentur*, vel *uxores non ducunt* (Matth. xxii, et Luc. xx).

(6) Ad fidem pertinet neminem in vita animali esse resurrecturum: quod patet ex his Scripturæ verbis: *neque nubent, neque nubentur* (Matth. xxii). *Regnum Dei non est esca et potus* (Rom. xiv). *Surget corpus non animale, sed spirituale* (I. Cor. xv).

3. Præterea, totus homo beatificabitur et secundum animam, et secundum corpus. Sed beatitudo, sive felicitas, secundum Philosophum¹, in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiae animæ, et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

4. Præterea, in beatis post resurrectionem erit perfecta et beata jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit: quia "beatitudo, secundum Boetium², est status omnium bonorum aggregatione perfectus; et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativæ et nutritivæ sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, et multo fortius in aliis, qui minus spiritualia corpora habebunt.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xxii, vers. 30: *In resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Præterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo præfinitam, quia usque ad hoc generatio differetur: similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativæ et nutritivæ virtutis.

CONCLUSIO. — Cum in resurrectione prima perfectio, quæ acquiritur vita animali, non spectetur, sed secunda, quæ versatur circa consecutionem ultimi finis, id est, æternæ beatitudinis: consequens est, ut resurrectio non sit futura in vita animali.

Respondeo dicendum quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quæ consistit in integritate eorum quæ ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu præsentis vitæ per actionem causarum naturalium: sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quæ

consistit in perventione ad ultimum finem. Et ideo illæ operationes naturales quæ ordinantur ad primam perfectionem humanæ naturæ vel causandam vel conservandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitæ in homine, et actiones naturæ in elementis, et motus cæli. Et ideo omnia hæc cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, et bibere, et dormire, et generare, ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturæ ordinata; ideo in resurrectione talia non erunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibus indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat et biberat. Hæc autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquendi quo juristæ dicunt, quod "dispensatio est communis juris relaxatio³," quia intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibus. propter causam prædictam. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturæ humanæ perfectionem redintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad *tertium* dicendum, quod prædictæ operationes non sunt hominis, inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit⁴; et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum glorificabitur ex redundantia a ratione, a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

Ad *quartum* dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus⁵, sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium, vel etiam ægritudinales, inquantum in eis homo inordinate delectatur, ac si essent veræ delectationes; sicut homo habens

(1) Ethic. lib. i, cap. 7, a med.

(2) De consolat. lib. iii, prosa 2, a princ.

(3) Specul. jur. lib. i, tit. De dispensat.

(4) Ethic. lib. x, cap. 7, a med.

(5) Ethic. lib. vii, cap. 12, a princ., et lib. x, cap. 5, a med.

infectum gustum delectatur in quibusdam quæ sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi et Saraceni ponunt, et quidam hæretici posuerunt, qui vocantur Chiliastæ¹; qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum; solæ enim delectationes spirituales secundum ipsum sunt simplices delectationes, et propter se quærendæ: et ideo ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.

QUÆSTIO LXXXII.

DE IMPASSIBILITATE CORPORUM BEATORUM RESURGENTIUM², IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium; et primo de eorum corporum impassibilitate; secundo de subtilitate; tertio de agilitate; quarto de claritate. Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum sancti resurgentes resurgent quoad corpora impassibiles. — 2. Utrum æqualis impassibilitas omnibus inerit. — 3. Utrum illa impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. — 4. Utrum sint in eis omnes sensus in actu.

ART. I. — UTRUM CORPORA SANCTORUM POST RESURRECTIONEM ERUNT IMPASSIBILIA³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. ii, art. 4, quæstionc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit *animal rationale mortale*; hæc est enim definitio hominis, quæ nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Præterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab alio, quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur⁴. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediæ: Quæcumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; ma-

teria enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Præterea, "contraria nata sunt agere, et pati ad invicem." ut dicit Philosophus⁵. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Præterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est (qu. lxxx, art. 3 et 4). Sed ex pugna humorum ad invicem generantur ægritudines, et hujusmodi passionem in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Præterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnorum in martyribus, ut in Christo fuerunt, videtur quod nihil deperibit perfectioni eorum, si ponantur habere corpora passibilia.

Sed *contra*, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I. Cor. xv, 42: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione*. Ergo erunt impassibilia.

Præterea, fortius non patitur a debiliore. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur I. Cor. xv, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*. Ergo erunt impassibilia.

CONCLUSIO. — Cum beatorum post resurrectionem corpus et quicquid in eo est, perfecte subijci animæ, atque animam Deo necessarium sit: fieri non potest, ut eorum tunc corpus contra dis-

(1) Hoc est ex græco *χλιασταί*, millenarii, sic vocati quia fingeant mille annos post resurrectionem, quibus in deliciis corporalibus et carnalibus versarentur.

(2) Qui supplementum ex Sent. iv B. Thomæ in ordinem redegerunt, huic quæstioni, ait Sylvius, potuissent præponere duos articulos ex dist. 49, quæst. iv, art. 4 et 5, quibus resolvit quatuor esse corporis gloriosi dotes, scilicet

impassibilitatem, subtilitatem, agilitatem et claritatem.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, juxta illud Scripturæ: *Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra* (Apocal. xxi).

(4) De gen. lib. i, text. 54.

(5) De gen. lib. i, text. 51 et seq.

positionem illam qua perficitur ab anima passibile sit.

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur: uno modo communiter, et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur sit conveniens recipienti, et perfectivum ipsius; sive contrarium et corruptivum. Et ab huiusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur; cum nihil quod est perfectionis, ab eis sit auferendum. Alio modo passio dicitur proprie, quam sic definit Damascenus¹: "Passio est motus præter naturam." Unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur, sed moderatus dicitur ejus operatio. Cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilât sibi patiens, et ideo patiens, in quantum huiusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo, proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicuntur. Hujus autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur. Quidam enim eam attribunt conditioni elementorum, quæ aliter tunc se habebunt in corpore quam nunc. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam: sed qualitates activæ et passivæ ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum, quia qualitates activæ et passivæ sunt de perfectione elementorum: unde si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quam modo sint. Et præterea cum qualitates illæ sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod causa maneat, et effectus tollatur. — Et ideo alii dicunt quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio, et passio activarum et passivarum qualitatum; et secundum prædominium unius vel alterius mixta efficiuntur di-

versæ complexionis: quod oportet ponere in corpore resurgentis, quia erunt ibi carnes et ossa, et huiusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et præterea secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis², quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ. — Et ideo alii dicunt quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis³, vel cælestis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis, ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animæ rationalis; sed tamen in statu hujus vitæ, propter dominium elementaris naturæ, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis: et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis cælestis. Sed hoc non potest stare, quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in libro II ostensum est (dist. 12, qu. I, art. 1). Et præterea impossibile est dicere quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cælestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi, quia *qualis cælestis, tales et cælestes*⁴; et⁵: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem, qua sibi possit subicere omnia*, etc. Et præterea non potest natura cælestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest. — Et ideo aliter dicendum est quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens, nisi in quantum

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 22, a princ.

(2) Juxta mentem D. Thomæ impassibilitas est qualitas in corporibus gloriosis residens, quod expressit part. III, quæst. XLV, art. 2, generaliter dicens quod *dos nominat qualitatem imma-*

nentem corpori glorioso, et in Sent. IV, dist. 49.

(3) Nempe quod a peripateticis vocatur *quinta essentia*, ex qua corpus cæleste constare dicebant.

(4) 1. Cor. XV, 48.

(5) Philipp. III, 21.

debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis, loquendo de passione quæ est contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim materia subicitur uni contrariorum, sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quicquid in eo est, erit perfecte subjectum animæ rationali, sicut anima perfecte erit subjecta Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ita corpora illa erunt impassibilia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Anselmum¹, "mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, „ quia non viderunt homines, nisi secundum hujus mortalitatis statum. — Vel potest dici quod, secundum Philosophum², quia differentiæ essentialia sunt nobis incognita, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentielles, quæ sunt accidentalium causæ. Unde *mortale* in definitione hominis non ponitur, quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis, secundum præsentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus, propter victoriam animæ super corpus.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est potentia, ligata et libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam de passiva. Forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum; et secundum hoc dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentia.

Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest, quantum ad substantiam potentia; sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad *tertium* dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ³, quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum Augustinum⁴, "valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus⁵, auferre quas voluerit qualitates. „ Unde sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illæsa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat, ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defectum, sed in quantum sunt signa constantissimæ virtutis, qua passi sunt pro justitia et fide; ut ex hoc et ipsis, et aliis, gaudium crescat⁶. Unde dicit Augustinus⁷: "Nescio quomodo sic afficiamur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. „ Nec tamen si aliqua martyribus amputata

(1) Lib. II: *Cur Deus homo*, cap. 11, a princ.

(2) Metaph. lib. VIII, text. 5 et 7, et lib. VII, text. 41.

(3) Ut patet De anima, lib. II, text. 38 et seq.

(4) In epist. ad Consentium, 205, al. 146, inter princ. et med.

(5) Supple *qualitatibus* in ablativo absoluto.

(6) Confer quod dictum est (part. III, qu. LIV, art. 4 ad 3).

(7) De civ. Dei, lib. XXII, cap. 20.

et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est¹: *Capillus de capite vestro non peribit.*

ART. II. — UTRUM IMPASSIBILITAS IN OMNIBUS ERIT ÆQUALIS².

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit æqualis, quia I. Cor. xv dicit Glossa³, quod "æqualiter omnes habent quod pati non possunt. „ Sed ex hoc pati non possunt quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit æqualis in omnibus.

2. Præterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quædam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

3. Præterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corporum sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt æqualiter impassibilia.

Sed *contra*, merito debet responderi præmium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majores merito. Ergo cum impassibilitas sit quoddam præmium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

Præterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit æqualis in omnibus, ut patet I. Cor. xv. Ergo nec impassibilitas.

CONCLUSIO. — Impassibilitas non quidem secundum se considerata, prout scilicet est negatio vel privatio passibilitatis, sed secundum causam suam, quæ est dominium animæ super corpus, erit in uno major quam in alio.

Respondeo dicendum quod impassibilitas potest dupliciter considerari, vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam negationem vel privationem importat, non suscipit magis et minus; sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit in uno major quam in alio. Causa autem ejus est dominium animæ

super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quod ipsa anima fruitur Deo immobiliter: unde in illo qui perfectius fruitur Deo, est major impassibilitatis causa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intenduntur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis⁴; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur. Et propterea etiam impassibilitas est major in uno quam in alio; quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ART. III. — UTRUM IMPASSIBILITAS SENSUM IN ACTU A CORPORIBUS GLORIOSIS EXCLUDAT⁵.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat, quia, sicut dicit Philosophus⁶, "sentire est quoddam pati. „ Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Præterea, immutatio naturalis præcedit immutationem animalem, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quæ requiritur ad sentiendum.

3. Præterea, quodcumque fit sensus in actu cum nova receptione, fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium, quia "non erunt ibi cogitationes volubiles. „ Ergo non fiet ibi sensus in actu⁷.

4. Præterea, quando anima est in actu intenso unius potentie, remittitur actus alterius potentie. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectionis.

Sent. ii, dist. 25, art. 4 ad 3, part. I, quæst. ii, art. 4 ad 3, 12, quæst. xxii, art. 2 ad 1, et quæst. lxxiii, art. 2.

(5) Per sensum hic intelligitur sensibilitas physica, sive sensatio.

(6) De anima, lib. ii, text. 118.

(7) Ut Augustinus dicit.

(1) Luc. xxi, 18.

(2) Dotes, ait S. Bonaventura, in corporibus beatorum sunt secundum plus et minus, perfectius et minus perfectum in diversis.

(3) Interl. sup. illud: *Seminatur in corruptione.*

(4) Ea de re confer quæst. unic. De potentia Dei, art. 3 ad 4, De verit. qu. xxviii, art. 9 in

ctivæ, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivæ.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. i, 7: *Videbit eum omnis oculus*. Ergo erit ibi sensus in actu.

Præterea, secundum Philosophum ¹, "animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu." Sed ibi erit in actu motus, quia *tanquam scintillæ in arundinetis discurrent* ². Ergo et sensus in actu.

CONCLUSIO. — Quoniam eadem speciei natura in homine et omnibus ejus partibus in resurrectione remanebit: impassibilitas non excludet sensum in actu a corporibus gloriosis; spiritualiter tamen a rebus quæ sunt extra animam immutabuntur.

Respondeo dicendum quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt; alias corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliæ; quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitæ: propter quod somnus dicitur vitæ dimidium ³. Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur. — Quidam enim dicunt quod corpora gloriosa erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinæ impressionis, et multo minus quam corpora cælestia; quia non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse, quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut probat Philosophus ⁴. Unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data; sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa. — Et ideo alii dicunt quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita e contrario tunc inferiores accipient a superioribus. Sed iste modus receptio-

nis non facit vere sentire, quia omnis potentia passiva secundum suæ speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale: quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur. Unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam et non intentio ejus existens in imaginatione, vel ratione, si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel a superioribus viribus aliis, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativæ virtutis fit hujusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant. — Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quæ sunt extra animam. — Sed sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus quæ sunt extra animam, dupliciter: uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam, quæ agit in ipsum; sicut cum manus fit calida ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex tactu rei odoriferæ: alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum *esse* spirituale, id est, species, sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, id est, præter *esse* materiale, quod habebant extra animam, ut dicitur ⁵. Et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum *esse* suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, ut jam patet ex dictis (in corp.), per hanc passionem, quæ est in actu sentiendi, quæ non est aliud quam receptio prædicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas glo-

(1) De anima, lib. i, text. 19. (2) Sap. iii, 7.

(3) Ut Ethic. lib. i, cap. 13, in med.

(4) De anima, lib. ii, text. 51 et 54.

(5) De anima, lib. ii, text. 121.

riorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad *secundum* dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod sit natum immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spirituales, sicut *esse* naturale præcedit *esse* intentionale. Si autem natum sit immutari spiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter, sicut patet de aere, qui non est receptivus coloris secundum *esse* naturale, sed solum secundum *esse* spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e contrario corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum iudicium sensus communis; non autem erit novum iudicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem dicit Augustinus¹, quod "non erunt ibi cogitationes volubiles²", intelligitur de cogitationibus intellectivæ partis. Unde non est ad propositum.

Ad *quartum* dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animæ circa unum non impedit, nec remittit occupationem ejus circa aliud: sicut medicus, dum videt urinam, non minus potest considerare artis regulas de coloribus urinarum, sed magis. Et quia Deus apprehenditur a sanctis ut ratio omnium quæ ab eis agentur vel cognoscuntur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quæcumque alia contemplanda, aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e contrario. — Vel dicendum quod ideo una potentia impeditur in actu suo, quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitæ. Et quia in sanctis erunt omnes potentie perfectissimæ, una poterit intense operari, ita quod ex hoc

nullum impedimentum præstabitur actioni alterius potentie sicut et in Christo fuit.

**ART. IV. — UTRUM IN BEATIS
POST RESURRECTIONEM
SINT OMNES SENSUS IN ACTU.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter omnes alios sensus, ut dicitur³. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensu tactus, quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore prædominante in aliqua qualitatibus activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis tunc immutatio esse non poterit. Ergo non erunt ibi omnes sensus in actu.

2. Præterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivæ. Sed post resurrectionem hujusmodi actus non erit, ut dictum est (quæst. lxxxii, art. 4). Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Præterea, post resurrectionem nihil corrumpetur, quia tota creatura vestitur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest, nisi aliqua corruptione facta, quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quæ in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Præterea, auditus deservit disciplinæ, ut dicitur⁴. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia, quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Præterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visæ. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediæ: illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repræsentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur ibi aliqua species colorati corporis.

6. Præterea, secundum Perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur.

(1) De Trin. lib. xv, cap. 16, ad fin.

(2) Volubiles, scilicet ab aliis in alia euntes.

(3) De anima, lib. ii, text. 27, et lib. iii, text. 66.

(4) In lib. de sensu et sensato, cap. i, in fin.

Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediæ: quodcumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visæ, quia quod a remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo: unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub determinata distantia, et ita quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus; quod videtur valde absurdum. Et sic videtur quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed *contra*, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Præterea, vicinius se habent ad animam potentiæ sensitivæ quam corpus. Sed corpus præmiabitur vel punietur propter merita vel demerita animæ. Ergo et omnes sensus præmiabuntur in beatis, et punientur in malis, secundum delectationem, et dolorem, vel tristitiam, quæ in operatione sensus consistunt.

CONCLUSIO. — Cum ex parte mediæ aut objecti, nullus quoad sensationem sit futurus post resurrectionem defectus, nisi ex parte objecti gustus, omnes sensus in actu erunt post resurrectionem, excepto solo gustu, nisi forte et is per quamdam immutationem linguæ ab adjuncto quodam humore futurus ibi actu esse dicatur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus: nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu mediæ et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanæ naturæ, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum, quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium¹. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in lib. 11 De anima². Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et ta-

ctus; cum gustus sit tactus quidam, ut in eodem libro³ dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus; cum Ecclesia cantet quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria; unde dicitur in Glossa ordin., super illud Psalmi cXLIX: *Exaltationes Dei in gutture eorum*, quod "corda et linguæ non desinent laudare Deum." Et idem etiam habetur per Glossam ord. super illud II. Esdræ XII: *In canticis et cymbalis*, etc. Et ideo secundum alios dicendum quod odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo, vel potu sumpto, ut patet ex dictis (quæst. LXXXI, art. 4). Nisi forte dicatur quod erit ibi gustus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illæ ex quibus constituitur animale corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum præsentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis so habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum: sicut etiam in corpore Adæ fuit, quod nec ignis urere, nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu; sed secundum quod est judicativus saporum, esse poterit forte per modum prædictum (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quædam fumalis evaporatio. Sed hæc positio non potest esse vera, quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadavera ex locis remotissimis; cum tamen non esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiamsi

(1) Diversimode tamen juxta uniuscujusque sensus diversitatem temperatur.

(2) Text. 76 et 97.

(3) Text. 28 et 94.

totum resolveretur in vapore; et præcipue cum sensibilia in æquali distantia ad quamlibet partem immutent: unde odor immutat medium quandoque, et instrumentum sentiendi spirituali immutatione, sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est eo quod odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum repressus: unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sic erit sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impediatur: et cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad *quartum* dicendum, quod in patria erit laus vocalis (quamvis quidam aliter dicant), et sola immutatione spirituali organum auditus immutabit in beatis: nec erit propter disciplinam, qua scientiam acquirant, sed propter perfectionem sensus et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est (in Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 2 ad 5).

Ad *quintum* dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spirituales speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani, sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu: et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum aliquid clarius videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo directe opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impediatur reverberatio; oportet enim, ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quædam reverberatio ad aliquod corpus obscurum, et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit: unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla,

quia gloria non tollit naturam: unde magnitudo claritatis in pupilla magis facit ad acumen visus quam ad ejus defectum.

Ad *sextum* dicendum, quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est. Et inde est quod visus fortior magis a remotis aliquid videre potest, quam visus debiliior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remotis.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE

SUBTILITATE CORPORUM BEATORUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum. Circa quod quærentur sex: 1. Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi. — 2. Utrum ratione hujus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso. — 3. Utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco. — 4. Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. — 5. Utrum corpus gloriosum necessario requirat æqualem sibi locum. — 6. Utrum corpus gloriosum sit palpabile.

ART. I. — UTRUM SUBTILITAS

SIT PROPRIETAS CORPORIS GLORIOSI ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. IV, dist. 44, qu. II, art. 2, quæstionc. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi. Proprietas enim gloriæ excedit proprietatem naturæ, sicut gloriæ claritas claritatem solis, quæ est maxima in natura. Si ergo subtilitas sit proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum sit subtilius futurum omni quod est subtile in natura, et ita erit ventis et aere subtilius; quod est hæresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat ².

2. Præterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quædam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliæ qualitates

tiones per illud exerceat, sine ullo impedimento somni, cibi, potus, aut alicujus hujusmodi.

(2) In Moral. lib. XIV, cap. 29.

(1) Subtilitas ea est dos qua anima tanquam forma corporis habebit perfectum dominium super illud, ita ut plene et perfecte suas opera-

elementorum non intenduntur in gloriosis corporibus magis quam nunc; imo magis ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

3. Præterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiæ: unde corpora quæ habent minus de materia sub æqualibus dimensionibus, dicimus magis subtilia; ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis, quantum nunc est; nec dimensiones erunt majores. Ergo tunc non erunt magis subtilia quam modo sint.

Sed *contra* est quod dicitur I. Corinth. xv, 44: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, id est, spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Præterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto sunt nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

CONCLUSIO. — Cum ratione animæ gloriificatæ corpus gloriosum dicatur spirituale, merito subtilitas est proprietas corporis gloriosi per effectum spiritualis potentiae.

Respondeo dicendum quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum. Unde dicitur ¹, quod "subtile est repletivum partibus, et partium partibus ². „ — Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex parvitate quantitatis, præcipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem, quia penetratio fit in profundum: unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiæ: unde rara *subtilia* dicimus: et quia in corporibus raris forma prædominatur materiæ magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optime substant formæ, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole, et luna, et aliis hujusmodi: sicut etiam aurum, vel aliquid hujusmodi, potest dici subtile,

quando perfectissime completur in ³ et virtute suæ speciei. Et quia res incorporeæ quantitate carent et materia, ideo nomen subtilitatis ad eas transferatur, non solum ratione suæ substantiæ, sed etiam ratione suæ virtutis. Sicut enim *subtile* dicitur penetrativum, quia pertingit usque ad intima rei, ita etiam dicitur aliquis intellectus *subtilis*, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia, et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquid minimum potest visu percipere. Et similiter est de aliis sensibus. — Et secundum hoc diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. — Quidam enim hæretici, ut Augustinus narrat ⁴, attribuerunt eis subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiæ subtiles dicuntur; dicentes quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus corpora resurgentium Apostolus *spiritualia* nominat ⁵. Sed hoc non potest stare. Primo quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam Boetius ostendit ⁶. Secundo quia si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat. Tertio, quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quæ in animam sunt conversa, quod patet esse falsum. — Unde quidam hæretici dixerunt quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri ⁷, vel vento similia, ut Gregorius narrat ⁷. Sed hoc etiam non potest stare, quia corpus post resurrectionem palpabile habuit Dominus, ut patet Lucæ ult., quod præcipue subtile credendum est. Et præterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Lucæ ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et Job xix, vers. 26 dicitur: *In carne mea videbo*

(1) De gener. lib. ii, text. 10.

(2) Hactenus cum veteribus edit. Nicolajus. Edit. Patav. addit quæ sequuntur: „ Quia propter naturam humidam, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens,

et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. „

(3) De civ. Dei, lib. xiii, cap. 22. (4) I. Cor. xv.

(5) In lib. De duabus naturis, aliquant. a med.

(6) Ita Euty chius de quo supra ex Gregorio mentionem fecimus. (7) Moral. lib. xiv, cap. 29.

Deum Salvatorem ¹ *meum*. Natura autem carnis et ossis prædictam raritatem non patitur. Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintæ (id est, cælestis) essentiae, quæ in eis tunc maxime dominabitur; quod esse non potest: primo quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis, ut (Sent. lib. II, dist. 12, quæst. 1) ostensum est. Secundo, quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis tunc quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod tunc esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura cælesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturæ; nisi forte minueretur materia elementaris in homine, quod repugnat integritati resurrectionis; vel ita quod natura elementaris indueretur proprietates naturæ cælestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosæ, quod videtur absurdum. — Et ideo alii dicunt quod dicta completio ², ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum *spirituale* dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animæ subijcitur, est ad participandum *esse* specificum, prout subijcitur ipsi, ut materia formæ; et deinde subijcitur ei ad alia opera animæ, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit ³, quod "corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae."

Et per hoc patet solutio ad objecta quæ procedunt de subtilitate quæ est per rarefactionem.

ART. II. — UTRUM RATIONE HUIUS SUBTILITATIS COMPETAT CORPORI GLORIOSO ESSE IN EODEM LOCO CUM ALIO CORPORE NON GLORIOSO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratione huius subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso, quia, ut dicitur Philipp. III, 21, *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco, ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. XX. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Præterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quædam nunc ratione suæ nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Præterea, corpus cæleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum; unde dicitur Job cap. XXXVII, 18, quod *cæli velut ære solidissimi firmati sunt* ⁴. Si ergo corpus gloriosum non poterit simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad cælum empyreum ascendere poterit, quod est erroneum.

4. Præterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed hoc non poterit contingere corporibus gloriosis. Ergo poterunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Præterea, sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duæ lineæ se tangunt; et similiter duæ lineæ in contactu duarum superficierum, et duæ superficies in contactu duorum corporum; quia "contigua sunt quorum ultima sunt simul" ⁵. Ergo non est contra naturam corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sed quicquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso præstabitur. Ergo corpus gloriosum ex suæ subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

(1) In Vulgata deest *salvatorem*.

(2) Al., *complexio*.

(3) Moral. lib. XIV, cap. 19, circa princ.

(4) Vulgata, *fusi sunt*.

(5) Ut patet Phys. lib. VI, in princ. "b"

Sed *contra* est quod Boetius dicit ¹: “ In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omnino cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus. „ Ergo si ponatur duo corpora esse in uno loco, erit unum corpus numero.

Præterea, corpora gloriosa maiorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distinguere numero, nisi essent in diversis locis: et propter hoc ponunt quod necesse est esse eos in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere quod duo corpora qualia-cumque non possunt simul esse in eodem loco.

CONCLUSIO. — Cum de ratione corporis materiae formaeque constantis sit esse sensibile locique repletivum, nullo modo competere poterit corpori glorioso, ut ratione suæ subtilitatis possit esse simul cum corpore non glorioso, nisi ex operatione divinæ virtutis ad gloriæ perfectionem.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod corpus gloriosum, ratione suæ subtilitatis, habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiae, per quam habet quod repleat locum; quæ quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem ² tollitur. Sed non potest hoc stare propter duo. Primo quia corpulentia, quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens; puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suæ formæ. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget tam ex parte formæ, quam ex parte materiae. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturæ ejus, et non ex aliquo defectu naturæ. Cum enim

plenum opponatur vacuo, illud solus non replet locum, quo posito in loco, nihilominus remanet vacuus locus. Vacuum autem definitur ³, quod est “ locus non plenus sensibili corpore. „ Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia, et forma, et naturalibus accidentibus, quæ omnia ad integritatem naturæ pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini ⁴; nec enim ei deerit materia, aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum, non obstante subtilitatis dote, replebit locum. Insania enim videtur dicere quod locus ubi erit corpus gloriosum, esset vacuus. Secundo ratio eorum prædicta non valet, quia coexistentiam corporis impedire in eodem loco est plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illæ dimensiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum, dixerunt vacuum esse locum in quosunt hujusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore: et tamen illæ dimensiones prohibent ne sint simul cum alio corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in Physicorum lib. iv ⁵, et Metaphysic. lib. iii ⁶, ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatæ, sit simul cum alio corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas corporis gloriosi auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco, quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod plus est. — Dicendum est ergo quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitatis, nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distin-

(1) In lib. De Trin., circa princ.

(2) Latiori significatione hoc nomen dotis usurpando, prout adventitiam proprietatem significat; sicut adventitia dos est; alioquin proprie ad animam pertinent dotes non ad corpus, quia

sanctorum conjunctio cum Deo, quasi matrimonium quoddam spirituale, fit per animam, etc.

(3) Phys. lib. iv, text. 57 et 58.

(4) Luc. ult.

(5) Text. 8 et 76.

(6) Text. 17.

ctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas, quia corpori non debetur aliquis situs ratione suæ qualitatis: unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum, aut frigidum, aut grave, aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas prædictæ distinctionis, ut patet per Philosophum ¹, et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem prædictæ distinctionis, quia materiæ non advenit situs nisi mediante quantitate dimensionis. Similiter etiam neque forma situm habet, nisi ex materia situm habeat. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causetur a natura quantitatis dimensionis, cui per se convenit situs. Cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensionis est quantitas habens situm. Et inde est quod remotis omnibus aliis quæ sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensionis. Si enim accipiatur linea separata, oportet, si sint duæ lineæ, vel duæ partes unius lineæ, quod sint distinctæ in situ; alias linea addita lineæ non efficeret majus, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiæ debetur situs, in quantum substat dimensionis, exinde prædicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas, vel duas partes lineæ, nisi sint distinctæ secundum situm, ita impossibile sit esse duas materias, vel duas partes materiæ, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiæ est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit ², quod "duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus, ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert: unde nullo modo aufert ipsi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinæ; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad umbram

ejus sanarentur infirmi; sed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius ³ dicit: "Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis." Unde non oportet quod ratione suæ subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad *secundum* dicendum, quod lumen non est corpus, ut in secundo lib. dictum est (dist. 13, quæst. 1, art. 3, et part. I, quæst. LXVII, art. 2). Unde objectio procedit ex falsis.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras cælorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quæ eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad *quartum* dicendum, quod ex hoc quod Deus beatis ad nutum aderit in omnibus quæ volent, sequitur quod non poterunt includi, vel incarcerationi.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut dicitur ⁴, "puncto non competit locus; unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus, cujus est terminus, est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo quamvis duo corpora non possint esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.

ART. III. — UTRUM PER MIRACULUM FIERI POSSIT QUOD DUO CORPORA SINT IN EODEM LOCO.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum

mirum quæ in die octava Paschæ sive Dominica in albis, vel Quasimodo legi solet.

(4) Phys. lib. IV, text. 9 et 47.

(1) Physic. lib. IV.

(2) In lib. De Trin., circa prius.

(3) In hom. XXVI in Evang., a princ. — Ea ni-

quod duo corpora sint simul duo et unum, quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponatur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediæ: Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eadem cum dimensionibus loci, aut aliæ. Si aliæ, ergo erunt aliquæ dimensiones separatæ; quod non potest poni, quia dimensiones quæ sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sint eadem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eadem cum dimensionibus loci. Sed "quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem." Ergo dimensiones A et B sunt eadem. Sed duorum corporum non possunt esse eadem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus, et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Præterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto, quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt: similiter nec contra conclusiones geometriæ, quæ a communibus animi conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis: similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineæ, quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra communes animi conceptiones, et contra conclusiones geometriæ, et contra definitionem lineæ. Ergo non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ: Conclusio est geometriæ, quod duo circuli non se tangant nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineæ, quod intra duo puncta sit plus quam una linea recta; quod fieret, si duo corpora essent in eodem loco, quia intra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duæ lineæ rectæ duorum corporum locatorum.

3. Præterea, hoc videtur non posse fieri per miraculum quod corpus inclu-

sum in alio corpore non sit in loco, quia sic haberet locum communem, et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediæ: sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio, corpus minus erit inclusum in corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis: locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quæ contineat ipsum, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Præterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum quod idem corpus sit simul in diversis locis nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed *contra*, beata Virgo filium miraculose peperit. Sed in illo benedicto partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco, quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit ¹. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Præterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intrauit clausis januis ².

CONCLUSIO. — Cum a Deo tanquam prima causa res conservari possit, cessantibus causis secundis, fatendum est, miraculose fieri posse, ut duo corpora sint simul in eodem loco.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc.), propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiæ requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur *esse* distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul *esse* unum indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrumque conservet *esse* distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem *esse*

(1) Sic in hymno nativitatis Christi ex Ambrosio: *Clastrum pudoris permanet.*

(2) Joan. xx.

distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in *esse*, cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de causis; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris: et similiter virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa, ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis. Sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Hæc autem suppositio falsa est, quia secundum hoc quando-cunque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci, vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, sicut se rei veritas habet, loco non debentur aliæ dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundum hoc nihil est aliud dictum, quam quod dimensiones locati sint eadem cum dimensionibus loci; nisi quod dimensiones locati continentur intra terminum loci, et secundum earum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent: et sic dimensiones corporum duorum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco, quod est principale propositum.

Ad *secundum* dicendum, quod posito quod duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones¹, neque contra definitionem

(1) Hæ communes animi conceptiones nihil aliud sunt quam prima principia sive axiomata.

lineæ, neque contra conclusiones aliquas geometriæ; quia, sicut supra dictum est (art. præc.), quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis, et distinctionis, quæ est ipsi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio est de linea materiali, vel quia distat situ ab alia, quæ consideratio est de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum: et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alteri, tanquam distincta ab ea, nisi sit distincta in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, intelliguntur diversæ lineæ; quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta, et sic diversæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto, quod est terminus ejus: et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphericis existentibus in eodem loco, sunt duo, non propter diversitatem situs, alias non posset se tangere secundum totum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo: sicut etiam circulus signatus in corpore locato spherico, tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco; et tamen illa positione facta, non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco, quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiiei, quæ designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad *quartum* dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis, non potest fieri per miraculum

(corpus enim Christi non est in altari localiter), quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo, ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco, repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio. Ratio autem unius perficitur in divisione ¹, sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco, non includit contradictionem, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et ideo non est simile.

ART. IV. — UTRUM UNUM CORPUS GLORIOSUM POSSIT ESSE CUM ALIO GLORIOSO IN EODEM LOCO.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco, quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistantia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso; et ita si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Præterea, sicut corpus gloriosum erit subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtile.

3. Præterea, corpus cæli est subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus gloriosum alicujus sancti poterit simul esse cum corpore cæli, quia sancti poterunt ad terram descendere et ascendere pro libito voluntatis. Ergo duo corpora gloriosa poterunt esse simul.

Sed *contra*. Corpora gloriosa erunt spiritualia, id est spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in eodem loco (quamvis corpus et spiritus possint esse in eodem loco), ut (in libro 1, dist. 37, q. in,

art. 3, et part. 1, quæst. LII, art. 3) dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Præterea, duorum corporum existentium simul unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quæ omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

CONCLUSIO. — Quanquam divina virtute fieri posset, ut duo corpora gloriosa esse possint in eodem loco (nam ratione suæ proprietatis hoc minime fieri posset), quia tamen in beatis debitus ordo servabitur, illud fieri conveniens non est, neque fiet.

Respondeo dicendum quod corpus gloriosum ratione suæ proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa; sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso, tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit, tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri ². Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suæ subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

Et similiter dicendum ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus cæli et alia corpora ³ æquivoce dicuntur gloriosa, inquantum participabunt aliquid gloriæ, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

ART. V. — UTRUM EX SUA SUBTILITATE REMOVEATUR A CORPORE GLORIOSO NECESITAS EXISTENDI IN ÆQUALI LOCO.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in æquali loco. Corpora enim gloriosa e-

(1) Ut patet Metaphys. lib. v, text. 2.

(2) Nempe ut ejus viam vel transitum obstruat: quasi proinde necesse sit alterum ab altero propter occursum illum penetrari.

(3) Puta elementorum quæ remanere quoque in illo statu supponuntur, et ad gloriam quamdam seu claritatem renovari: per corpus autem cæli totum illud intelligitur quod ultra elementa supereminet.

runt conformia corpori Christi, ut patet Philipp. III. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate, ut sit in loco æquali: unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiæ consecratæ. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Præterea, Philosophus probat ¹, quod duo corpora non sunt in eodem loco, quia sequeretur quod maximum corpus obtineret minimum locum, quia diversæ partes ejus poterunt esse in eadem parte loci; non enim differt utrum duo corpora vel quocumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Præterea, sicut corpus ratione sui coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suæ quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui, quod poterit videri, et non videri, et præcipue ab oculo non glorioso pro suæ libito voluntatis, ut in Christo patuit. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus quod poterit esse in parvo vel in magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem ad libitum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit ², quod "omne quod est in loco, est in loco æquali sibi." Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco æquali sibi.

Præterea, eadem sunt dimensiones loci et locati ³. Ergo si locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso, quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Necessitas existendi in æquali loco a corpore glorioso ex sua subtilitate minime tollitur, quia nec rarefieri nec densari unquam poterit.

Respondeo dicendum quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa. Quod

quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eandem materiam; ut scilicet materia quæ primo subest magnæ quantitati, postea subsit parvæ. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quod quantitas eis subest ad nutum, ita quod cum voluerint, possint habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundum aliquod intrinsecum rei, potest esse sine passione abiciente a substantia. Et ideo in corporibus incorruptilibus, scilicet cælestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquod intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnet impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et præterea sequeretur quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius, quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefiet et densaretur ⁴, quod non potest esse. — Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs; ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantamcumque parvam quantitatem ⁵. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quod ratione suæ subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco: et similiter potest una pars esse intra aliam, intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum alterius corporis; et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intrauit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse, tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis, tum quia etiamsi haberet ut esset simul cum alio corpore, non tamen cum alio corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnet rectæ dispositioni corporis humani, quæ requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per

(1) Phys. lib. IV, text. 53 et 76.

(2) Phys. lib. IV, text. 3^o.

(3) Ut probatur Physic. lib. IV, ibid., et text. 76 et 77.

(4) Rarefieret quidem ut in magnas dimensiones posset extendi: condensaretur autem ut in parvas contrahi posset.

(5) Corpus nimirum gloriosum, nam datæ quod singulæ illius partes invicem subintrare singulas possunt vel penetrare, plane restat ut sub minimis quoque quantumlibet partibus totum corpus consistat.

miraculum hoc unquam fiet. — Et ideo dicendum quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi æquali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus Christi in altaris sacramento non est localiter, ut dictum est (Sent. iv, dist. 10, qu. i, art. 1 ad 5, et part. III, quæst. lxxvii, art. 5).

Ad *secundum* dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum; quod autem agat in visum, vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri, et quando vult, non videri ¹. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suæ quantitatis, sicut videri ratione sui coloris. Et ideo non est simile.

ART. VI. — UTRUM CORPUS GLORIOSUM RATIONE SUÆ SUBTILITATIS SIT IMPALPABILE.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit ²: “Corrumpi necesse est quod palpatur.” Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Præterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum alio, non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore, non erit palpabile.

3. Præterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu ³, sed reductæ ad maximam æqualitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed *contra* est quod Dominus in corpore glorioso resurrexit; et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Lucæ ult., 39: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet*. Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Præterea, hæc est hæresis Eutychii Constantinopolitani episcopi, ut Gregorius dicit ⁴, qui dixit quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

CONCLUSIO. — Cum Dominus post resurrectionem in corpore glorioso habuerit corpus palpabile, sequitur corpora gloriosa secundum naturam suam esse palpabilia.

Respondeo dicendum quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile, quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus: unde aer, ignis et hujusmodi sunt corpora tangibilia; sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti: unde aer, qui nunquam resistit transeunti per eum, sed est facillimæ divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus, scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum et hujusmodi, quæ non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quæ habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora cælestia, quæ sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit ⁵, quod “corrumpi necesse est omne quod palpatur.” Corpus ergo gloriosum habet a natura sua qualitates quæ sunt natæ immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum, vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam ei competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco; et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit, ut, cum vult, non palpetur a corpore non

(1) Cf. quod dictum est part. III, q. lv, art. 4.

(2) In hom. in octava Paschæ, 25 in Evang., princ.

(3) Id est proportionem corporibus debitam

non excedant, et sic non videantur excedere tangentis qualitates.

(4) Moral. xiv, cap. 29.

(5) Loc. cit. in arg. 2.

glorioso. Et ideo Gregorius dicit ¹, quod " Dominus palpandam carnem præbuit, quam clausis januis introduxit, ut perfecte ostenderet, post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturæ et alterius gloriæ. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur necesse est corrumpi, ut ex dictis patet (in corp.). Et ideo non sequitur ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis aliquo modo possit fieri quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco; tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti, cum voluerit, et sic palpari potest.

Ad *tertium* dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non sunt reductæ ad medium rei secundum æquidistantiam ab extremis acceptam, sed ad medium proportionis, secundum quod optime competit complexioni humanæ in singulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum erit delectabilissimus, quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu ².

QUÆSTIO LXXXIV.

DE AGILITATE CORPORUM BEATORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium. Circa quod quærentur tria: 1. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia. — 2. Utrum movebuntur. — 3. Utrum movebuntur in instanti.

ART. I. — UTRUM CORPORA GLORIOSA SINT FUTURA AGILIA ³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. ii, art. 3, quæstiunc. i.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem in nubibus *obviā Christo in aera* ab angelis, ut dicit Glossa ⁴ I. Thess. iv. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea, nullum corpus quod mo-

vetur cum labore et pœna, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur; cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea, inter omnes operationes animales sensus est nobilior, et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea, natura dat diversis animalibus instrumenta dispositionis diversæ secundum diversas virtutes ipsorum: unde non ejusdem dispositionis dat instrumenta animali tardo, et veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate, sicut modo, videtur quod non habeat agilitatem aliam quam modo habet.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. xv, vers. 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*; Glossa interl.: " id est, mobile et vivum. " Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maxime erunt spiritualia, ut dicitur I. Cor. xv. Ergo erunt agilia.

CONCLUSIO. — Cum corpus gloriosum sit omnino subjectum animæ glorificatæ, corpus gloriosum erit agile sicut anima, ut ei sit habile ad obediendum.

Respondeo dicendum quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem: quæ quidem perfectio *dos glorificati corporis* dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor: et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animæ

(3) Ea est corporis dispositio ab anima proveniens, per quam ita perfecte subjiçietur animæ tanquam motori, ut sine labore et lassitudine, vel alia quavis difficultate possit ab illa moveri secundum quamlibet loci differentiam, id quæ brevissime et velut imperceptibili tempore.

(4) Interl. et ord.

(1) Loc. cit.

(2) Sive in eo delectatur quod conveniens, commensuratum et proportionatum sibi est, vel virtuti, conditioni, habitudini suæ naturali: sicut per oppositum in illius nimia passione, vehementia, vel disproportione contristatur, ut in lib. ii De an. text. 143 videre est.

glorificatæ sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans *esse* specificum; ita per dotem agilitatis subicitur ei, inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ. — Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintæ (id est, cælesti) essentiae, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est (q. lxxxii, art. 1, et q. lxxxiii, art. 1, et Sent. ii, dist. 12, quæst. i, art. 1), quod non videtur conveniens. Unde melius est ut attributur animæ, a qua gloria in corpus emanat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri ab angelis et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quæ corporibus gloriosis et ab angelis, et ab omnibus creaturis defertur.

Ad *secundum* dicendum, quod quanto virtus animæ moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad *tertium* dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile non solum ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animæ operationes exequendas.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriæ quæ dicitur agilitas.

(1) Physic. lib. iii, text. 6 et 14.

(2) Alius auctor.

(3) De spiritu et anima, cap. 63, et in Manuali, cap. 33.

**ART. II. — UTRUM SANCTI
AGILITATE SUA NUNQUAM UTENTUR,
ITA QUOD MOVEANTUR.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur; quia, secundum Philosophum ¹, " motus est actus imperfecti. " Sed in corporibus gloriosis nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea, omnis motus fit propter indigentiam: quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, quia, ut Augustinus ² dicit ³, " ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles. " Ergo non movebuntur.

3. Præterea, secundum Philosophum ⁴, " illud quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat illam cum motu. " Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quædam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora cælestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Præterea, Augustinus dicit ⁵ quod anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita, quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Præterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior: unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cætera loca, ut patet Hebr. vii, 26: *Excelsior cælis factus*; Glossa ⁶, " loco et dignitate; " et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suæ dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus, neque in minus, quia erunt omnino tunc in termino, videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. xl, 31:

(4) De cælo et mundo, lib. ii, text. 64, 65 et 66.

(5) Quo loco non occurrit.

(6) Interl., non hic, sed sup. illud Hebr. i: *Ad dexteram maiestatis*.

Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient. Et Sap. III, 7: *Tanquam scintillæ in arundinetis discurrent.* Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

CONCLUSIO. — Sicut corpus Christi glorificatum in ascensione motum est: ita et corpora gloriosa movebuntur agilitate sua, ut eis libitum fuerit.

Respondeo dicendum quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quæ de terra resurgent, ad cælum empyreum¹ ascendent; sed etiam postquam cælos conscenderint, verisimile est quod aliquando movebuntur pro suæ libito voluntatis; ut illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant, et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit: sensus enim non potest esse nisi præsentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei quem ubique præsentem habebunt; sicut et de angelis dicit Gregorius², quod " intra Deum currunt, quocumque mittantur. "

Ad primum ergo dicendum, quod localis motus non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed solum id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur³, quamvis habeat imperfectionem respectu loci; quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus huiusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo sine quo non potest conservari in *esse*, vel

in sua perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget quis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo, et sic motus erit in beatis propter indigentiam; non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur; huiusmodi enim indigentia nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo perfectius quam corpora cælestia, quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum cælestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem, quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est (in resp. ad 1).

Ad quintum dicendum, quod locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus, secundum gradum suæ dignitatis, pertinet ad præmium accidentale. Non tamen oportet quod diminuatur aliquid de præmio, quandocumque est extra locum suum; quia locus ille non pertinet ad præmium, secundum quod actu continet corpus locatum (cum nihil influat in corpus gloriesum, sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundum quod est debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

ART. III. — UTRUM SANCTI MOVEANTUR IN INSTANTI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti moveantur in instanti. Au-

reum sit et unde dictum, iam ostensum est (part. I, quæst. LXVI, art. 3).

(2) Hom. XXXIV in Evang., in'er med. et fin.

(3) Phys. lib. VIII, text. 59.

(1) Post iudicium tantum, ubi dictum fuerit illis qui ad dexteram erunt: *Venite, possideite regnum quod vobis paratum est.* Quid porro empy-

gustinus enim dicit ¹, quod "ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus." Sed motus voluntatis, secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Præterea. Philosophus in lib. iv Physic. ² probat quod non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio in velocitate esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno; cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistantiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat; sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea, virtus animæ gloriificatæ quasi impropotionaliter excedit virtutem animæ non gloriificatæ. Sed anima non gloriificata movet corpus in tempore. Ergo anima gloriificata movet corpus in instanti.

4. Præterea, omne quod movetur æqualiter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis, quia ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur: unde Augustinus dicit in quætionibus de resurrectione ³, quod "corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis." Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore, quia tunc tempus non erit, ut dicitur Apoc. x. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed *contra*, in motu locali spatium, et motus, et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in lib. vi Physic. ⁴. Sed spatium quod transit corpus

gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis est et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Præterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco, et partim in alio, quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*, ut ostensum est ⁵; omne autem quod motum est, totum est in termino ad quem est motus; non autem potest esse quod simul moveatur, et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur, et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

CONCLUSIO. — Corpora gloriosa cum maneant in natura corporis, ideoque determinatum situm habeant, in tempore moventur: et virtus animæ gloriificatæ tantummodo efficere potest, ut in tempore, sed propter brevitatem imperceptibili, moveantur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. — Quidam enim dicunt quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quod pertranseat medium; sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium, sine hoc quod pertranseat medium, et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut et voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad dignitatem ⁶ naturæ spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum, postquam fuerit directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum. — Et ideo alii dicunt quod corpus gloriosum habet de proprietate naturæ suæ, qua corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, qua habet infinitatem quamdam supra virtutem naturæ, habet quod possit non pertransire

(1) De civ. Dei, lib. ult., cap. ult. parum a princ.

(2) Text. 71 et seq.

(3) Epist. 102, al. 49, quæst. 1, circa med.

(4) Text. 37 et seq.

(5) Physic. lib. vi, text. 32.

(6) Ita cum veteribus exemplis edit. Patav. Nicolajus, *nobilitatem*; in textu et in margine insinuat *légendum, mobilitatem*.

medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem, quod sic patet. Sit aliquod corpus quod moveatur ab A in B, et corpus motum sit Z; constat quod Z, quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A, et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, vel partim in A et C, vel partim in C et B. Sed non potest poni quod nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile; neque potest poni quod sit partim in A, et partim in B, et non sit in medio aliquo modo; quia cum B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interjacente quod pars Z quæ est in B, non esset continua parti quæ est in A. Ergo restat quod vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis. Nisi dicatur quod pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positive; secus autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem; quia inter affirmationem et negationem, seu privationem, non est aliqua determinata distantia: unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, vel e converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea; et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et e contrario: unde etiam in eis mutari præcedit mutatum esse¹. Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco æquivoce dicitur de corpore et de angelo. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perve-

niat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media. — Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul, vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis, quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione; sicut punctus, ad quem terminantur diversæ lineæ. Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti, secundum rem, non secundum quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ. — Et ideo alii probabilius dicunt quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et tamen quod unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud; quia tempus, quantumcumque parvum accipitur, est in infinitum divisibile².

Ad *primum* ergo dicendum, quod "illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur"³, "ut dicitur"⁴; ideo dicimus, statim facio, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus, quod "ubique erit voluntas, ibi erit statim corpus." — Vel dicendum quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum, per quæ transitur, attendatur proportio retardationum, quæ accidunt in motibus

(1) Ut probatur Phys. lib. vi, text. 40 et seq.

(2) Ita sentiunt cum B. Thoma Durand. (Sentent. iv, dist. 44, quæst. vii), et Richard. (dist. 49, quæst. vii et viii, art. 4).

(3) Hinc illud axioma: *parum pro nihil reputatur*, quod sæpissime in moralibus usurpatur.

(4) Physic. lib. ii, text. 58.

ex resistantia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii; sicut patet in corporibus cælestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstat motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita patet quod etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti, sed quod nihil addatur tempori ¹ quod debetur motui ex proportionem prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. — Sed hæc responsio, ut Commentator ibidem dicit, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quæ causatur ex resistantia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile; sicut una linea additur lineæ, ratione cujus accidit in lineis quod non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistantia medii. Quæ quidem imaginatio falsa est, quia quælibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus ². Non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensionis, quantum habet tota linea. Unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus, quod de lineis non contingit: et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus; sicut in lineis accidebat quod additum est pars totius lineæ. — Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistantiam mobilis ad virtutem moventem, et resistantiam medii, per quod est motus, et cujuscumque alterius resistantis, ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad

mobile resistens quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quod mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motum, agens et patiens, in quantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis; cujusmodi resistantia invenitur etiam corporum cælestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso; sicut patet in motu naturali gravium et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem; est enim forma impressio generantis, quod est motor ex parte gravium et levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua resistantia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci; quia locus non debetur materiæ, nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali. Unde non potest esse resistantia nisi ex parte medii; quæ quidem resistantia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem ost resistantia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistantia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cælestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistantia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; et sic vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur secundum vacuum spatium, et plenum; quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportionem se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari

(1) Id est non majori tempore moveatur quam ferat vel requirat hæc proportio; cum ex parte medii non sit aliquid quod rotardot, vel impediat, ne mobile sequatur actum impulsuque moventis juxta proportionem potentiae quam super ipsum habet movens.

(2) Cum nomen totum et pars uniformiter eodemque tenore moveatur ac per consequens uno eodemque temporis tractu motus alterutrius mensuretur, nec sit assignabile punctum ullum in quo moveri totum dici possit et non pars.

aliud corpus in eadem proportionem subtilius corpore quo spatium plenum erat, quo si aliud spatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum; quia quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit. Sed in aliis motibus, in quibus est resistantia ex ipso mobili, et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistantiam mobilis et medii simul ¹. Unde dato quod totaliter medium subtrahatur, vel non impediatur, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistantia mobilis. Neque erit inconueniens, si per idem tempus moveatur per vacuum, et per plenum aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quanto est major, tanto est nata facere tarditatem minorem in motu. Unde potest imaginari tanta subtilitas, quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistantia mobilis: et sic resistantia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundum hoc quod posunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi, ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus cælestibus dictum est (hic sup.).

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inestimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita; unde non sequitur quod moveatur in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur quod moveretur in instanti, nisi superaretur totaliter resistantia quæ est ex parte mobilis. Quamvis autem resistantia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a

movente infinitæ virtutis totaliter superari, tamen resistantia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo *esse* in tali loco vel tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistantia, quanto est distantia major. Non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ ², nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debet *re* ei locus vel situs: unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet: unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad *quartum* dicendum, quod par celeritas in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis post resurrectionem non erit tempus, quod est numerus motus cæli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quocumque motu.

QUÆSTIO LXXXV.

DE CLARITATE CORPORUM BEATORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium. Circa quod quærentur tria: 1. Utrum claritas inheret corporibus gloriosis. — 2. Utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso. — 3. Utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso.

ART. I. — UTRUM

CORPORIBUS GLORIOSIS CLARITAS CONVENIET ³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 45, quæst. ii, art. 4, quæstiunc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet; quia, sicut dicit Avicenna ⁴,

(1) Hoc est ad illam qua mobile resistit ex seipso; ut ad illam qua resistit etiam ex alio; hæc enim appellatur *medii*, etc.

(2) Indefinite hoc vel illo, ita ut nullibi sit, vel nullum secundum se occupet locum.

(3) Juxta quosdam auctores dotes corporis respondent virtutibus cardinalibus, scilicet claritas prudentiæ, impassibilitas justitiæ, agilitas fortitudini et subtilitas temperantiæ.

(4) Naturalium lib. vi, part. iii, cap. 2.

* omne corpus lunosum constat ex partibus perviis. „ Sed partes corporis gloriosi non erunt perviæ, cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Præterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se: unde urum luminare post aliud eclipsatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur; quia, ut dicit Gregorius, super illud Job xxviii: *Non adæquabitur ei aurum et vitrum* ¹, „ ibi (scilicet in cælesti patria) uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia ². „ Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto, quia „ lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, „ ut patet in libro De sensu et sensato ³. Sed corpora gloriosa erunt colorata, quia, ut dicit Augustinus ⁴, „ pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate, „ pulchritudo autem corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Præterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit æqualis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, et subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens, quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quod non debeant illa corpora esse lucida.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xiii, vers. 43: *Fulgebunt justi, sicut sol in regno Patris eorum*; et Sap. iii, 7: *Fulgebunt justi, et tanquam scintille in arundinetis discurrent*.

Præterea, I. Corinth. xv, 43 dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*; quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum.

Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

CONCLUSIO. — Ex Scripturæ auctoritate verissimum habetur, corpora sanctorum post resurrectionem lucida fore, quæ claritas a gloria animæ in corpus redundabit.

Respondeo dicendum quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem, ponere oportet propter auctoritatem Scripturæ, quæ hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintæ (id est, cælesti) essentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut sæpe dictum est (qu. lxxxiv, art. 1), ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas quæ est in anima spiritualis recipitur in corpore ut corporalialis. Et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum ⁵. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animæ, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud Job xxviii: *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum* ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro propter claritatem, et vitro propter hoc quod translucunt. Unde videtur dicendum quod erunt simul pervia et clara; quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia causa, ut dictum est (in corp. art.). Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt quod comparantur vitro, non

(1) Moral. lib. xviii, c. 27, inter princ. et med.

(2) Sive congrua singularum partium constructio, junctura, connexio et dispositio tam interior quam exterior.

(3) Cap. 3, parum a princ.

(4) De civ. Dei, lib. xxii, cap. 19, parum a princ.

(5) I. Cor. xv.

(6) Loc. cit. in arg. 2.

quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animæ gloria, quæ in corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est, quia magis per illud salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad *tertium* dicendum, quod corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo: sed superaddetur claritas ex gloria animæ; sicut etiam videmus corpora colorata ex natura sui, solis splendore relucere, vel ex aliqua alia causa extrinseca seu intrinseca.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut gloriæ claritas redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et ibi est alio modo quam sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum. Unde non est inconveniens quod diversæ partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositæ ex sui natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ART. II. — UTRUM

CLARITAS CORPORIS GLORIOSI

POSSIT VIDERI A NON GLORIOSO OCULO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri a non glorioso oculo. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriæ, cum sit alterius generis quam claritas naturæ. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Præterea, claritas corporis gloriosi erit major quam nunc sit claritas solis, quia etiam claritas solis erit tunc major quam modo sit, ut dicitur Isaïæ xxx, et multo major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspi-

cere solem in rota sua¹ propter magnitudinem claritatis. Ergo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Præterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi læsio sit aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis, non necessario videtur ab eis, quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

Sed *contra* est quod Glossa interl. Philipp. iii, super illud: *Configuratum corpori claritatis suæ*, dicit: "Assimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione." Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Præterea, impii videntes gloriam justorum ex hoc torquebuntur in iudicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. v². Sed non plene viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum lux ex essentia sua nata sit movere visum, et visus secundum substantiam suam natus sit percipere lucem, merito asserendum est claritatem corporis non gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri posse.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas illa æquivoce diceretur, quia lux secundum id quod est, nata est movere visum; et visus secundum id quod est, natus est percipere lumen, sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum; unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur æquivoce, vel lux illa; quod non potest in proposito dici, quia sic per hoc quod dicuntur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem³ esse in cælo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est quod claritas corporis glo-

(1) Id est in orbe vel in circulo suo.

(2) Ubi vers. 2 sic habetur: *Videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatæ salutis, gementes præ angustia spiritus et dicentes: Hi sunt, etc.*

(3) Sidus nimirum sic vocatum propter vehementiam æstus vel caloris; unde *caniculares dies* denominantur.

riosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gloriæ claritas erit alterius generis quam claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde sicut claritas naturæ ratione speciei suæ est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturæ, sed solum passione animæ, ita ex proprietate gloriæ non agit nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum, inquantum agit actione animæ, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturæ, calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis Apoc. xxi.

Ad *tertium* dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis, et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur, et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam, vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpositivi.

ART. III. — UTRUM CORPUS GLORIOSUM NECESSARIO VIDEBITUR A CORPORE NON GLORIOSO.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso, quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Præterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur, ex hoc ipso quod alia quæ sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo et de necessitate videbitur.

3. Præterea, sicut quantitas est de his quæ insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum pos-

sit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed *contra* est quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur; imo disparuit ab oculis discipulorum in Emmaus, ut dicitur Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

Præterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus videri poterit vel non videri secundum voluntatem animæ.

CONCLUSIO. — Cum corpus gloriosum futurum sit maxime obediens animæ, ideo in potestate corporis glorificati erit, ut videatur, vel non videatur.

Respondeo dicendum quod visibile videtur, secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquid extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde sine mutatione alicujus proprietatis quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur. Unde in potestate glorificatæ animæ erit quod corpus suum videatur vel non videatur; sicut et quælibet actio alia corporis in animæ potestate erit: alias corpus gloriosum non esset instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod claritas illa obediens corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad *secundum* dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum, quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspicat. Color autem corporis gloriosi erit in perfecta potestate animæ, ut per ipsum vel immutet visum, vel non immutet¹. Et ideo erit in potestate ejus ut corpus quod est post se, occultet vel non occultet.

Ad *tertium* dicendum, quod quantitas est inhærens ipsi corpori glorioso; neque posset quantitas immutari ad imperium animæ sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quæ impassibilitati ejus repugnaret. Et ideo non est simile visibili potest, non autem naturali nisi duntaxat per accidens.

(1) De immutatione spirituali tantum intelligi planum est: qua sola per se visus immutari a

de quantitate et visibilitate, quia ¹ etiam qualitas illa per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animæ; sed actio illius qualitatis suspenditur, et sic occultabitur corpus ad imperium animæ.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE CONDITIONIBUS CORPORUM DAMNATORUM RESURGENTIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium. Circa quod quærentur tria; 1. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. — 2. Utrum eorum corpora erunt corruptibilia. — 3. Utrum erunt impassibilia.

ART. I. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM CUM SUIS DEFORMITATIBUS RESURGENT ².

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. iii, art. 1, quæstion. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Illud enim quod in pœnam peccati inductum est, desinere non debet, nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus, qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti sunt; et similiter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Præterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit; ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Huiusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Præterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, I. Corinth. xv, 52: *Mortui resurgent incorrupti*; Glossa interl.: "Mor-

tui, id est, peccatores, vel generaliter omnes mortui resurgent incorrupti, id est sine aliqua diminutione membrorum. Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Præterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi; et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

CONCLUSIO. — Cum Deus naturæ auctor in resurrectione naturam humanam integre reparaturus sit, nulli erunt ex imbecillitate naturæ defectus nisi quod illi qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, in damnatis reperientur.

Respondeo dicendum quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter: uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus, deest enim eis debita proportio partium ad totum: et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit, quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent. — Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel ex indebita quantitate, vel qualitate, vel situ; quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur: et de talibus deformitatibus, et similibus defectibus, sicut sunt febres, et aliæ huiusmodi ægritudines, quæ interdum sunt deformitatis causæ, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit ³, ut in littera Magister dicit ⁴. — Sed apud doctores modernos est duplex super hoc opinio. — Quidam enim dicunt quod huiusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationaliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio quam conditio quæ prius fuit. Unde et qui infra perfectam ætatem

etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest, etc.

(2) Per quas defectus qualescumque intelliguntur, ut in progressu patet

(3) In Enchirid. cap. 92.

(4) Sent. iv, dist. 44

(1) Hiatus hic esse putat Nicolajus, quem ita supplet: "Non est simile de quantitate et visibilitate; quia visibilitas extrinseca est visibili propter extrinsecum respectum ad videntem. Potest autem esse simile de quantitate et qualitate quæ est causa visibilitatis ipsius, quia

decedunt, in statura juvenilis ætatis resurgent, ut supra dictum est (q. LXXXI, art. 1). Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediatur; et ita si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit ei in pœnam. Modus autem pœnæ est secundum mensuram culpæ. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat, quos non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravior puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus pœnæ non responderet quantitati culpæ; sed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo passus fuit, quod est absurdum. — Et ideo alii rationabilius dicunt quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quicquid defectus vel turpitudinis ex corruptione, vel debilitate naturæ, sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur; sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt, quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum pœna in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitæ terminum non se extendunt. Et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem pœnas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad *secundum* dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis; eo quod

aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum. Unde sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludet omne bonum, quia "malum, si integrum sit, corrumpit seipsum," ut Philosophus dicit ². Unde oportet quod miseriæ damnatorum substernatur bonum naturæ in ipsis; quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suæ speciei reparabit.

Ad *tertium* dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio.

ART. II. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM ERUNT INCORRUPTIBILIA ³.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea, si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam: non per naturam, quia sunt futura ejusdem naturæ cujus et nunc sunt; nec per gratiam, vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum est mors, ut patet per Philosophum ⁴. Ergo a damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. ix, 6: *In diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.*

Præterea, damnati punientur in anima et corpore pœna perpetua; Matth. xxv, vers. 46: *Ibunt hi in supplicium æternum.*

(1) Hanc sententiam D. Thomæ tenet Sylvius ut probabiliorem, sed non ut de fide, ac proinde in dubio stat quæstio, ac libere potest discuti.

(2) Ethic. lib. iv, cap. 5, ante med.

(3) De fide est corpora damnatorum fore post resurrectionem incorruptibilia, tum quia supplicium eorum dicitur æternum (Matth. xxv), tum quia *mori cupient et non poterunt* (Apoc. ix).

(4) Ethic. lib. iii, cap. 6, a med.

Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

CONCLUSIO. — Cum corruptio sit mutatio quædam et motus principium, post resurrectionem et deerit, et impeditur: nihil erit quo corpora damnatorum corrumpi possint.

Respondeo dicendum quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus, dupliciter motus aliquis, vel mutatio, a mobili removetur: uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod impeditur principium motus. Corruptio autem mutatio quædam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus, quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur, et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim cælum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agent, et quasi ab ipso mota, oportet quod motu cæli cessante, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a naturali sua proprietate. Et ideo post resurrectionem, cessante motu cæli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinæ justitiæ¹, ut perpetuo viventes perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur (art. seq.); sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit, quia contrariæ qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent: et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omnino subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurre-

ctionem communem conjungentur duo modi prædicti incorruptibilitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contraria, ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus cælestis: unde supposito motu cæli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens; sed motu cæli remoto, contraria, ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundum naturam, ut patet ex dictis (in corp. art.). Cessationem autem motus cælestis non cognoverunt philosophi. Unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima pœnarum, secundum quid tamen nihil prohibet mortem esse in pœnarum remedium, et per consequens ablationem mortis in pœnarum augmentum. "Vivere enim, ut dicit Philosophus², videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem³ accipere malam vitam, neque corruptam, neque quæ est in tristitiis. „ Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quæ est in tristitiis, ita et mors, quæ est privatio vitæ, simpliciter est pœnosa, et maxima pœnarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet *esse*, cum quo alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam, et quæ est in tristitiis, est in remedium pœnarum, quas terminat: et per consequens mortis subtractio est in augmentum pœnarum, quas perpetuas facit. — Si autem dicatur mors esse pœnalis propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est Psal. XLVIII, 15: *Mors depascet eos*.

(1) Probabilius est quod corpus damnatorum erit incorruptibile non per naturam, sed per gratiam sive per justitiam divinam (Conf. D. Thomæ Opusc. IX, art. 25, et Opusc. X, art. 19).

(2) Ethic. lib. IX, cap. 9, a med.

(3) Ut ibidem dicitur.

**ART. III. — UTRUM CORPORA DAMNATORUM
SINT FUTURA IMPASSIBILIA ¹.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum futura sint impassibilia, quia, secundum Philosophum ², "omnis passio magis facta abjicit a substantia." Sed "a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi," ut dicitur Physic. lib. I, text. 37. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corruptentur, quod falsum esse ostensum est (art. præc.). Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea, omne agens assimilatur sibi patienti. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumitur aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne quandoque consumerentur; et sic idem quod prius.

3. Præterea, animalia quæ in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur; animal enim (vel anima) dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo lædatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia prædicta, ut Augustinus ³ dicit, videtur quod nullam afflictionem ibisustinebunt; quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.

4. Præterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem præsentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem præsentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam a corpore separari. Ergo multo fortius si corpora illa futura sint passibilia, ex immensitate doloris animæ a corpore separabuntur; et sic corpora corruptentur, quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. xv, vers. 52: *Et nos immutabimur*; Glossa interl.: "Nos boni tantummodo immutabimur gloriæ immutabilitate et impassi-

bilitate." Ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.

Præterea, sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non solum anima, sed etiam corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

CONCLUSIO. — Corpora damnatorum etsi propter divinam justitiam ab igne nunquam consumerentur, passibilia tamen erunt sine naturalis dispositionis mutatione.

Respondeo dicendum quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumerentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium, quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secundum *esse* naturale materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter: et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturalis*. Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere, et in pupilla: et hæc receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum; unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animæ*. Quia igitur post resurrectionem, motu cæli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est (art. præc.), nullum corpus pati poterit passione naturæ; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu cæli, adhuc remanebit passio quæ est per modum animæ; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias deferret ad visum. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur ⁴, ideo in cor-

(1) De fide est corpora damnatorum futura esse passibilia; sed non inter se consentiunt theologi cum de natura modoque tormentorum agatur. (2) Topic. lib. vi, cap. 2, loco 19.

(3) De civit. Dei, lib. xxi, cap. 2 et 4.

(4) Ita communiter. An patitur? ut Theologi volunt.

poribus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt, quia nihil recipient per modum afflictivi, vel læsivi, sicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc passibilia dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente: uno modo per modum eundem quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem; alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus æquivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur, sicut forma quæ in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter; quandoque vero e contrario est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur, spiritualiter in pupilla, et in medio deferente. Et similiter est in proposito, quia species, quæ materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum, et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad *tertium* dicendum, quod, secundum Philosophum ¹, "nullum animal in igne vivere potest." Galenus etiam, in libro De simplicibus medicamentis, dicit quod "nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur," quamvis quandoque quædam corpora sint quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de ebeno. Quod autem inducitur de salamandra, non potest omnino esse simile, quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non lædentur, propter hoc ab

igne non affligantur, quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturæ confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali; quia quando sensibile est in debita proportionem ad sentiendum, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu. Unde et colores medii, et voces consonantes sunt delectabiles; inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad *quartum* dicendum, quod dolor non separat animam a corpore, secundum quod manet tantum in potentia animæ, cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animæ mutatur corpus a sua naturali dispositione; secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calescit, et ex timore frigescit; sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet (art. præc.). Unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE COGNITIONE QUAM HABEBUNT RESUSCITATI IN JUDICIO RESPECTU MERITORUM ET DEMERITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post hæc agendum est de his quæ sequuntur resurrectionem: quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum et demeritorum; secunda de ipso iudicio generali, ac tempore et loco in quo erit; tertia de iudicantibus et iudicatis; quarta de forma in qua iudex veniet ad iudicandum; quinta de statu mundi et resurgentium post iudicium. Circa primum quaeruntur tria: 1. Utrum cognoscat quilibet homo in iudicio omnia peccata sua. — 2. Utrum poterit quilibet legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. — 3. Utrum omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit.

ART. I. — UTRUM POST RESURRECTIONEM QUILIBET COGNOSCAT PECCATA QUÆ FECIT ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. 43, art. ult., quæst. II et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod post resurrectionem non cognoscat quilibet omnia peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriæ educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt

(1) In lib. De proprietatibus elementorum, aliquant. a princ.

(2) Responsio affirmativa patet ex præc. Ecclesiæ cujus doctrina aperte declaratur in Pross. officii mortuorum: *Dies ira*, etc.

sensu percipere, quia jam transierunt; sensus autem est tantum præsentium: multa etiam peccata a memoria peccantis exciderunt, quæ non poterunt de thesauro memoriæ educi. Ergo non omnium peccatorum quæ fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. Præterea, sicut in littera dicitur ¹, “ libri conscientiæ quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. ” Sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro: notæ autem quædam remanent peccatorum in conscientia, ut patet Rom. II, in Glossa Origenis, super illud: *Testimonium reddente*, etc., quæ non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum ergo multorum peccatorum macula et reatus, a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quæ fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

3. Præterea, “ crescente causa, crescit effectus. ” Sed causa quæ facit nos dolere de peccatis, quæ ad memoriam revocamus, est charitas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maxime de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur: quod non potest esse, quia *fugiet ab eis dolor et gemitus* ². Ergo peccata propria eis ad memoriam non revocabuntur.

4. Præterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quæ aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt, quia per hoc eorum pœna multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiserunt.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ³, quod “ quædam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur. ”

Præterea, sicut se habet humanum iudicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum iudicium ad testimonium conscientiæ, ut patet I. Reg. XVI, 7: *Homo videt ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor*. Sed non posset perfe-

ctum iudicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus iudicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cum divinum iudicium sit perfectissimum, quod conscientia teneat omnia de quibus iudicandum est. Sed iudicandum erit de omnibus bonis operibus et malis; II. Cor. V, 10: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*. Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quæ fecit, sive bona, sive mala.

CONCLUSIO. — Cum in die iudicii sua cuique conscientia testimonium vitæ redditura sit, et cogitationes unumquemque accusaturæ aut defensuræ sint, et omnia opera hominum in iudicium sint ventura, oportet ut quisque omnium operum suorum notitiam habeat.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur Rom. II, 15, *in die illa cum iudicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet; et cogitationes erunt accusantes et defendentes*. Et quia oportet quod testis, accusator, et defensor, in quolibet iudicio habeant eorum notitiam quæ in iudicio versantur, in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient, oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiæ singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus iudicium procedet: sicut etiam in iudicio humano registris utimur. Et isti sunt libri de quibus Apoc. XX, 12 dicitur: *Libri aperti sunt; et alius liber apertus est, qui est vitæ* ⁴; *et iudicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris secundum opera ipsorum*; ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit ⁵, “ significantur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quæ mandata fieri jussisset. ” Unde Richardus de Sancto Victore ⁶ dicit: “ Erunt corda eorum quasi quædam canonum decreta. ” Sed per librum vitæ, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiæ singulorum, quæ dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cund-

destinationis; sequitur enim quod *qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis* (Cf. part. I, quæst. XXIV).

(5) De civit. Dei, lib. XX, cap. 14, circa med.

(6) In tract. De iudiciis. potest., in med.

(1) Sent. IV, dist. 43.

(2) Apoc. XXI, — Ita legitur Isa. XXXV, 10; loco autem cit. Apocal.: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, nec dolor erit ultra*.

(3) De civit. Dei, lib. XX, cap. 14, a med.

(4) Liber ille aptissime intelligitur liber præ-

ctis ad memoriam sua facta revocentur: et hæc vis, inquantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitæ* dicitur. Vel per primos libros conscientia intelliguntur; per secundum, sententia iudicis in ejus providentia descripta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis multa merita et demerita a memoria exciderint, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo maneat in suo effectu, quia merita quæ non sunt mortificata, manebunt in præmio quod eis redditur; quæ autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitude, quæ augetur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quæ non sunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ, quæ eis debetur; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipsa pœnitentiæ memoria, quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare. — Et tamen, ut Augustinus dicit¹, principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquæ notæ manent in conscientia singulorum de operibus a se factis; nec oportet quod notæ istæ sint reatus tantum, ut ex dictis patet (in corp. ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit: et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut nunc etiam angeli gaudent de divina justitia, qua fit ut deserti a gratia in peccatum ruant illi quos custodiunt; quorum tamen saluti sollicite invigilant.

Ad *quartum* dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quæ fecerunt, et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augmentabitur, quia maximus dolor est multa bona perdidisse: propter quod dicit Boetius², quod " summum infortunii genus est fuisse felicem. "

ART. II. — UTRUM QUILIBET POTERIT LEGERE OMNIA QUÆ SUNT IN CONSCIENTIA ALTERIUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(1) Loc. sup. cit.

(2) De consol. lib. II, prosa 4, in princ.

tur quod non quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit angelorum, quorum æqualitas resurgentibus promittitur³. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quæ dependent a libero arbitrio; unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quæ continentur in conscientia aliorum.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur in se, aut in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita, vel demerita quæ continentur in conscientia alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur; similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt, quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per pœnitentiam abolitis. Ergo non omnia quæ sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea, Chrysostomus dicit⁴, ut supra habitum est (Sent. IV, dist. 17:): " Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citius illa delebis; si vero obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque angelorum proferentur. " Ex hoc accipitur quod illa publicatio pœna est negligentia, qua homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Præterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cuiuslibet peccatoris erubescencia multum minueretur, quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent. Sed *contra*, super illud I. Cor. IV: *Illuminabit abscondita tenebrarum*, dicit Glossa⁵: " Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta erunt omnibus, et nota. "

(3) Matth. XXII.

(4) Hom. XXXI sup. Epist. ad Hebr., vers. fin.

(5) Interl.

Præterea, omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorundam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalene, et Petri, et David. Ergo pari ratione aliorum peccata electorum scientur, et multo magis damnatorum.

CONCLUSIO. — Cum oporteat in ultimo iudicio iustitiam divinam omnibus apparere, necesse est etiam, ut cuilibet sua et aliorum præmiatio, vel condemnatio manifesta sit, et per consequens omnium merita vel demerita, ex quibus sententia justa an injusta sit, cognoscitur.

Respondeo dicendum quod in ultimo et in communi iudicio oportet quod divina iustitia, omnibus evidenter appareat, quæ nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis vel præmiantis justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo sicut oportet quod iudex et assessor iudicis merita causæ cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant, ita oportet, ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua præmiatio, et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quod sicut cuilibet sua merita vel demerita reducat ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subiaceant. Et hæc est probabilior et communior opinio, quamvis contrarium Magister ¹ dicat, scilicet quod peccata quæ sunt per poenitentiam deleta, in iudicio aliis non patebunt ². Sed ex hoc sequeretur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur, in quo multum detraheretur sanctorum gloriæ, et laudi divinæ, quæ tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia merita præcedentia, vel demerita, faciunt aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis. Et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri, et præcipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia iudicis justa omnibus appareat.

Ad *secundum* dicendum, quod merita

vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet (art. præc. ad 1), vel etiam in seipsis per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad *tertium* dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae, quæ committitur in omissione confessionis. Sed quod peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescantiam, vel verecundiam, sicut nec Mariæ Magdalene est in confusionem quod peccata ejus publice in ecclesia recitantur, quia verecundia “est timor ingloriationis,” ut Damascenus dicit ³, quæ in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter poenitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad *quartum* dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur, sed magis augebitur, in alieno vituperio summi vituperium magis agnoscens. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit æstimationem hominum, quæ ex consuetudine redditur levior. Sed tunc confusio respiciet æstimationem Dei, quæ est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

ART. III. — UTRUM OMNIA MERITA VEL DEMERITA, PROPRIA ET ALIENA, UNO INTUITU AB ALIQUO VIDEBUNTUR.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia merita vel demerita, propria et aliena, ab aliquo uno intuitu videbuntur. Ea enim quæ sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicunt ⁴: *Quid nobis profuit superbia?* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea, Philosophus dicit ⁵, quod “non contingit simul plura intelligere.” Sed merita et demerita, propria et aliena, non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt simul omnia videri.

niens illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium (1. Cor. iv).

(3) Orth. fid. lib. ii, cap. 15.

(4) Sap. v, 8.

(5) Topic. lib. ii, cap. 41, loco 33.

(1) In littera, 4, dist. 43.

(2) Huic doctrinæ Magistri sententiarum adversantur omnes theologi, juxta hæc Scripturæ verba: *Nihil est opertum quod non revelabitur, et occultum quod non sciatur* (Matth. x). *Dominus ve-*

3. Præterea, intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidiior quam nunc sit beatorum et angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed *contra*, super illud Job viii: *Induuntur confusione*, dicit Glossa ¹: “ Viso iudice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur. ” Sed iudicem subito videbunt. Ergo similiter mala quæ commiserunt, et eadem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus ² habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat æstimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter etiam non posset æstimari tempus, quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua, et aliena, ab aliquo homine, si successive diversa videat. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

CONCLUSIO. — Etsi instanti aliquis visurus non sit singula merita vel demerita, tam sua, quam aliena, tamen brevissimo tempore auxilio divinæ virtutis omnia particularia considerabit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. — Quidam enim dicunt quod omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti: quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in Verbo videbunt; et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile. — Et ideo alii dicunt quod mali simul omnia videbunt in genere peccata sua, et aliena, et hoc sufficit ad accusationem illam quæ debet esse in iudicio, vel ad absolutionem: non autem videbunt omnia simul, descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini ³, qui dicit quod omnia mentis intuitu

enumerabunt: quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur. — Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ⁴ quod “ mira celeritate cernentur. ” Nec est hoc impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia. — Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE JUDICIO GENERALI, TEMPORE ET LOCO IN QUO FIET, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iudicio generali, tempore et loco in quo fiet. Circa quod quæruntur quatuor: 1. Utrum generale iudicium sit futurum. — 2. Utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem. — 3. Utrum fiet tempore ignoto. — 4. Utrum fiet in valle Josaphat.

ART. I. — UTRUM GENERALE JUDICIUM SIT FUTURUM ⁵.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 47, qu. 1, art. 1, quæstione. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generale iudicium non sit futurum, quia, ut dicitur Nahum 1, 9, secundum vers. Septuaginta, *non iudicabit Deus bis in idipsum* ⁶. Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique pœnas vel præmia pro meritis tribuit, et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis vel malis operibus præmiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum.

2. Præterea, in nullo iudicio executio sententiæ præcedit iudicium. Sed sententia divini iudicii quoad homines est de adeptione regni, vel exclusionem a regno, ut patet Matth. xxv. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum æternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum.

3. Præterea, propter hoc aliqua in iudicium oportet adduci, quia dubium est

surget in iudicio cum generatione ista (Matth. xii). *Igni reservat in diem iudicii et perditionis impiorum hominum* (II. Pet. iii), tum ex symbolis apostolico, Nicæno, Constantinopolitano et Athanasii, ubi Christus dicitur venturus iudicare vivos et mortuos.

(6) Vulgata, *non consurget duplex tribulatio*.

(1) Ord. Gregorii.

(2) De civ. Dei, lib. xx, cap. 14, a med.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Ibidem.

(5) De fide est futurum iudicium universale; quod patet tum ex Scripturis: *Tyris et Sidoni remissus erit in die iudicii* (Matth. xi). *Regina australis*

quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo, etc.

Sed *contra*, Matth. xii, 41 dicitur: *Viri Ninivite surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam*. Ergo post resurrectionem aliquod iudicium fiet.

Præterea, Joan. v, 29 dicitur: *Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ; qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii*. Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod iudicium sit futurum ¹.

CONCLUSIO. — Quemadmodum in prima rerum productione immediate omnia processerunt a Deo, ita universale iudicium futurum est, respondens primæ illi rerum productioni, quo dabitur ultima completio mundo.

Respondeo dicendum quod sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in *esse*, ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio: una quæ res primitus in *esse* produxit, instituens naturam, et distinguens ea quæ ad completionem ipsius pertinent; a quo quidem opere Deus dicitur quiescere ². Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum; de qua Joan. v, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Et ita etiam duplex ejus iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine iudicio esse non potest: per quod quidem iudicium unusquisque singulariter pro suis operibus iudicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. Unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum, ut patet Hebr. xi, et pœnæ unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud iudicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in *esse*, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum. Unde et in illo iudicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia,

quæ nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos, vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitæ per divinam providentiam gubernatur ³.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quædam persona, et est pars totius generis humani: unde et duplex ei iudicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum; aliud iudicium debet esse de eo, secundum quod est pars totius humani generis; sicut alicuius iudicari dicitur secundum humanam justitiam, etiam quando iudicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicabit *bis in idipsum*, quia non duas pœnas pro uno peccato inferet, sed pœna quæ ante iudicium complete inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, postquam impii cruciabantur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis iudicii est universalis separatio bonorum a malis, quæ illud iudicium non præcedet; sed etiam nunc quoad particularem sententiam uniuscujusque, non plene præcessit iudicii effectus, quia etiam boni amplius post iudicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam plus torquebuntur ex adjuncta pœna corporis, et impleto in pœnis numero damnatorum, quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale iudicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos iudicandorum, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Adde quod Matth. xvi, 27 dicitur: *Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis, et tunc reddet unicuique secundum opera ejus*.

(2) Genes. ii.

(3) De iudicio generali confer quod dictum est in Catechismo romano (part. 1, art. vii).

Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sua damnatione vel præmio, non tamen omnibus omnium damnatio vel præmium innotescet. Unde judicium universale necessarium erit.

**ART. II. — UTRUM JUDICIUM
FIET PER LOCUTIONEM VOCALEM.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium illud, quantum ad disceptionem et sententiam, fiet per locutionem vocalem, quia, ut Augustinus dicit ¹, "per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est." Sed non esset incertum, si illa quæ in judicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. Præterea, Gregorius dicit ², et habetur in littera ³: "Illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem verbo tenuerunt." Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba judicis audient, quia omnibus et bonis et malis nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quod judicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea, Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed *contra*, Augustinus dicit ⁴ quod liber vitæ, de quo Apocal. xx, "quædam vis intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur." Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Præterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium, et accusatio, et excusatio, erit mentalis; unde Rom. ii, 15: *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut*

etiam defendentium ⁵, *in die cum judicabit Deus occulta hominum*. Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter compleatur.

CONCLUSIO. — Cum prope infinitum tempus requireretur in judicio universali, si per locutionem fieret vocalem; probabilius est non per locutionem vocalem, sed mentaliter futurum esse ultimum judicium.

Respondeo dicendum quod quid circa hanc quæstionem sit verum, pro certo definiri non potest; tamen probabilius æstimatur quod totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum, et quoad commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit ⁶, quod si liber, ex cuius scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur Apocal. xx, "carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare? aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptæ sunt universæ vitæ universorum?" non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quæ dicuntur Matth. xxv, non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda ⁷.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus, "quod incertum est per quot dies hoc judicium tendatur," quia non est determinatum, utrum mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad *secundum* dicendum, quod etiamsi judicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii salvari poterit, quia etsi omnibus innotescant sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quæ in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur, quia dicitur Rom. ii, 12: *Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabun-*

(1) De civ. Dei, lib. xx, cap. 1, ante med.

(2) Moral. lib. xxvi, c. 20, inter princ. et med.

(3) Sent. iv, dist. 47.

(4) De civ. Dei, lib. xx, cap. 14, a med.

(5) Vulgata: *Cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus*.

(6) De civ. Dei, lib. xx, loc. cit.

(7) Singulis plane innotescant singulorum opera tanquam causæ, et eorum retributiones tanquam effectus et mercedes.

tur. Unde quodam speciali modo dicitur aliquid his qui fuerunt fideles, quod non dicatur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter iudex cognoscatur, quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio quæ tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione iudicium perageretur ¹.

ART. III. — UTRUM TEMPUS FUTURI JUDICII SIT IGNOTUM ².

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tempus futuri iudicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus primi adventus, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur Dan. ix; unde et reprehenduntur Judæi, quod tempus adventus Christi non cognoverint, ut patet Lucæ xii, 56: *Hypocritæ, faciem cæli et terræ nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad iudicium veniet.

2. Præterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro iudicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura, ut patet Matth. xxiv, et Lucæ xxi, et Marci xiii. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Præterea, dicit Apostolus ³: *Nos sumus in quos fines sæculorum devenerunt* ⁴, et I. Joan. ii, 18: *Filioli, novissima hora est*, etc. Cum ergo jam longum tempus transierit, ex quo dicta hæc sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum iudicium sit propinquum.

4. Præterea tempus iudicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet sollicitius se ad iudicium præparet, dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remaneret etiam si certum esset, quia cuique incertum est tempus suæ mortis, "in quo, sicut dicit Augustinus ⁵, quemcumque invenerit suus novissimus dies, in hoc

eum comprehendet mundi novissimus dies. Ergo non est necessarium tempus iudicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marci xiii, vers. 32: *De die illo, vel hora, nemo scit, neque angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*. Dicitur autem Filius nescire, in quantum nos scire non facit.

Præterea, I. Thessal. v, 2: *Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet*. Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii sit omnino incertus.

CONCLUSIO. — Cum sicut initium, ita et finis mundi soli divinæ potestati subijciatur, convenienter ejus cognitionem sibi soli Deus reservavit.

Respondeo dicendum quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sunt causæ, et quibusdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua sibi reservat; operatur enim quædam, in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quædam quæ a nulla pura creatura cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quam illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies iudicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incæpit immediate a Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare ⁶: *Non est, inquit, vestrum nosse tempora, vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate*; quasi diceret, "quæ soli potestati ejus reservata sunt."

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isa. xlv, 15: *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator*. Et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus prædeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifeste, ut dicitur Psal. xlix, 3: *Deus manifeste veniet*, etc. Et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

(1) Probabile est, ait Sylvius, quod sensibili voce Christus locuturus sit hæc aut similia: *Venite, benedicti*, etc. *Discedite a me, maledicti*, etc.

(2) Argumenta quæ S. Doctor hic habet conferantur cum quæst. lxxiii, art. 1, et qu. lxxvii, art. 2.

(3) I. Cor. x, 11.

(4) Vulgata: *Scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos*, etc.

(5) In epist. ad Hesychium, 199, al. 80, parum a princ.

(6) Act. 1, 7.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicit Augustinus ¹, "signa quæ in Evangeliiis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quædam eorum pertinent ad tempus destructionis Jerusalem, quæ jam præteriit; quædam vero, et plura, pertinent ad adventum quo quotidie venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout in nobis inhabitat per fidem et amorem; nec illa quæ in Evangeliiis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus iudicii possit agnosci; quia illa pericula quæ prænuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivæ Ecclesiæ fuerunt, quandoque intensius, quandoque remissius: unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. II, ubi Petrus exponit illud verbum Joelis II, 28: *Erit in novissimis diebus*, etc., pro tempore illo; et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit; et quandoque plures et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro ² dicit. Sed etsi credantur in fine huiusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediate diem iudicii præcedet, vel Antichristi adventum; cum etiam circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur, vel imminens Antichristi adventus; sicut dicitur in ecclesiastica Historia ³, et in lib. Hieronymi De viris illustribus ⁴.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod dicitur: *Novissima hora est*, vel ex similibus locutionibus quæ in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto temporis spatio duret, non est definitum;

cum etiam nec senio, quod est ultima ætas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes præcedentes ætates, vel plus, ut dicit Augustinus (quæst. LXXXIII, qu. LVIII, a med.). Unde etiam Apostolus ⁵ excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad *quartum* dicendum, quod etiam suppositamortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo quantum ad hoc quod ignoratur, utrum etiam tantum differatur, quantum est hominis vita; ut sic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam. Et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniatur imparatos.

ART. IV. — UTRUM JUDICIUM FIET IN VALLE JOSAPHAT.

De his etiam Sent. IV, dist. 4, qu. I, art. 4, quæstiunc. IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod iudicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante, quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra stare, eos autem tantum elevari in nubibus quorum erit iudicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem iudicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem illam sit futurum iudicium.

2. Præterea, Christo in humanitate datum est iudicium, ut iuste iudicet, quia injuste iudicatus est in prætorio Pilati, et sententiam injusti iudicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad iudicium determinari.

3. Præterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio, vel resolutio. Ergo non poterit esse quod *iusti in nubibus obviam Christo in æra rapiantur*; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra: et ita multo amplior locus requiretur quam sit vallis ista.

(1) In epist. de die iudicii, ad Hesychium, 199, al. 80, aliquant. ante med.

(2) Seu epist. cit., a med.

(3) Euseb. lib. VI, cap. 6.

(4) Cap. *Judas de septuaginta*, etc.

(5) II. Thess. II.

Sed *contra* est quod dicitur Joelis iii, vers. 2: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

Præterea, Act. i, 11 dicitur: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet.* Sed ipse ascendit in cælum de monte Oliveti, qui præeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet ¹.

CONCLUSIO. — Sicut Christus ex monte Oliveti in cælum ascendit, sic et circa illum locum eum descensurum probabile est, ut idem esse ostendatur qui descendit et qui ascendit.

Respondeo dicendum quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis ² quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit, et qui ascendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendere potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandum; dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere præeminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspicere poterit.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod judicatus est injuste, judiciariam potestatem meruerit; non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit iudicio, quam locus ubi condemnatus est.

Ad *tertium* dicendum, quod nubes hic appellantur, ut dicunt quidam, quædam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquæ evaporationes ex terra et aqua. — Vel potest dici quod nubes illæ generabuntur divina virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium, et ascensionem; ut qui ascendit in nube,

ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium indicat misericordiam judicantis.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE JUDICANTIBUS ET JUDICATIS IN JUDICIO GENERALI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de judicantibus et judicatis in iudicio generali. Circa quod quæruntur octo: 1. Utrum aliqui homines judicaturi sint cum Christo. — 2. Utrum voluntariæ paupertati correspondeat judiciaria potestas. — 3. Utrum etiam angeli sint judicaturi. — 4. Utrum demones exequantur sententiam iudicis in damnatos. — 5. Utrum omnes homines in iudicio comparebunt. — 6. Utrum aliqui boni judicandi sint. — 7. Utrum aliqui mali. — 8. Utrum etiam angeli sint judicandi.

ART. I. — UTRUM ALIQUI HOMINES JUDICABUNT CUM CHRISTO.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 47, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli homines judicabunt cum Christo; Joan. v, 22: *Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium*, etc. Sed honorificentia talis non debetur alicui nisi Christo. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque iudicat, habet auctoritatem super illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet esse futurum iudicium, sicut merita et demerita ³ humana, soli divinæ auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his iudicare.

3. Præterea, iudicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius æstimatur. Sed hoc quod cordibus hominum omnium ⁴ notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio, vel retributio pænæ et præmii, quod est quasi sententiæ prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xix, vers. 28: *Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo, etc.

Præterea, Isa. iii, 14: *Dominus ad iudicium veniet cum senibus populi sui.* Ergo videtur quod etiam alii judicabunt cum Christo.

(1) Quod et nomini hebraico respondet: significat enim *Josaphat* idem quod *iudicium Domini*, vel *Dominus iudicat*, ut in libro de nominibus hebraicis interpretatur Beda.

(2) Quas ita interpretati sunt Hieron., Lyranus,

Carthes. in Joelem, Isidorus De iudicio Domini, cap. 61, Aibertus Magnus in cap. 25 Matth. et scholastici in Sent. iv, dist. 47.

(3) Ita passim, optime. Al. et *præmia*.

(4) Al. deest *omnium*.

CONCLUSIO. — Judicabunt perfecti viri cum Christo, inquantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur: et inquantum Christi judicis sententiam aliis patefacient.

Respondeo dicendum quod judicare multipliciter dicitur. Uno modo quasi causaliter; ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus: et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. xii, 41: *Viri Ninivite surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Sed sic judicare in judicio communiter et bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicuntur; et sic judicare erit omnium electorum; unde dicitur Sap. iii, 8: *Judicabunt just nationes.* Tertio modo dicitur aliquis judicare quasi assessorie, et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti, sicut judex: et sic assessores dicuntur judicare. Et secundum hunc modum dicunt quidam quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur¹, judicabunt, scilicet per honorabilem assessionem; quia superiores cæteris apparebunt in judicio, obviantes Christo in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur²: *Sedebitis judicantes*; videtur enim judicium consessionis superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur. Unde Apocal. xx: *Judicium sedit, et libri aperti sunt*³. Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de Sancto Victore exponit⁴; unde dicit: “ Qui divinæ contemplationi assistunt, qui in

libro sapientiæ quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt; „ et infra: “ Quid vero sunt judicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quædam canonum decreta? „ — Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo, proprie loquendo, judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre. Et sic judicare est solius Dei. Alio modo judicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinæ justitiæ, ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur; ut sic ipsa revelatio justitiæ dicatur judicium. Unde dicit Richardus de Sancto Victore⁵: “ Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quæ ad judicium pertinent revelare. „

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis⁶, sicut inferiores superioribus loquuntur.

ART. II. — UTRUM JUDICIARIA POTESTAS CORRESPONDEAT VOLUNTARIÆ PAUPERATI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non correspondeat voluntariæ paupertati. Hæc enim solum duodecim apostolis est promissa⁷: *Sedebitis super sedes duodecim judicantes*, etc. Cum ergo non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur

(1) Matth. xix. (2) Matth. xix, 28.

(3) In Vulgata, vers. 4: *Judicium datum est illis; et vers. 12: Et vidi mortuos magnos et pusillos stantes in conspectu throni, et libri aperti sunt.*

(4) In tract. de judiciar. potest., circa med.

(5) Loc. cit.

(6) Conf. quod dictum est a B. Thoma, lect. 1 in cap. 6 prioris ad Corinth.; atque hæc revelatio judicium ministeriale potest appellari; quemadmodum et potestas sic judicandi, ministerialis.

(7) Matth. xix, 28.

quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Præterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus ¹. Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo; voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariæ potestatis magis respondet martyribus et virginibus, quam voluntarie pauperibus.

3. Præterea, Joan. v, 45: *Est qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis*; Glossa interl., *quia voci ejus non creditis*. Et Joan. cap. xii, 48: *Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die*. Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem, vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam voluntarie pauperibus.

4. Præterea, Christus ex hoc quod injuste judicatus est, inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in humana natura; Joan. v, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est*. Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur. Ergo judiciaria potestas magis competit eis quam pauperibus.

5. Præterea, superior non judicatur ab inferiori. Sed multi licite divitiis utentes erunt majoris meriti multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarie pauperes non judicabunt ubi illi judicabuntur.

Sed contra, Job xxxvi, 6: *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit*. Ergo pauperum est judicare.

Præterea, Matth. xix, super illud: *Vos qui reliquistis omnia*, etc. dicit Glossa ord.: "Qui reliquerunt omnia et secuti sunt Deum, hi judices erunt; qui licita habentes recte usi sunt, judicabuntur; " et sic idem quod prius.

CONCLUSIO. — Non cuilibet pauperi datur judiciaria potestas, sed ei qui omnibus relictis, Christum secutus fuerit, juxta perfectionem vitæ.

Respondeo dicendum quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter

(1) Quia quanto res quæ offertur est intimior offerenti, proptereaque amabilius et charior, tanto illius oblatio major est; corpus autem est intimius quibuslibet aliis rebus, etc.

(2) Juxta mentem D. Thomæ privilegium illud non est promissum statui vel professioni, sed

propter tria. Primo ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quæ mundi sunt contemptis, soli Christo inhærent; et ideo non est in eis aliquid quod eorum judicium a justitia deflectat: unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiæ præ omnibus diligentes. Secundo per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia judiciariæ potestatis promittitur, ut sic qui propter Christum se humiliat, exaltetur. Tertio quia paupertas disponit ad prædictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis patet (art. præc.), quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimo acquisita. Quod autem ultimum in generatione est, primum est in destructione. Unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad perfectionem prædictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus etiam voluntarie repromittitur potestas prædicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitæ ².

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ³, "nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso judicatuos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judæ proditoris apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit." Unde "duodenario numero, ut ibidem judicat, significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria, et quatuor, quæ in se ductæ faciunt duodenarium." Duodenarius autem est numerus perfectus, exactæ illius status observationi. Hinc Antoninus ait (S. P. tit. xvi, cap. 10): Perfecti religiosi veniunt cum Christo iudice in fine mundi non judicandi, sed judicaturi, qui mundum perfecte contempserunt.

(3) De civ. Dei, lib. xx, cap. 5, ante med.

propter hoc quod consistit ex duplici scenario, qui est numerus perfectus. — Vel quoad litteram duodecim apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad *secundum* dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ justitiæ, sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiæ ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur Lucæ viii. — Vel dicendum quod paupertas non sola sufficit ad meritum judiciarie potestatis, sed est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas. Unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas, et martyrium, et omnia perfectionis opera; non tamen sunt ita principalia, sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparisonem ad verba ab ipso prolata, vel proposita, alii judicabuntur. Et ideo non respondet proprie potestas judiciaria prædicationi vel doctrinæ. — Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad potestatem judicariam: primo abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiæ perceptione; secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam; tertio quod illam justitiam alios quis docuerit: et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciarie potestatis.

Ad *quartum* dicendum, quod Christus in hoc quod injuste judicatus est, se ipsum humiliavit; *oblatus est enim, quia voluit*¹, et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, quia ei omnia subduntur, ut dicitur Philipp. ii. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quæ homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad *quintum* dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in iudicibus

delegatis. Et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmii essentialis.

ART. III. — UTRUM ANGELI DEBEANT JUDICARE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli debeant judicare; Matth. xxv, vers. 31: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quod angeli etiam judicabunt.

2. Præterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo angelorum est ordo thronorum; quod videtur pertinere ad judicariam potestatem; thronus enim est *sedes judicis*, *solium regis*, *cathedra doctoris*. Ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Præterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum æqualitas². Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut judicent, multo fortius angeli.

Sed *contra*, Joan. v, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Præterea, non est ejusdem judicare, et esse judicis ministrum. Sed angeli erunt in iudicio illo ut ministri judicis, ut dicitur Matth. xiii, 41: *Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo angeli non judicabunt.

CONCLUSIO. — Cum angeli non sint humanæ naturæ participes, non competit eis judicare, sed Christo qui vere homo est.

Respondeo dicendum quod assessores judicis debent iudici esse conformes. Judicium autem Filio hominis attribuitur³, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri. Et sic angelis non competit judicare, quamvis angeli etiam

ut ex Joan. v supra patet: dictum est autem eo professo (part. iii, quæst. lxx, art. 2) cur sic hoc ei conveniat.

(1) Isaïæ liii, 7.

(2) Matth. xxii.

(3) Sive Christo inquantum est filius hominis.

aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiæ approbationem ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut ex Glossa ord., ibidem, patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed "ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt."

Ad *secundum* dicendum, quod nomen Throni attribuitur angelis ratione illius iudicii quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando; cujus iudicii angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed iudicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad *tertium* dicendum, quod hominibus promittitur angelorum æqualitas quantum ad præmium essentiale, nihil tamen prohibet aliquod præmium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum; et similiter potest dici de iudiciaria potestate.

**ART. IV. — UTRUM DÆMONES
EXEQUENTUR SENTENTIAM JUDICIS
IN DAMNATOS.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post diem iudicii dæmones non exequentur sententiam iudicis in damnatos; quia, secundum Apostolum ², *tunc evacuabit omnem principatum, potestatem et virtutem*. Ergo cessabit omnis prælatio. Sed exequi iudicis sententiam, quamdam denotat prælationem. Ergo dæmones post diem iudicii non exequentur sententiam iudicis.

2. Præterea, dæmones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est justum quod homines per dæmones torqueantur.

3. Præterea, sicut dæmones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed *contra* est quod homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo justum est ut ei subiciantur in pœnis, quasi ab eo puniendi.

(1) Ita quoque Bonavent. in Sent. iv, dist. 47; utrum autem sint iudicaturi malos angelos, neuter exprimit: pars affirmans videtur probabilis, ait Sylvius.

CONCLUSIO. — Quemadmodum beati beatos mutuo illuminant, ut angeli per quos divinæ illuminationes deferuntur: ita probabile est quod dæmones damnatos torquebunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc tangitur a Magistro in littera ³ duplex opinio: et utraque videtur Dei justitiæ competere; ex hoc enim quod homo peccat, juste dæmoni subicitur; sed dæmon injuste ei præest. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones in futurum post diem iudicii hominibus non præesse in pœnis, respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte dæmonum punientium. Contraria vero opinio respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen existimo quod sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur, eo quod omnes cælestis hierarchiæ ordines perpetui erunt, ita servabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annuletur. Et ideo sicut hominibus per angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur, ita etiam dæmones sunt executores divinæ justitiæ in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœna, quia in hoc etiam quod alios torquent, ipsi torquebuntur: ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum prælationis quæ est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et angeli hominibus, et angeli angelis, et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus ⁴, et dæmones hominibus: et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem illum pervenerint, non erit prælatio abducens a fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis meritum dæmonum non requirat

(2) 1. Cor. xv, 24.

(3) Sent. iv, dist. 47.

(4) Ita recentiores edit. Veteres omittunt: *Et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus.*

quod hominibus præferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturæ ipsorum ad naturam humanam. "Bona enim naturalia in eis integra manent," ut Dionysius dicit¹.

Ad tertium dicendum, quod angeli boni non sunt causa principalis præmii electis, quia hoc omnes immediate a Deo percipiunt; sed tamen quorundam accidentalium præmiorum angeli hominibus sunt causa, inquantum per superiores angelos, inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quæ ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem pœnam damnati excipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione Dei; alias autem pœnas sensibiles non est inconueniens hominibus per dæmones infligi. — In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit. Unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur quod talis exaltatio excedet altitudinem naturæ et præmii in quibusdam angelis: unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ pervenient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ART. V. — UTRUM OMNES HOMINES IN JUDICIO COMPAREBUNT².

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 47, qu. 11, art. 3, qu. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes homines in judicio comparebunt, quia dicitur Matth. xix, 28: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel*. Sed non omnes homines pertinent ad illas tribus duodecim. Ergo videtur quod non omnes in judicio comparebunt.

2. Præterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. i, 6: *Non resurgent impii in judicio*. Sed multi sunt tales. Ergo videtur quod non omnes comparebunt.

3. Præterea, ad hoc aliquis ad iudicium adducitur, ut ejus merita discu-

tiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est quod dicitur Act. x, 42, quod *Christus constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum*. Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Præterea, Apoc. i, 7 dicitur: *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus*. Hæc autem non essent, si non omnes in judicio comparerent. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Sicut Christus pro omnibus passus est (etsi non omnes passionis ejus effectum sentiant), ita omnes homines in extremo judicio comparere decet ad Christi in humana natura exaltationem videndam.

Respondeo dicendum quod potestas judiciaria Christo homini collata est in premium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuerit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus³, "non quia dictum est: *Judicantes duodecim tribus Israel*, tribus Levi, quæ tertiadecima est⁴, judicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes cæteras judicabunt." Ideo autem per duodecim tribus omnes aliæ gentes significatæ sunt, quia in sortem duodecim tribuum per Christum sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non resurgent impii in judicio*, si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicent: si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia *jam judicati sunt*⁵;

(1) De div. nom. cap. iv, part. 4, lect. 19.

(2) Responsio B. Thomæ tum hic et art. 6 et 7, tum lect. 1 in cap. 14 ad Rom. et lect. 2 in cap. 5 11. Cor. certa est, ait Sylvius, omnes omnino homines a Christo esse judicandos, nullo excepto.

(3) De civ. Dei, lib. xx, cap. 5, circa med.

(4) Numerando nimirum duos filios Joseph loco patris, puta Ephraim et Manassen, quos quasi suos Jacob eorum avus reputavit, ut videre est Gen. xlviii, 5.

(5) Joan. iii.

sed omnes resurgent, ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intuendam.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in iudicio comparebunt, non ut iudicentur, sed ut videant gloriam iudicis.

**ART. VI. — UTRUM BONI
IN IUDICIO JUDICABUNTUR.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli boni in iudicio iudicabuntur, quia ¹ *Qui credit in eum, non iudicatur*. Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo iudicabuntur.

2. Præterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Augustinus ² probat dæmones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

3. Præterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum iudicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt iudicandi; unde etiam super illud Job xl: *Cum sublatus fuerit, timebunt angeli*, etc., dicit Gregorius ³: “ Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur. „ Ergo beati non iudicabuntur.

Sed *contra*, videtur quod omnes boni iudicabuntur, quia dicitur II. Cor. v, 10: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*. Sed nihil est aliud iudicari. Ergo omnes etiam boni iudicabuntur.

Præterea, universale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur universale. Ergo omnes iudicabuntur.

CONCLUSIO. — Beati omnes quantum ad præmiorum retributionem iudicabuntur; quantum vero ad meritum discussionem, qui nullam notabilem alicujus mali meriti admixtionem habent, non iudicabuntur; at illi qui negotiis terrenis sunt impliciti, ita tamen, ut sua peccata per eleemosynas expiarint, iudicabuntur, et salvabuntur.

Respondeo dicendum quod ad iudicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum, et retributio præmiorum.

Quantum ergo ad retributionem præmiorum, omnes iudicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia præmium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio bonorum cum malis. Qui autem ædificant supra fundamentum fidei *aurum et argentum, et lapides pretiosos* ⁴, divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis sollicitate cogitant solum quæ Dei sunt; et ideo salvabuntur, sed non iudicabuntur. Illi vero qui ædificant super fidei fundamentum *ligna, fœnum, stipulam*, qui adhuc scilicet amant sæcularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo præponant, sed student peccata eleemosynis redimere, habent quandam commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet; unde tales quantum ad hoc iudicabuntur, et tamen salvabuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ, ideo magis iudicio, quod est actus justitiæ, antonomastice punitio attribuitur; ut interdum iudicium pro ipsa condemnatione accipiat. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam ⁵ ibidem patet.

Ad *secundum* dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendam certitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum iudicandorum, sed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste, et sic Dei justitia comprobetur.

Ad *tertium* dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra præmiserat: “ Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis jam fortes atque perfecti, adhuc tamen quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti. „ Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate iudicium præcedens, tremendum quidem maxime malis ⁶, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

(1) Joan. III, 18.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 17.

(3) Moral. lib. xxxiv, cap. 7, sub fin.

(4) I. Cor. III.

(5) Ordin. sup. illud: *Ut iudicem mundum*.

(6) Vel transposita constructione, maxime qui-

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem præmiorum.

ART. VII. — UTRUM MALI JUDICABUNTUR.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli mali iudicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Joan. III, 18: *Qui non credit, jam iudicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

2. Præterea, vox iudicis est valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, sicut in littera ¹ ex verbis Gregorii ² habetur, “ ad infideles locutio iudicis non fiet. ” Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent, quod est absurdum.

Sed *contra*, videtur quod omnes mali sint iudicandi, quia omnibus malis infligitur pœna secundum quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione iudicii esse non potest. Ergo omnes mali iudicabuntur.

CONCLUSIO. — Improbi fideles propter fidei fundamentum iudicium discussionis sustinebunt: infideles vero solo iudicio, quod retributionis dicitur, veluti hostes condemnabuntur.

Respondeo dicendum quod iudicium quod est pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; iudicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus; quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum operum vel meritorum ad mala, quæ discussionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui, quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis iudicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, iudicabuntur ut cives in quos sine discussione meritorum sententia

mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum discussione exterminari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione, quia tamen aliqua quæ pertinent ad bene merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ iustitiæ ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos juste a sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

Ad *secundum* dicendum, quod allocutio illa specialiter intellecta secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt, quia *sine fide impossibile est placere Deo* ³. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in *contrarium* adducta procebat de iudicio retributionis.

ART. VIII. — UTRUM ANGELI

IN FUTURO JUDICIO JUDICABUNTUR.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in futuro iudicio iudicabuntur, quia dicitur I. Corinth. VI, 8: *Nescitis quoniam angelos iudicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo referri debet ad futurum iudicium.

2. Præterea, Job XL, 28 dicitur de Behemot, seu Leviathan, per quem diabolus intelligitur: *Videntibus cunctis præcipitabitur*; et Marci I, 24 exclamavit dæmon ad Christum: *Cur venisti ante tempus perdere nos* ⁴? et Glossa ⁵ dicit ibidem, quod “ dæmones in terra Dominum cernentes, se continuo iudicandos esse credebant. ” Ergo videtur quod eis finale iudicium reservetur.

3. Præterea, II. Petri II, 4 dicitur: *Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari.* Ergo videtur quod angeli iudicabuntur.

Sed *contra*, *Deus non iudicabit bis in idipsum* ⁶. Sed mali angeli jam iudicati

dem tremendum malis, ne quis maxime malis legendum putet; bonis autem dicitur non tremendum si boni perfecte sunt, nec obstat illud: cum vix justus sit securus.

(1) Sent. IV, dist. 47.

(2) Moral. lib. XXVI, cap. 20, inter princ. et med.

(3) Hebr. II, 6.

(4) Vulgata: *Venisti perdere nos?* (5) Ord. Bedæ.

(6) Nahum I, vers. 9, secundum LXX. — Vulgata: *Non consurget duplex tribulatio.*

sunt; unde dicitur Joan. xvi, 11: *Princeps hujus mundi jam judicatus est. Ergo in futuro angeli non judicabuntur.*

Præterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum, quam aliquorum hominum in statu viæ. Sed quidam homines boni et mali non judicantur, ut dicitur in littera ¹. Ergo nec angeli boni vel mali judicabuntur.

CONCLUSIO. — Cum in bonis angelis nihil mali inveniri possit, neque in malis angelis aliquid boni, nullo modo judicium discussionis eis competet, sed quantum ad propria merita jam judicati sunt: judicio tamen retributionis judicabuntur, quantum ad merita bona vel mala hominum, quos ad bene maleve merendum induxerint.

Respondeo dicendum quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio: una respondens propriis meritis angelorum, et hæc a principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam vero in miseriam demersi; alia retributio est quæ respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis, et hæc retributio in futuro judicio fiet, quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directe loquendo, judicium neque ex parte judicantium, neque ex parte judicandorum, erit angelorum, sed hominum; sed indirecte quodammodo respiciet angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de judicio comparationis, quia quidam homines quibusdam angelis superiores inveniuntur.

Ad secundum dicendum, quod ipsi dæmones cunctis videntibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in infer-

ni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra, quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est ad tertium.

QUESTIO XC.

DE FORMA JUDICIS VENIENTIS AD JUDICIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de forma judicis venientis ad judicium. — Circa quod queruntur tria: 1. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus. — 2. Utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa. — 3. Utrum divinitas possit sine gaudio videri.

ART. I. — UTRUM CHRISTUS IN FORMA HUMANITATIS SIT JUDICATURUS ².

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 48, qu. 1, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in forma humanitatis non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundum quod est Deus: sic enim est et Dominus et Creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit.

2. Præterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. vii, 6: *Noli querere fieri judex, nisi valeas virtute disrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma divinitatis judicabit.

3. Præterea, Joan. v, 22 dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed honor æqualis Patri non debetur Filio secundum humanam naturam. Ergo non judicabit secundum formam humanam.

4. Præterea, Daniel. vii, 9 dicitur: *Aspiciebam, donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit.* Throni autem judicariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionysius dicit ³. Ergo judicare convenit Filio, prout est æternus. Ergo non secundum quod est homo.

5. Præterea, Augustinus dicit ⁴, quod "per Verbum Filium Dei fit animarum

(1) Sent. iv, dist. 47.

(2) Communis est sanctorum Patrum sententia Christum in forma humanitatis judicaturum; ita Ignat. in Ep. ad Smyrnenenses, Hieron. in cap. xvii Matth., August. De Trinit. lib. 1, cap. 13, et

serm. lxxv de diversis, Greg. hom. xx in Evangel., etc.

(3) Lib. De div. nom. c. 10, ante med. lect. 2.

(4) Tract. 19 in Joan., aliquant. a med., et habetur in littera, Sent. iv, dist. 48.

resurrectio, per Verbum factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio. „ Sed iudicium illud finale pertinet magis ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Christo, secundum quod est Deus, quam secundum quod est homo.

Sed contra, Joan. v, 22 dicitur: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.*

Præterea, Job xxxvi, 17: *Causa tua quasi impij iudicata est* (Glossa, a Pilato); ideo iudicium causamque recipies; Glossa, „ ut iuste iudices. „ Sed Christus secundum humanam naturam est iudicatus a Pilato. Ergo secundum humanam naturam iudicabit.

Præterea, ejus est iudicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundum eandem naturam iudicabit.

CONCLUSIO. — Cum ultimnm iudicium hanc ob causam ordinetur, ut boni recipiantur in regnum cæleste, mali vero ab eo arceantur, recte et congrue Christus secundum humanam naturam est mundum iudicaturus, cujus redemptionis beneficio ad regnum cælorum admittimur.

Respondeo dicendum quod iudicium aliquod dominium in iudicante requirit. Unde Rom. xiv, 4: *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Et ideo secundum hoc Christo competit iudicare, secundum quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipse autem est noster Dominus, non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos*¹; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam. Unde Rom. xiv, 9: *In hoc Christus mortuus est, et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur.* Ad præmium autem vitæ æternæ consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ supervenit ex peccato primæ parentis. Unde cum finale iudicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur a regno, conveniens est ut ipse Christus secun-

dum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio homo ad regnum admittitur, illi iudicio præsideat. Et hoc est quod dicitur Act. x, 42, quod *ipse constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur Coloss. i, 20: *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris, sive quæ in cælis sunt;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et potestatem iudiciariam; Matth. ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*².

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas domini respectu universalis creaturæ ex jure creationis; sed in ipso secundum humanam naturam est auctoritas domini, quam promeruit per passionem: et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et æterna.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus, secundum quod homo, non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanæ speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem, secundum quod omnia sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur I. Cor. xv, et Hebr. ii. Et ideo iudicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute³.

Ad tertium dicendum, quod Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita æqualiter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo iudiciariæ potestatis; quæ quidem, sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialius in Patre, qui est fons totius deitatis; et ideo præmittitur primo quod *Antiquus dierum sedit.* Sed a

(1) Psal. xcix, 3.

(2) De hac potestate Christi iudiciaria confer quod dictum est part. III, quæst. lxx.

(3) In eodem sensu dixit auctor part. III, quæst. lxx, art. 2 ad 2, quod *solius Dei est sui participatione animas beatas facere.*

Patre judiciaria potestas traducta est in Filium, non solum ab æterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione prædicta: *Ecce cum nubibus cæli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit, et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum.*

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut scilicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum autem carnem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quæ in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quæ vero in carne fecit vel facturus est, attribuit ejus carni; quamvis caro ejus, inquantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus¹, habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. ix, 14, quod *sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis*; et sic etiam *Verbum caro factum* est causa resurrectionis animarum; unde etiam secundum naturam humanam convenienter est judex non solum corporalium, sed etiam spiritualium bonorum².

ART. II. — UTRUM CHRISTUS IN JUDICIO APPAREBIT IN FORMA HUMANITATIS GLORIOSA.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa, quia super illud Joan. xix: *Videbunt in quem transfixerunt*, dicit Glossa³: "Quia in ea carne venturus est, in qua crucifixus est." Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Præterea, Matth. xxiv, 30 dicitur quod *apparebit signum Filii hominis in cælo*, id est, "signum crucis," ut Chrysostomus dicit⁴, videlicet quod "veniet in judicio Christus non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens." Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Præterea, secundum hanc formam Christus in judicio apparebit, quæ ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis, quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriosi corporis. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Præterea, illud quod promittitur justis in præmium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in præmium Joan. x, vers. 9: *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, id est, "refectionem in Divinitate et humanitate," ut Augustinus exponit⁵; et Isa. xxxiii, 17: *Regem in decore suo videbunt*. Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Præterea, secundum illam formam Christus judicabit, in qua judicatus est; unde super illud Joan. v: *Sic et Filius, quos vult vivificat*, dicit Glossa⁶: "In qua forma injuste judicatus est, juste judicabit, ut possit ab impiis videri." Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Lucæ xxi, vers. 27: *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate*. Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Præterea, ille qui judicat, debet eminare illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

Præterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis et gloriæ. Sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quod judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu, in quo veniet ad hoc quod judicet, apparebit in forma gloriosa.

CONCLUSIO. — Sicut decuit Christum, ut pro nobis apud Patrem satisfaceret, formam servi accipere, sic conveniens est, ut in judicio ultimo in gloria sua appareat, justitiam Patris in homines demonstraturus.

(1) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, a med.

(2) De hac responsione videndus est auctor, part. iii, quæst. lvi, art. 2 ad 1.

(3) Interl. Aug. tract. 120 in Joan., a med.

(4) Hom. lxxvii in Matth., circa med.

(5) Alius auctor, lib. de spiritu et anima, c. 9, in med.

(6) Ord. Aug., tract. 19 in Joan., aliqu. a princ.

Respondeo dicendum quod Christus dicitur *Dei et hominum mediator* ¹, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quæ sunt Patris hominibus communicat; secundum quod dicitur Joan. xvii, 22: *Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis*. Secundum hoc autem utrumque convenit ei, quod cum utroque communicat extremorum; inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostræ infirmitatis apparuit. Quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut iustitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debet, quæ inest ei ex communicatione ad Patrem; et ideo in forma gloriosa apparebit ².

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quod signum crucis apparebit in iudicio ³, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed præteritæ; ut per hoc justior condemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum præcipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quæ in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximæ virtutis, qua Christus per passionem et infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendit, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quæ apparebunt, scilicet indiciis præteritæ passionis, homines in recogitationem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quæ dicta sunt (quæst. lxxxv, art. 2 ad 3). Et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod sicut a-

(1) I. Timoth. ii.

(2) Hinc dicitur Matth. xvi quod *venturus in gloria Patris*; et Matth. xxiv, *cum virtute multa et majestate*, sive gloria, ut vox græca verti potest et versa est I. Cor. xv, ubi habetur: *Surget in gloria*.

mici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maxime contristat. Et ideo sicut visio gloriæ humanitatis Christi erit justis in præmium, ita inimicis Christi erit in supplicium; unde Isa. xxvi, 11: *Videant et confundantur zelantes populi; et ignis, id est, invidia, hostes tuos devoret*.

Ad quintum dicendum, quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quæ in judicato fuit.

ART. III. — UTRUM DIVINITAS

A MALIS SINE GAUDIO VIDERI POSSIT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod divinitas a malis sine gaudio videri possit. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt, et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri poterit.

2. Præterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam ejus divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedit eis in pœnam, ut dictum est (art. præc. ad 4). Ergo multo fortius si divinitatem ejus viderent, magis contristerentur quam gauderent.

3. Præterea, ea quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu; unde Augustinus dicit ⁴: "Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus." Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, "omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti." Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod

(3) Albertus in cap. xxiv Matth., S. Antonin., part. IV, tit. 14, c. 11, Jansenius, cap. 123 concord. Evangel., et Suárez, tom. II in part. III, disput. 57, sect. 2, nolunt ipsum crucis Domini lignum apparituum, sed crucem aliquam longe majorem. (4) Conc. 8 in Psal. cxviii, in fin.

“ palato non sano pœna est panis, qui sano est suavis, „ ut dicit Augustinus ¹, et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatæ magis afferat eis pœnam quam gaudium.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. xvii, vers. 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te verum Deum*; ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, ipsa essentia Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde “ omnes natura scire desiderant, „ ut dicitur in principio Metaphys. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis, quia “ delectationi quæ est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, „ ut dicit Philosophus ². Cum ergo Divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quod Divinitas sine gaudio videri non possit.

CONCLUSIO. — Cum essentia ejus quod est per essentiam bonum, non possit non delectare apprehensa; Deus qui essentialiter est ipsa bonitas, non potest sine gaudio videri.

Respondeo dicendum quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari: scilicet id quod appetitur, vel quod est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem secundum Boetium ³, “ id quod est, potest habere aliquid præterquam quod ipsum est; ipsum vero esse nihil aliud præter se habet admixtum, „ ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabile vel appetibile. Res autem quæ sunt delectabiles per parti-

cipationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima Divinitatis indicia ⁴.

Ad *secundum* dicendum, quod Divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem; sed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit vel præcipit, quod est contrarium voluntati. Et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis ⁵.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando illud quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ; unde potest in eis esse aliquid, quare affectus non moveatur: similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus; et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad *quartum* dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit; et ita tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad *quintum* dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem, qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

(1) Confess. lib. vii, cap. 16.

(2) Topic. lib. i, cap. 13, parum a princ.

(3) In lib. De hebdomadibus, parum a princ.

(4) Qualis erit majestas illa et gloria in qua cum angelorum et sanctorum omnium comitatu

venturus describitur Matth. xvi, 27; xix, 28; xxiv, 30 et xxv, 31; Marc. viii, 38; xiii, 26; Luc. ix, 26; xxi, 27, et Epist. Judæ vers. 14.

(5) De hac responsione videri potest quod dictum est 2 2, quæst. xxxiv, art. 1.

QUÆSTIO XCI.

DE QUALITATE MUNDI POST JUDICIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consequenter agendum est de qualitate mundi et resurgentium post judicium; ubi triplex consideratio occurrit: prima de statu et qualitate mundi; secunda de statu beatorum; tertia de statu malorum. — Circa primum quæruntur quinque: 1. Utrum innovatio mundi sit futura. — 2. Utrum motus corporum cælestium cessabit. — 3. Utrum corpora cælestia tunc magis fulgebunt. — 4. Utrum elementa majorem claritatem recipient. — 5. Utrum animalia et plantæ remanebunt.

ART. I. — UTRUM MUNDUS INNOVABITUR ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 48, quæst. ii, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem; Eccle. i, vers. 9: *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est.* Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quam nunc habet quantum ad partes essentielles, et ad genera, et ad species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Præterea, innovatio alteratio quædam est. Sed impossibile est universum alterari, quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Præterea, Genes. ii, 2 dicitur quod *Deus die septimo requievit ab omni opere quod patratat*; et exponunt sancti quod *requievit a novis creaturis condendis*. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Præterea, ista rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum ². Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipso removebitur: et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes ³ po-

suerunt; ut post hunc mundum sit alius mundus iterum, et post illum iterum alius.

5. Præterea, novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cum ergo creaturæ insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isa. lxxv, vers. 17: *Ecce ego creo cælos novos et terram novam; et non erunt in memoria priora*; et Apoc. xxi, 1: *Vidi cælum novum et terram novam; primum enim cælum et prima terra abiit.*

Præterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus.

Præterea, *omne animal diligit simile sibi* ⁴, ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum mundum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit; et ita ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

CONCLUSIO. — Cum mundus propter hominem factus esse credatur, conveniens est, ut sicut homo glorificabitur, sic et mundus innovetur.

Respondeo dicendum quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia dicuntur ei subjecta ⁵. Serviunt autem homini dupliciter: uno modo ad sustentationem corporalis vitæ, alio modo ad profectum cognitionis divinæ; inquantum homo *per ea quæ facta sunt, invisibilia Dei conspicit*, ut dicitur Rom. i. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit; cum ejus eorpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam; quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiæ oculus carnis

(1) De fide est mundum innovatum iri post judicium, ut patet ex Scripturis (Isa. lxxv et II. Petr. iii, et Apoc. xxi), quæ nobis *novos cælos et novam terram* premittunt; sed modus istius renovationis non constat.

(2) Ut patet in lib. i, de cælo et mundo, text. 15.

(3) Periarch. lib. ii, cap. 3.

(4) Eccli. xiii, 19.

(5) Nempe Psal. viii, vers. 5 et seq., ubi dicitur: *Quid est homo quod memor es ejus? Minuisti eum paulo minus ab angelis; gloria et honore coronasti eum, etc.*

attingere non poterit; et ideo ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis præbeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinæ majestatis apparebunt, et præcipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant quam nunc; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriæ perfectionem¹; et hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturali, quod patet ex hoc quod subditur: *Nihil sub sole novum*. Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quæ solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quæ consistit in hoc quod illa quæ priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur². Ea vero quæ ad statum gloriæ pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de alteratione naturali, quæ habet agens naturale, quod ex necessitate nature agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quæ divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis; unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc hæc, nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum; sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non præcesserit in aliqua similitudine secundum genus, vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo quod novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria et in gratia angelorum: præcessit etiam in potentia obedientiæ, quæ tunc creature est in-

dita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam; sed erit supra naturam (sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam); et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non mernerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis; sicut aliquis homo meretur, ut ornatoribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ART. II. — UTRUM

MOTUS CORPORUM CÆLESTIUM CESSABIT.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus corporum cælestium in illa mundi innovatione non cessabit; quia Genes. viii, 2 dicitur: *Cunctis diebus terræ frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent*. Sed nox et dies, æstas et hiems efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Præterea, Jerem. xxxi, 35 dicitur: *Hæc dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et sonant fluctus ejus: Si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus*. Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei, et noctis, et fluctuum maris, quæ ex motu cæli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus cæli nunquam cessabit.

3. Præterea, substantia corporum cælestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum: corpora autem cælestia ad hoc sunt facta ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora, et dies, et annos³; quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa corpora remanerent.

4. Præterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sui perfectione. Sed motus est de

(1) Vel planiori constructione propter accusativum geminatum, non tamen quæ speciem variat, sed quæ perfectionem addat.

(2) In fine de generat. lib. i.

(3) Genes. i, 14.

perfectione corporis cælestis; quia, ut dicitur¹, " illa corpora participant divinam bonitatem per motum. „ Ergo motus cæli non cessabit.

5. Præterea, sol successive illuminat diversas partes mundi, secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis cæli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terræ erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati

6. Præterea, si motus cessaret, hoc non esset, nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in cælo ponit, utpote lassitudinis, vel laboris, quod non potest esse; cum motus ille sit naturalis, et cælestia corpora sint impassibilia, unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur². Ergo motus cæli nunquam cessabit.

7. Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in quocumque situ ponatur corpus cæli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, illa potentia frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in Oriente vel Occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum, quia ad locum, ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque, nec neuter potest ei attribui, nisi successive per motum: oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora cælestia.

9. Præterea, motus cæli est causa temporis. Si ergo motus cæli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, deficeret in instanti. Definitio autem instantis est³, quod " est initium futuri, et finis præteriti; „ et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est

impossibile. Ergo motus cæli nunquam cessabit.

10. Præterea, gloria non tollit naturam. Sed motus cæli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. x, 6, quod angelus qui apparuit, *juravit per Viventem in sæcula... quod tempus amplius non erit*; scilicet postquam septimus angelus tuba cecinerit; qua cante, *mortui resurgent*, ut dicitur I. Corinth. xv. Sed si non est tempus, non est motus cæli. Ergo motus cæli cessabit.

Præterea, Isa. lx, 20: *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur*. Sed occasio solis et diminutio lunæ ex motu cæli causantur. Ergo motus cæli quandoque cessabit.

Præterea, ut probatur in lib. ii De gener. 4, " motus cæli est propter continuam generationem in istis inferioribus. „ Sed generatio cessabit, completo numero electorum. Ergo motus cæli cessabit.

Præterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur⁵. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescit. Ergo vel motus cæli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

Præterea, quies est nobilior quam motus, quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora cælestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur⁶.

CONCLUSIO. — Cum corpora cælestia, sicut et alia, in hominum ministerium facta sint, et eorum ministerio homines glorificati non amplius indigeant; motus cæli, divina voluntate id faciente, homine glorificato cessabit.

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem est triplex positio. — Prima est philosophorum qui dicunt quod motus cæli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum

sponsione infra patebit evidenter; sed quod sæpe alibi facit, ut non semper probationis loco usurpet illud argumentum genus quæ appellat *sed contra*, hic etiam planum est usurpare, ut dubitandi pro alterutra parte rationem, non velut fundamentum ad astruendam veritatem.

(1) De cælo et mundo, lib. ii, text. 65 et 66.
(2) De cælo et mundo, lib. ii, text. 3 et 4.
(3) Phys. lib. viii, text. 2. (4) Text. 56.
(5) Metaphys. lib. ii, text. 8.
(6) Non sic tamen concludit quasi hoc verum putet, ut in hujus et præcedentis argumenti re-

a Deo: et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret, et eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus cæli, et variationes elementorum. — Alii vero dicunt quod motus cæli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus quod naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori cælesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo: unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminaretur naturaliter ad quietem. — Unde dicendum est, secundum alios, quod motus cæli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis facta sunt dupliciter, ut prius dictum est (art. præc.). Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundum quod corpora cælestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitæ. Hoc autem modo servit ei corpus cæleste per motum, in quantum per motum cæli multiplicatur genus humanum, et generantur plantæ, et animalia, quæ usui hominum sunt necessaria; et etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde, homine glorificato, motus cæli cessabit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum, in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terræ sementis et messis*, etc. Et hoc simpliciter concedendum est quod, quamdiu terra erit sementibus et messibus apta, motus cæli non cessabit.

Et similiter dicendum est *ad secundum*, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum præsentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus*. Vicissitudo enim dierum post istum statum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad *tertium* dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus cælestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actus; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur Deut. iv, 19: *Ne forte oculis elevatis ad cælum videas solem, et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub cælo sunt*. Et ideo magis debet sumi iudicium de corporibus cælestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in Genesi assignatum. Corpora autem cælestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut prius dictum est (in corp. et art. præc.); et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

Ad *quartum* dicendum, quod motus non est de perfectione corporis cælestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis, et corruptionis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus cæleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiæ cæli, quæ remanebit; et ideo non sequitur quod, motu cessante, aliquid de perfectione substantiæ cæli tollatur.

Ad *quantum* dicendum, quod omnia corpora elementorum habebunt in sometipsis quamdam gloriæ claritatem. Unde quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad *sextum* dicendum, quod Rom. viii, super illud: *Omnis creatura ingemiscit*, etc. dicit Glossa Ambrosii ¹ expresse, quod "omnia elementa cum labore explent sua officia; sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri: unde quiescent, nobis assumptis." — Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem, vel passionem, illis corporibus accidentem ex motu; cum motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia ². Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum ele-

(1) Ord. vetus Ms.

(2) Ut probatur in lib. i de cælo et mundo, text. 9 et seq.

ctorum, illo non completo, nondum assequitur illud ad quod ordinatus est: et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus a cælo tollitur, impleto numero electorum. — Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad *septimum* dicendum, quod corpori cælesti non inest aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore cælesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod faciat diversas domos unius modi; quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus cæleste, potentia quæ est in ipso ad *ubi*, non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad *octavum* dicendum, quod quamvis corpus cæleste secundum suam naturam æqualiter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen si compareretur ad ea quæ sunt extra ipsum, non æqualiter se habet ad omnes situs; sed secundum unum situm nobilior disponitur respectu quorundam quam secundum alium, sicut quoad nos nobilior disponitur sol in die quam in nocte. Et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod cælum habeat in illa novitate nobilissimum situm, qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem. — Vel secundum quosdam cælum quiescet in illo situ in quo factum fuit; alias aliqua revolutio cæli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens, quia cum aliqua revolutio sit in cælo, quæ non finitur nisi in triginta sex milibus annorum, sequeretur quod mundus deberet tamdiu durare, quod non videtur probabile. Et præterea secundum hoc posset sciri quando mundus finire deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora cælestia sunt facta, considerato numero annorum, qui computantur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem revertetur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad *nonum* dicendum, quod tempus quandoque deficiet, motu cæli deficientem

te: nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus.

Ad *decimum* dicendum, quod motus cæli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ naturalia dicuntur; nec iterum quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est substantia spiritalis, ut dicit Commentator ¹. Et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriæ motus ille tollatur; non enim eo ablato, natura corporis cælestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quæ sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt. Sed quia aliæ duæ videntur concludere quod motus cæli naturaliter cesset, ideo respondendum est ad eas.

Ad *primam* ergo earum dicendum, quod motus cessat, eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cælestis, secundum philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinæ bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad *secundam* dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus; tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et hac ratione terra, quæ est infimum elementorum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur ². Et inde est etiam quod motus corporum superiorum possent poni secundum viam naturæ perpetuari, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ART. III. — UTRUM IN CORPORIBUS CÆLESTIBUS CLARITAS AUGEBITUR IN ILLA INNOVATIONE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

(1) In princ. Cæl. et mund. lib. 1, comment. 5.

(2) Id est, non moveatur eo motu qui corporibus etiam nobilioribus convenit.

quod in corporibus cælestibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignis purgationem. Sed ignis purgans non pertinet ad corpora cælestia. Ergo corpora cælestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea, sicut corpora cælestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est (art. præc.). Ergo similiter cessabit lux cælestium corporum, magis quam augeatur.

3. Præterea, si innovato homine, corpora cælestia innoventur, oportet quod eo deteriorato, fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea, si tunc deteriorata fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur Isa. xxx, 26 quod *erit lux lunæ sicut lux solis*. Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem, sicut nunc sol; quod manifeste apparet esse falsum per id quod dicitur Genes. 1, quod luna facta est *ut præesset nocti*. Ergo homine peccante, non sunt cælestia corpora diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea, claritas corporum cælestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliæ creaturæ. Sed post resurrectionem claritas solis non cedit in hominis usum; dicitur enim Isa. lx, 19: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te*; et Apoc. xxi, vers. 23: *Civitas illa non eget sole, neque luna, ut luceant in ea*. Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cælestium corporum, quæ sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt: imo etiam totius terræ quantitas se habet ad cælum, ut punctus ad sphæ-

ram, sicut astrologi dicunt. Cum ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis cæli sit homo; et ita non videtur quod eo peccante cælum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. xxx, 26: *Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septemplexiter*.

Præterea, totus mundus innovabitur in melius. Sed cælum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo meliorabitur, et crescet ejus claritas.

Præterea, *omnis creatura quæ ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriæ filiorum Dei*, ut dicitur Rom. viii. Sed corpora cælestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa¹. Expectant ergo gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, quæ præcipue decorantur.

CONCLUSIO. — Corpora cælestia majorem claritatem accipient in illa innovatione, ut quasi sensibiliter Deus ab homine videatur.

Respondeo dicendum quod ad hoc innovatio mundi ordinatur ut etiam mundo innovato, manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quæ manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. xiii, 5: *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri*. Pulchritudo autem cælestium corporum præcipue consistit in luce; unde Eccli. xliii, 10 dicitur: *Species cæli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus*. Et ideo præcipue quantum ad claritatem corpora cælestia meliorabuntur. Quantitas autem, ut et modus meliorationis, illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a fœditate peccati et ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cælestibus non invenitur. Et ideo quamvis corpora cælestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

(1) Ord. Ambros.

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus; sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus cæleste desinet esse causa generationis, remanebit claritas ejus, et non remanebit motus.

Ad tertium dicendum, quod super illud Isa. xxx: *Erit lux lunæ, sicut lux solis*, dicit Glossa¹: "Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata; et sol, et luna suo lumine minorata; " quæ quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis. Nec obstat quod corpora cælestia secundum naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quædam usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cælestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset; per quem etiam modum dicitur Genes. iii, vers. 17: *Maledicta terra in opere tuo...*, *spinas, et tribulos germinabit tibi*, quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinasset, sed non in hominis pœnam. Nec tamen sequitur, si lux cælestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione, quia peccatum hominis non immutavit statum universi; cum etiam homo prius, sicut et post, animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione corporalis creaturæ indiget; sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturæ immutabit, ut dictum est (quæst. lxxiv, art. 7). Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius æstimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum. Unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset, sed quod tantum commodum ex lu-

mine lunæ homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunæ augebitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terræ, ubi erit infernus; quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum lucet nunc sol; sol autem in septuplum plus quam nunc; corpora autem beatorum septies magis sole, quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum².

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter: uno modo propter necessitatem, et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo sufficientiam plenam habebit. Et hoc significatur Apoc. xxi, vers. 23, in auctoritate inducta, quæ dicit quod *civitas illa non eget sole neque luna*. Alius usus est ad majorem perfectionem, et sic homo aliis creaturis utitur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysis, qui³ omnino improbare nititur mundum propter hominem esse factum. Unde et hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaïæ inductis, dicit esse metaphorice dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura⁴), ita etiam e converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora cælestia maxime excedant corpus humanum, tamen multo plus excedit anima rationalis corpora cælestia, quam ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens, si corpora cælestia propter hominem esse facta dicantur, non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

(4) Puta Esth. viii, 16, ubi dicitur quod *Judæis nova lux oriri visa est*, propter incredibilem lætitiā quam de hostium suorum interitu, et suspendio Aman, et propria liberatione conceperunt; et similiter (Ps. xcvi, 11): *Lux orta est justo, et rectis corde lætitiā*.

(1) Interl.

(2) Nempe de corporibus beatorum quod sic luceant, cum potius ex verbis Christi habeatur (Matth. xiii) quod *fuigebunt sicut sol*, nec tale incrementum addatur.

(3) Lib. iii *Dux errantium*, cap. 14.

ART. IV. — UTRUM

ELEMENTA INNOVABUNTUR

PER RECEPTIONEM ALICUJUS CLARITATIS.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis cælestis propria; ita calidum et frigidum, humidum et siccum sunt propriæ qualitates elementorum. Ergo sicut cælum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Præterea, rarum et densum sunt qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat esse condensatum; unde raritas aeris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter nec densitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Præterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutabuntur a suis naturalibus qualitatibus, quæ insunt eis secundum certam mensuram; quod est absurdum.

5. Præterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia partium, dignius est quam aliquod bonum alicujus naturæ singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quæ, secundum gradum suæ naturæ quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc doperibit perfectio universi quam accrescet.

(1) Ut art. 1, argum. *Sed contra* jam relatam est cum alio etiam loco ex Is. LXVI, ubi dicitur ex persona ipsius Dei: *Ecce ego creabo cælos novos et terram novam.*

(2) Ambros., sup. illud: *Omnis creatura inge-*

Sed contra est quod dicitur Apoc. XXI, vers. 1: *Vidi cælum novum et terram novam* ¹. Sed cælum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Præterea, corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa Rom. VIII ². Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut corpora cælestia.

Præterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quæ sunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eandem convenit esse dispositionem totius et partium. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

CONCLUSIO. — Cum oporteat corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem, in qua communicabunt cum cælestibus corporibus, elementa induentur claritate quadam, non tamen æqualiter.

Respondeo dicendum quod sicut est ordo cælestium spirituum ad terrenos spiritus, scilicet humanos, ita etiam est ordo cælestium corporum ad corpora terrestria. Cum ergo creatura corporalis sit facta propter spirituale, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut et spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines *erunt sicut angeli in cælo*, sicut dicitur Matth. XXII, 30 ³. Et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem perveniet id secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter cum corpora inferiora cum cælestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur ⁴, oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur; non tamen æqualiter, sed secundum suum modum: dicitur enim quod terra erit in superficie exteriori

miscet, et Gloss. ord. Hieron. sup. illud Isa. xxx: *Et erit lux luna.*

(3) Alia tamen occasione quam hic; ut indicetur quod beati *nec nubent nec nubentur*, seu *non ducent uxores*, etc., licet ad omnem statum beatorum analogice potest applicari.

(4) De anima, lib. II, text. 68.

pervia ¹ sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut cælum, ignis ut luminaria cæli.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu, in corporibus quodammodo, per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritalior est visus et subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis, et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quam delectativus; excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad *secundum* dicendum, quod aer non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra vero, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie gloria claritatis vestiatur, sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus gloriæ habebit pars illa terræ spiritus rationales ² hominum et dæmonum, qui quamvis ratione culpæ sint infirmi, tamen ex dignitate naturæ sunt qualibet qualitate corporali superiores. — Vel dicendum quod etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobis in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit.

Ad *quartum* dicendum, quod claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus cælestibus, in quibus caliditatem non causat, quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut sunt modo cælestia.

Ad *quintum* dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi, quia etiam omnes aliæ partes meliorabuntur, et sic remanebit eadem harmonia.

(1) Id est, ita transparentis, ut per illam videri possint quæ intra ipsam vel subtilius ipsam continentur, sicut per vitrum, etc.

ART. V. — UTRUM

PLANTÆ ET ANIMALIA
REMANEBUNT IN ILLA INNOVATIONE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Præterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia, et plantæ, et corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificantur. Ergo similiter et animalia, et plantæ, et corpora mineralia glorificantur.

3. Præterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de perfectione ejus, auferatur. Sed species animalium, et plantarum, et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum ergo non debeat dici quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oporteat dicere plantas et alia animalia remanere.

4. Præterea, animalia et plantæ habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantæ quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Præterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantæ appetunt esse perpetua, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem, et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut ³ dicitur. Ergo inconveniens est dicere quod istæ species aliquando deficient.

Sed *contra*, si plantæ et animalia remanebunt, aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta, quæ prius fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent: quod dici non potest; quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumere. Si autem non omnia, sed quædam, cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quidquid re-

(2) Large sumendo nomen *rationalis*, ut simpliciter *intellectivum* significat.

(3) De gener. lib. II, text. 59.

manebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantæ et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Præterea, secundum Philosophum ¹, in animalibus, et plantis, et hujusmodi corruptibilibus speciei perpetuitas non conservatur, nisi ex continuatione motus cælestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Præterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantæ facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Genes. ix, 3: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem* ². Ergo cessante vita hominis animali, debent cessare animalia et plantæ. Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ nec animalia remanere debent.

CONCLUSIO. — Cum nihil nisi quod ad incorruptionem ordinari possit, ad illam mundi innovationem pertineat; plantæ et animalia, quæ ad incorruptionem ordinari non possunt, non remanebunt in illa mundi innovatione.

Respondeo dicendum quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuæ quietis; unde dicitur I. Corinth. xv, 58: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*. Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora cælestia, elementa et homines. Corpora enim cælestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc est ex parte materiæ, non ex parte formæ,

scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta, et plantæ, et mineralia, et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiæ quæ formam amittit, et ex parte formæ quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activæ et passivæ generales, quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia, nec plantas remanere oportet.

Ad *secundum* dicendum, quod nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii ³ careant; sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo hoc meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est (in corp. art.); unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus potest alteri mereri, nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi. — Unde etiam dato ⁴ quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturæ conditæ et naturæ glorificatæ), ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum hujusmodi mutabilitatis; altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis animalia et plantæ, quantum ad quædam alia, sint nobiliora quam ipsa elementa,

(1) De gener. lib. ii, text. 55 et seq.

(2) Vulgata: *Quasi olera virentia tradidi vobis omnia*.

(3) Quæ nempe ad merendum propriæ requi-

ritur, nec solum violentam coactionem, sed quamcumque necessitatem prorsus excludit.

(4) Per hypothesim impossibilem, quia ad merendum necessario requiritur libertas arbitrii quæ rationem præsupponit.

tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet (in corp. art.)¹.

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum cæli, ut tantum scilicet in *esse* permaneant, quantum motus cæli durabit; non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneant ultra causam suam. Et ideo si cessante primi mobilis motu, plantæ et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUÆSTIO XCII.

DE VISIONE DIVINÆ ESSENTIÆ PER COMPARATIONEM AD BEATOS², IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post iudicium generale. Et primo de visione eorum respectu divinæ essentiæ, in qua eorum beatitudo principaliter consistit; secundo de eorum beatitudine et eorum mansionibus; tertio de modo quo se erga damnatos habebunt; quarto de dotibus ipsorum, quæ in beatitudine eorum continentur; quinto de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur. — Circa primum quærentur tria: 1. Utrum sancti videbunt Deum per essentiam. — 2. Utrum videbunt eum oculo corporali. — 3. Utrum videndo Deum videbunt omnia quæ Deus videt.

ART. I. — UTRUM INTELLECTUS HUMANUS POSSIT Pervenire AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM³.

De his etiam 8. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. ii, art. 1, 2 et 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam, quia Joan. i, 18 dicitur: *Deum nemo vidit unquam*; et exponit Chrysostomus⁴ quod "nec ipsæ cælestes essentiæ (ipsa dico Cherubim et Seraphim) ipsum, ut est, unquam videre potuerunt. Sed hominibus non promittitur nisi æqualitas angelorum; Matth. xxii, 30: *Erunt sicut angeli Dei in cælo*. Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumen-

(1) De hac respensione conferatur auctor (quæst. lxxiv, art. 1 ad 3).

(2) De hac quæstione confer quod dictum est (part. i, quæst. xii, et cont. gent. lib. iii, cap. 5, et *De veritate*, quæst. viii, art. 1).

(3) De fide est intellectus humanum posse pervenire ad videndum Deum per essentiam,

tatur 5: "Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum infinitus sit, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem."

3. Præterea, Dionysius⁶ ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius⁷ dicit quod "superpositæ Dei tenebræ (quas abundantiam lucis appellat) cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni, et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, sicut Dionysius dicit⁸, "invisibilis quidem est Deus existens propter excedentem claritatem. Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Præterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum, sicut inter visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Præterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod

quia id promittitur mundis corde (Matth. v, et 1. Joan. iii, 2, et 1. Cor. xiii, 12).

(4) Homil. xiv in Joan., aliquant. a princ.

(5) De div. nom. cap. 1, lect. 1.

(6) De myst. theolog. lib. i, in fin.

(7) In epist. ad Cajum monachum, quæ est 1.

(8) In epist. ad Dorotheum, quæ est 5, circa princ.

informetur per similitudinem intellecti¹, quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatæ, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quod hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formæ et formati oportet esse unum *esse*: divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et *esse*. Ergo oportet quod forma qua informatur intellectus noster in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna², "intelligentiam³ esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu nostro, quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia et non accidens; " sed hoc est, impressionem intelligentiæ esse in nostro intellectu. " Ergo et Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur a nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentiæ, quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem, multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo sicut ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi, non dicitur videre album, ita nec intellectus noster, qui solum per hujusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, " in rebus separatis a materia idem est intelligens, et quod

intelligitur⁴. " Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus, qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solum quid non est, sicut Dionysius dicit⁵, et Damascenus⁶. Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit⁷: "Deus est natura invisibilis. " Sed ea quæ insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Præterea, omne quod est alio modo, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videtur a sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum illud quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriæ, ut patet in Psal. xxxv, vers. 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videbitur facie ad faciem, ut dicitur I. Corinth. xiii. Sed hominem, quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et non per essentiam.

Sed *contra* est quod dicitur I. Corinth. xiii, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*. Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

tota intellectiva sive intellectus est, non ex corpore constans ut nos.

(4) Ut patet de anima, lib. iii, text. 15.

(5) De div. nom. cap. 7, lect. 4.

(6) Orth. fid. lib. i, cap. 4, a med.

(7) In lib. De videndo Deo, epist. 147, al. 112, cap. 7, 8 et 15.

(1) Nempe *impressam*, ut vocat a theologis et philosophis passim solot, quia nimirum ab objecto imprimitur in intellectum ut vices ejus gerat.

(2) In sua Metaphys. tract. 3, cap. 8.

(3) Seu substantiam intelligentem angelicam quæ per antonomasiam *intelligentia* dicitur, quia

Præterea, I. Joan. III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus eum per essentiam.

Præterea, I. Corinth. xv, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri, dicit Glossa ord.: "Ubi (scilicet in patria) essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti videbitur, quod solum mundis cordibus dabitur, quæ est summa beatitudo."* Beati ergo Deum per essentiam videbunt.

Præterea, Joan. xiv, 21 dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed illud quod manifestatur, per essentiam videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea, Exodi xxxiii, super illud: *Non videbit me homo, et vivet,* Gregorius¹ improbat opinionem illorum qui dicebant quod "in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed natura videri non potest; quia aliud non est ejus claritas, et ejus natura." Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videbitur per essentiam suam.

Præterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari; sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exodi xxxiii, vers. 18: *Ostende mihi gloriam tuam;* et Psal. lxxii, 20: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et Joan. xiv, 8: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

CONCLUSIO. — Cum finis ultimus et humanæ vitæ felicitas sit Deum videre, intellectum humanum ad divinæ essentiae visionem pertingere posse, fatendum est.

Respondeo dicendum quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias a materia separatas secundum *esse*. Et ideo circa hanc quæstionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas: sicut Alpharabius in fine suæ Ethicæ, quamvis contrarium

dixerit in libro De intellectu, ut Commentator refert². Et similiter quidam theologi posuerunt quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, et alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit³: "Quomodo creabile videt increabile?" Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt, intellectum possibilem esse generabilem, et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem, non solum respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest. Primo quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Augustinus dicit in libro De videndo Deo⁴. Secundo quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quod aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos; et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; et secundum philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. — Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quæcumque intel-

(1) Moral. lib. xviii, cap. 18.

(2) De anima, lib. iii, comment. 36.

(3) Hom. xiv in Joan., aliquant. a princ.

(4) Epist. 147, al. 112, cap. 5.

ligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiæ separatæ. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est quod sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantes, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ. Et ideo quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatæ, quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelligit quidditatem substantiæ separatæ, quæ est talis dispositionis, eo quod substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes, quæ non habent quidditates; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit ¹. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem; ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere: et ita cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem ², per quam intelligitur quidditas separata. — Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo quia quidditas substantiæ materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem separatæ substantiæ, et præcipue divinam essentiam, quæ maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo quia dato

quod esset ejusdem rationis, tamen cognita quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantiæ separatæ, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiæ naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum, vel alias substantias separatæ, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiæ separatæ; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo ³. — Et ideo alius modus intelligendi substantias separatæ ponitur ab Avicenna in sua Metaphysica, scilicet quod substantiæ separatæ intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quæ sunt quædam earum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam, quam quærimus. Constat enim quod "omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis ⁴." Et ideo similitudo divinæ essentiæ impressa in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta receptione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eandem rationem speciei, sed non secundum eundem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, vel subflavum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eandem generis non pertingit,

(1) Metaphysic. tract. 3, cap. 8.

(2) Subintellige per quam quidditatem, non habentem quidditatem, sive planius quidditatem quæ non habeat quidditatem sui constitutivam, sed sit quidditas ipsa sua vel essentia.

(3) Sic enim Apostoli locum explicat S. Thomas

in II. Cor. XIII, ut per speculum videamus, quia invisibilia Dei per creaturas cognoscimus: quamvis etiam addit quod per speculum, id est, per rationem vel virtutem animæ nostræ.

(4) Juxta vulgare axioma quod a corporalibus ad spiritualia translatus est.

sed solum secundum analogiam, sive proportionem: sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est recepta in creatura respectu divinæ essentiæ¹. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suæ speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu, et in re extra animam; si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu, vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi, ita quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa essentia non videtur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam, quam quærimus. — Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes². Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Quicquid autem sit de aliis substantiis separatiz, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia qua-

cumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intellectum nostrum est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formæ ad materiam, sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam: et ita cum in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim³ ex forma naturali, qua aliquid habet *esse*, et materia efficitur unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, et ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ. et fieri, *quo est*⁴ ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma, qua intelligit intellectus. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id

(2) De anima, lib. III, comment. 5 et 36.

(3) Non quoad plenam et omnimodam æqualitatem, sed aliqualem proportionem vel similitudinem.

(4) Al, quod est.

(1) Vel transpositis verbis ut sit planior constructio et immediatius cohæreat: *Omnis similitudo quæ recepta est in creatura, est deficiens respectu essentiæ divinæ.*

quod habet de potentia ¹. Et hujus signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideo cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit: et hæc erit visio beatificans. Et ideo dicit Magister ², quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unitur Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in lib. De videndo Deo ³. Uno modo ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua; alio modo ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam ab eis qui in ista mortali carne vivunt: alio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit: "Notitiam hic dicit evangelista certissimam considerationem, et comprehensionem tantam, quantam habet Pater de Filio." Et hic est intellectus evangelistæ; unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*; per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent *esse* determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua, qua cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde quæ est proportio cognitionis nostræ ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinæ ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quæ est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem. Sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutius videt.

Et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad *tertium* dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus ⁴, "Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit," quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ essentiae. Et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viæ quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patria ipsum per formam, quæ est essentia sua, videbimus; et conjungemur ei quasi noto.

Ad *quartum* dicendum, quod *lux est Deus*, ut dicitur Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit quod "divinæ tenebræ cooperiuntur omni lumen," quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata propter impressionem intellectus nostri: et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad *quintum* dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad *sextum* dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quæ est similitudo proportionum: sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter ⁵ cognoscatur, quandoque oportet.

(1) Ut patet Metaph. lib. 11, text. 20.

(2) Sent. 11, dist. 1.

(3) Epist. 147, al. 112, cap. 6 et 9.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Sive quantum ad omnes modos, habitudines, ac respectus quibus cognoscibilis dici potest: quo sensu Deum nullus creatus intellectus potest omnino cognoscere.

tet esse proportionem inter eognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis cœquari cognoscibilitati rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter eognoscens et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet eognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur: et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, vel e converso. — Vel dicendum quod proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam ¹, non tamen ad comprehendendum eam; et hoc propter suam immensitatem.

Ad *septimum* dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale ², sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali *esse*; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; fellis enim rubedo magis convenit cum melle, inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad *octavum* dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur,

(1) Hæc proportionalitas solummodo probat intellectum posse divinam essentiam videre.

(2) Deus non est extra rationem objecti intellectus creati, sicut substantia immaterialis

ipsa divina essentia erit quasi forma in intellectus, qua intelliget; nec oportet quod efficiantur unum secundum *esse* simpliciter, sed solum quod fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi.

Ad *nonum* dicendum, quod dictum Avicennæ quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicatur. Nisi forte velimus dicere quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quam substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad *decimum* dicendum, quod substantia separata a materia se intelligit, et intelligit alia; et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiæ separata sit per seipsam intelligibilis, et in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino est idem intelligens et intellectus; non enim intelligit se per aliquam intencionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur esse intellectus Philosophi ³, ut per Commentatorem ibidem patet ⁴. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectus in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat ⁵; quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima

virtutem sensuum excedit (Confer Cont. Gent., lib. iii, can. 54).

(3) De anima, lib. iii.

(4) Loc. cit. in arg.

(5) De natural. lib. vi.

manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator ¹ comparat intellectum possibilem quantum ad hoc primæ materiæ. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa comparetur ad illum quasi perfectio et forma.

Ad *undecimum* dicendum, quod auctoritates illæ et omnes similes sunt intelligendæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad *duodecimum* dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, inquantum hujusmodi, quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei. Unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi ², ut patet *Physic. lib. III* ³. Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiæ terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad *tertium decimum* dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod præmittitur ⁴: "Sicut enim videntur ista quæ visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, et est natura invisibilis, sicut et incorruptibilis." Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita et secundum se est maxime intelligibilis. Sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro: unde quod videatur, postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad *decimum quartum* dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta est efficacia essentiae divinæ ad hoc quod intelligatur.

Ad *quintum decimum* dicendum, quod medium in corporali visione, et intelle-

ctuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur: et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem; et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, secundum quod est medium. Secundum est medium quo videtur: et hæc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur: et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem; sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur: et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriæ non erit tertium medium, nisi scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cuius dicimur nunc videre in speculo: nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit id quo intellectus noster videbit Deum. Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata; quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi ⁵.

Ad *sextum decimum* dicendum, quod creaturæ corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles visui per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui: unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et hæc visio, quæ fit immediate, dicitur *visio faciei*. Et præterea, similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, licet non secundum eundem modum essendi; et

(1) De anima, lib. III.

(2) Inditum illud nihil aliud est quam infinitum in potentia, aut indefinitum, indeterminatum, quod convenit non Deo, sed materiæ qualem intelligunt Peripatetici.

(3) Text. 72.

(4) Loc. cit. in arg. cap. 16, a med.

(5) De hac responsione vide part. I, quæst. XII, art. 5.

ideo similitudo illa ducit in illam rem directe; non autem potest hoc modo dncere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et propter hoc non est simile.

ART. II. — UTRUM SANCTI POST RESURRECTIONEM DEUM OCULIS CORPORALIBUS VIDERUNT ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculi enim glorificatus majoris est virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit ²: *Auditu auris audiui te; nunc autem oculus meus videt te*. Ergo multo fortius oculis glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Præterea, Job xix, 26: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum* ³. Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3. Præterea, Angustinus ⁴, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: "Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora, sed ut videant et incorporalia." Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea, quæ est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Gregorius ⁵ sic dicit: "Homo, qui, si præceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam mente carnalis." Sed ex hoc quod est mente factus carnalis ⁶ "solum ea cogitat quæ ad animam per corporum imagines trahit." Ergo etiam quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit; et sic ut prius.

(1) De hac quæstione confer part. I, qu. xii, art. 3. (2) Job xlii, 5. (3) Vulgata, *Deum meum*.

(4) De civit. Dei. lib. xxii, cap. 20, in med.

(5) Moral. lib. v, cap. 25, circa princ., super illud Job iv: *Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum*, etc.

6. Præterea, homo a solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea, sicut Deus est præsens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu, quia *erit omnia in omnibus*, ut dicitur I. Cor. xv. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungetur. Ergo poterit videri etiam a sensu.

Sed *contra*, Ambrosius dicit super Lucam, cap. 1 ⁷: "Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur." Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea, Hieronymus dicit sup. illud Isa. vi: *Vidi Dominum sedentem*: "Non solum divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere; sed oculi mentis, de quibus dicitur: *Beati mundo corde*."

Præterea, idem Hieronymus alibi dicit ⁸: "Res incorporalis corporalibus oculis non videtur." Sed Deus est maxime incorporeus. Ergo, etc.

Præterea, Augustinus ⁹: "Deum nemo vidit unquam vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur." Sed vita angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, etc.

Præterea, "secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspiciere potest," ut Augustinus dicit ¹⁰. Sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

CONCLUSIO. — Cum visus coloris magnitudinisve tantummodo perceptivus sit, beati post resurrectionem Deum illorum expertem nullo modo visu corporali per se videre poterunt, sed tantum per accidens, in sensibilibus scilicet creaturis et præcipue in corpore Christi.

Respondeo dicendum quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno

(6) Ut ibidem dicitur.

(7) Sup. illud: *Apparuit illi angelus*.

(8) Refert Aug. epist. 147, al. 112, prope fin.

(9) Lib. De videndo Deo, epist. 147, al. 112 cap. 11, in fin.

(10) De Trin. lib. xiv, cap. 4, circa princ.

modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, inquantum est sensus, aut huic sensui, inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium, sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus, quies, et numerus, et huiusmodi, dicuntur sensibilia communia¹, per se tamen. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui, neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates et filius Diaris, et amicus², et alia huiusmodi, quæ per se cognoscuntur in universali ab intellectu, in particulari autem a virtute cogitativa in homine, æstimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus est illud cognitum per se cognoscere) statim et sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens. — Dico ergo quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut per se visibile, neque hic, neque in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui, inquantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur illud quod est visus³, inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo

sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color, nec magnitudo, nisi sensus diceretur æquivoce⁴. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex parte una visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et præcipue gloriosis, et maxime in corpore Christi; et ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit⁵, ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic: "Valde credibile est sic nos esse visuros mundana corpora tunc cæli novi, et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus."

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus⁶: *Illuminatos habere oculos cordis nostri*⁷.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non ita intelligitur, quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod præmittit: "Longe itaque alterius erunt potentiae, si per eos videbitur incorporea illa natura," et postea subdit: *Vis itaque*, etc.; postmodum determinat, ut dictum est (in corp. art.).

(1) De sensibili proprio, et sensibili communi, et sensibili per accidens vide *Lexicon* ad verbum *Sensibile*.

(2) Juxta Philoponem, Diares erat Aristotelis amicus, et ei epistolæ, quæ ad ætatem Philoponis etiam exstabant, attribuebantur.

(3) Seu illud quod ad visum pertinet vel visui convenit.

(4) Hoc est, non corporalem sensum significaret sicut proprie significat, sed pro spirituali poneretur, sicut et sæpe in Scriptura et præsertim Sap. vi, vii, viii et ix, ut et de visu dici potest.

(5) In fine De civ. Del, lib. ult., c. 29, vers. fin.

(6) Ephes. i, 18.

(7) Vulgata, *illuminatos oculos cordis vestri*.

Ad *quartum* dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia. Et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, tanto magis est principium cognitionis. Et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius. Et ideo oculus spiritalis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quæ sunt incorporea.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus; tamen ea cogitat immaterialiter; et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendi non possunt.

Ad *sextum* dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo. Et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima; corpora autem sunt de essentia hominum, in quantum sunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in animæ actu, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quæ dicta sunt (qu. lxxxv, art. 1). Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et præcipue in corpore Christi.

Ad *septimum* dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

**ART. III. — UTRUM
SANCTI DEUM VIDENTES,
OMNIA VIDEANT QUÆ DEUS VIDET¹.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quæ Deus in seipso

videt; quia, sicut Isidorus² dicit, "angeli in Verbo Dei omnia sciunt, antequam fiant." Sed sancti angelis Dei æquales erunt, ut patet Matth. xxii. Ergo et sancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea, Gregorius³ dicit: "Quis illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?" Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

3. Præterea, sicut dicitur⁴, "intellectus, cum intelligit maxima, magis potest intelligere minima." Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime augetur virtus intellectus intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum id superat ipsum. Sed intellectum videntem Deum nulla creatura superat; quia, ut dicit Gregorius⁵, "animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura." Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscunt.

5. Præterea, omnis passiva potentia quæ non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia; quia "intellectus possibilis est quo est omnia fieri," ut dicitur⁶. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus, quod est absurdum.

6. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant, quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, ut dicitur Prov. x, 24, *desiderium suum iustis dabitur*. Sed sancti desiderant omnia scire, quia "omnes homines natura scire desiderant," et natura per gloriam non aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

8. Præterea, ignorantia est quædam pœnalitas præsentis vitæ. Sed omnis

(1) De hac quæstione confer quod dictum est part. I, quæst. xii, art. 7 et 8, et quæ habet sanctus Doctor Cont. gent. lib. iii, cap. 56 et 59, et De verit., quæst. viii, art. 4.

(2) De summo bono, lib. i, cap. 12, circa med.

(3) In 4 Dialog., cap. 33, in fin.

(4) De anima, lib. iii, text. 7.

(5) In 2 Dialog. cap. 35, a med.

(6) De anima, lib. iii, text. 18.

pœnalitas per gloriam a sanctis aufer-
tur. Ergo et omnis ignorantia; et ita
omnia cognoscent.

9. Præterea, beatitudo sanctorum prius
est in anima quam in corpore. Sed cor-
pora sanctorum reformabuntur in glo-
ria ad similitudinem corporis Christi,
ut patet Philipp. iii. Ergo et animæ per-
ficiuntur ad similitudinem animæ Chri-
sti. Sed anima Christi in Verbo omnia
videt. Ergo et omnes animæ sanctorum
videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea, sicut sensus, ita intelle-
ctus cognoscit omne illud cuius simili-
tudo informatur. Sed divina essentia
expressius indicat quamlibet rem quam
aliqua similitudo alia rei. Ergo cum in
illa beata visione essentia divina fiat
quasi forma intellectus nostri, videtur
quod sancti videntes Deum omnia vi-
deant.

11. Præterea, Commentator dicit¹, quod
* si intellectus agens esset forma intel-
lectus possibilis, intelligeremus omnia. „
Sed divina essentia clarius repræsentat
omnia quam intellectus agens. Ergo in-
tellectus videns Deum per essentiam,
omnia cognoscit.

12. Præterea, propter hoc quod infe-
riores angeli nunc non omnia cogno-
scunt, illuminantur de ignotis a supe-
rioribus. Sed post diem iudicii angelus
non illuminabit angelum; tunc enim
omnis prælatio cessabit, ut dicit Glossa²
I. Corinth. xv. Ergo inferiores angeli
tunc omnia scient, et eadem ratione o-
mnes alii sancti Deum per essentiam
videntes.

Sed *contra*, sicut dicit Dionysius³, „ an-
geli superiores inferiores a nescientia
purgant. „ Angeli autem inferiores vi-
dent essentiam divinam. Ergo angelus
videns essentiam divinam potest aliqua
nescire. Sed anima non perfectius vide-
bit Deum quam angelus. Ergo animæ
videntes Deum non oportet quod omnia
videant.

Præterea, solus Christus habet *spiri-
tum non ad mensuram*, ut dicitur Joan. iii.
Sed Christo, in quantum habet spiritum
non ad mensuram, competit quod in
Verbo omnia cognoscat: unde ibidem
dicitur quod *Pater omnia dedit in manu*

ejus. Ergo nulli alii competit cognoscere
omnia in Verbo nisi Christo.

Præterea, quanto aliquod principium
perfectius cognoscitur, tanto plures ejus
effectus cognoscuntur per ipsum. Sed
quidam videntium Deum per essentiam
perfectius aliis cognoscent Deum, qui
est rerum omnium principium. Ergo
quidam aliis plura cognoscent, et ita
non omnes omnia scient.

CONCLUSIO. — Cum sancti in para-
diso non sint comprehensuri Dei essen-
tiam, videntes Deum, non omnia vide-
bunt quæ Deus videt.

Respondeo dicendum quod Deus vi-
dendo suam essentiam cognoscit omnia
quæ sunt, et erunt, et fuerunt; et hæc
dicitur cognoscere *notitia visionis*, quia
ad similitudinem visionis corporalis co-
gnoscit ea quasi præsentia. Cognoscit
insuper videndo suam essentiam omnia
quæ potest facere, quamvis nunquam
fecerit, nec facturus sit; alias non per-
fecte cognosceret potentiam suam; non
enim potest cognosci potentia, nisi scian-
tur potentiæ objecta; et hæc dicitur
cognoscere *scientia* vel *notitia simplicis
intelligentiæ*⁴. Impossibile est autem
quod aliquis intellectus creatus cogno-
scat omnia, videndo divinam essentiam,
quæ Deus potest facere; quia quanto a-
liquod principium perfectius cognosci-
tur, tanto plura sciuntur in illo, sicut
in uno demonstrationis principio ille
qui est perspicacioris ingenii, plures
conclusiones videt quam alius qui est
ingenii tardioris. Cum ergo quantitas
potentiæ divinæ attendatur secundum
ea quæ potest, si aliquis intellectus vi-
deret in divina essentia omnia quæ Deus
potest facere, eadem esset quantitas
perfectionis in intelligendo, quæ est
quantitas divinæ potentiæ in produ-
cendo effectus; et ita comprehenderet
divinam potentiam; quod est impossibile
omni creato intellectui. Illa autem o-
mnia quæ Deus scit notitia visionis, ali-
quis intellectus creatus cognoscit in
Verbo, scilicet anima Christi⁵. Sed de
aliis videntibus divinam essentiam du-
plex est opinio: quidam enim dicunt
quod omnes videntes Deum per essen-
tiam, vident omnia quæ Deus videt
scientia visionis. Sed hoc repugnat san-

(1) De anima, lib. iii, comment. 36.

(2) Interl. et ord. sup. illud: *Cum evacuave-
rit*, etc.

(3) Eccl. hierarch. lib. 6, circa fin.

(4) Vide Lexicon ad verbum *Scientia*.

(5) Ut ostensum est ex professo, part. iii,
quæst. xvi, art. 2.

etorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare, quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quæ Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur: et inde est quod de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum, et in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant quæ Dens scientia visionis novit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod Isidorus dicit, quod "angeli sciunt in Verbo omnia, antequam fiant," non potest referri ad ea quæ Deus scit scientia simplicis intelligentiæ tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quæ Deus scit scientia visionis; de quibus etiam non dicit quod omnes angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod eadem re scita a duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit ¹ quod "inferiores angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes." Et ideo etiam angeli, qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quæ in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad *secundum* dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus

creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiæ, sed secundum modum proprium qui finitus est; unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione prædicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad *quartum* dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tanto plurius quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad *quintum* dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit ultima perfectione sua, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus ²: "Infelix homo, qui scit illa omnia (scilicet creata), te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est."

Ad *sextum* dicendum, quod speculum illud est voluntarium, et sicut ostendit se cui vult, ita in se ostendit quæ vult. Nec est simile de speculo materiali, in cuius potestate non est quod videatur vel non videatur. — Vel dicendum quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma; quamvis speculum illud videatur per formam a re acceptam, lapis vero per propriam formam resultantem in re a-

(1) De div. nom. cap. 4, a princ., lect. 1.

(2) Confessionum lib. v, cap. 4.

lia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, et e contrario; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum æternum, videat omnia quæ in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad *septimum* dicendum, quod sanctorum desiderium, quo omnia scire desiderant, implebitur solum ex hoc quod Deum videbunt: sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito omnia bona habentur quodammodo, ita ejus visio sufficit intellectui; Joan. xiv, 8: *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad *octavum* dicendum, quod ignorantia proprie accepta privationem sonat, et sic pœna est; sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quæ sciri debent, vel quæ necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia. Et sic angeli et sancti in patria quædam ignorabunt. Unde Dionysius dicit ¹, quod "angeli a nescientia purgantur." Sic autem ignorantia non est pœnalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici quod defectus esset in papa Lino ² quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad *nonum* dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum æqualitatem; erit enim clarum, sicut et corpus Christi, sed non æqualiter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem; et ita habebit scientiam, sicut anima Christi, sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad *decimum* dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur

cuiilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *undecimum* dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili: sicut etiam potentia materiæ est proportionata potentie agentis naturalis, ut omne quod est in potentia passiva materiæ, vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis, vel naturalis agentis; et ideo si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quæ se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad *duodecimum* dicendum, quod nihil prohibet dicere quod post diem iudicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quæ Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundum gradum claritatis quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apocal. xxi, 23 quod *claritas Dei illuminabit civitatem Jerusalem; et lucerna ejus est Agnus.* Et similiter superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis: sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem. Et ideo dicitur Danielis xii, 3 quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Prælatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ord. ibidem.

QUESTIO XCIII.

DE SANCTORUM BEATITUDINE, ET EORUM MANSIONIBUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus. — Circa quod quaeruntur tria: 1. Utrum sanctorum beatitudo au-

23 septemb. Baronius ex Irenæo, Epiphanio et Optato Milevitano probat.

(1) Loc. cit. in arg. *Sed. cont.*

(2) Qui veluti proximus in supremo pontificatu Petri successor in exemplum affertur, ut ad

geatur post iudicium. — 2. Utrum gradus beatitudinis mansiones dici debeant. — 3. Utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

ART. I. — UTRUM BEATITUDO SANCTORUM SIT MAJOR FUTURA POST JUDICIUM QUAM ANTE ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit major futura post iudicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resurrectionem quam post.

2. Præterea, virtus unita est magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum, et ita perfectius beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem quam ante.

4. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quam infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resurrectionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quæ est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resurrectionem non erit majus quam ante.

Sed *contra* est quod Apocal. vi² dicit Glossa ordin.: "Modo animæ sanctorum sunt existentes subtus altare, id est, in minori dignitate quam sint futuræ. Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quam post mortem.

Præterea, sicut bonis beatitudo redditur pro præmio, ita et malis miseria.

(1) In procæmio concilii Florentini habet Latinorum confessio: "sanctorum animas, quatenus animæ sunt, perfectam suam felicitatem assecutas esse, ita tamen ut aliam cum suis corporibus

Sed miseria malorum post resurrectionem corporum erit major quam ante, quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quam ante.

CONCLUSIO. — Cum post resurrectionem, glorificato etiam corpore, perfectior futura sit animæ cum corpore glorioso conjunctæ operatio, sanctos beatiores esse post iudicium, quam ante fatendum est.

Respondeo dicendum quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensive manifestum est, quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici quod ipsius animæ beatitudo intensive augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animæ in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio ipsius ad animam addit animæ aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde et anima perfectior est in *esse* suo naturali, cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est pars separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animæ perfectionem: unde dicitur quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam* ³. Si ergo a corpore removeatur omne illud per quod animæ actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam separata. Quanto autem aliquid est perfectius in *esse*, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quam operatio animæ separatæ. Hujusmodi autem corpus erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui. Unde cum beatitudo

perfectionem expectent qua perpetuo fruuntur.

(2) Super illud: *Vidi subtus altare animas intersectorum*, etc.

(3) Sap. ix, 15.

in operatione¹ consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta, ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem, et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio qua in Deum fertur est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus² quod "ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum."

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso est magis Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet *esse* perfectius; quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similis, sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus quæ de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens, quam a materia separata, quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit³, quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitæ.

(1) Vel sit operatio ipsa intellectiva, sicut 1 2, quæst. iii, art. 2 et sequentibus ostensum est. Quod autem extensive, non intensive beatitudo post corporis resurrectionem crescat, eadem parte, quæst. iv, art. 5 ad 5 docet, quasi revocans quod in Sententiis dixerat.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 35.

(3) Ethic. lib. i, cap. 8, ad fin., et cap. 10.

(4) Ethic. lib. x, cap. 8, a med.

(5) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba (Joan. xiv, 2): *In domo Patris mei multe*

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus, quia finitum et infinitum sunt duo, cum infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non recipit majus, sed plus. Unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo, et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem, qua anima in Deum fertur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur⁴.

ART. II. — UTRUM

BEATITUDINIS GRADUS MANSIONES DICI DEBEANT⁵.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed mansio nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Præterea, mansio locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritalis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio. Et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

3. Præterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur diversæ mansiones. Ergo similiter nec in patria distinguere debent.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. xiv, vers. 2: *In domo Patris mei mansiones multe sunt*; quod Augustinus exponit de variis gradibus præmiorum⁶.

Præterea, in qualibet civitate ordinata est mansionum distinctio. Sed cælestis

sunt mansiones, quibus inæqualitas ac diversitas præmiorum designatur. Cf. part. i, quæst. xii, art. 6, et 1 2, quæst. v, art. 2, et Cont. gent., lib. iii, cap. 58.

(6) Tract. 67 in Joan., ante med. — Huic interpretationi consentiunt Hieron. adversus Jovinian. lib. ii, cap. 15; Tertull. De resurrectione carnis, cap. 41; Iren. lib. iii, cap. 21; Cyrillus, lib. ix, can. 31; Hilar. in Ps. lxxiv; Basil. De Spiritu sancto, cap. 16; Ambros. lib. De bono mortis, cap. 12; Greg. Moral. lib. iv, cap. 42; Dialog. lib. iv, cap. 35.

patria civitati comparatur, ut patet Apoc. xxi. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

CONCLUSIO. — Sicuti in quolibet motu ipsa quies in fine motus mansio dicitur, ita et in beatis gradus beatitudinis mansiones recte appellantur.

Respondeo dicendum quod quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideo, secundum Philosophum¹, nomen motus, et distantiae, et omnium huiusmodi, derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquid pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motus dicimus collocationem vel mansionem. Et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actus appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimum diversæ mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiæ, quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia, sed unumquodque pertingit propinquius, secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, et per consequens rationem præmii, quod est finis meriti.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversæ mansiones.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem. Et ideo in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

ART. III. — UTRUM DIVERSÆ MANSIONES DISTINGUANTUR PENES DIVERSOS GRADUS CHARITATIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis, quia Matth. xxv, 15 dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo et dona gratiæ et gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea, Psalm. lxi, 12 dicitur: *Tu reddes unicuique juxta opera sua*. Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem charitatis.

3. Præterea, præmium debetur actui et non habitui: unde non fortissimi coronantur, sed agonizantes, ut patet Ethic. lib. i², et II. Tim. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*³. Sed beatitudo est præmium: Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, et non secundum diversos charitatis gradus.

Sed *contra* est quod quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Præterea, "si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis." Sed habere beatitudinem sequitur ad habere charitatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem charitatem.

CONCLUSIO. — Cum reddatur operibus, in quantum charitate informata sunt, retributio gloriæ penes diversos charitatis gradus, in regno cælesti diversæ mansiones distinguuntur.

Respondeo dicendum quod principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua continget diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriæ, quæ quanto in aliquo erit perfectior, tanto

(1) Phys. lib. viii, text. 55 et 56.

(2) Cap. 8, circa med.

(3) Vulgata: *Non coronatur, nisi legitime certaverit*.

eum reddet capaciorem divinæ claritatis, secundum cuius augmentum augebitur perfectio visionis divinæ. Secundo vero modo distinguuntur mansiones secundum charitatem viæ. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis, et sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ, et gloriæ suscipiendæ. Sed charitas est formaliter complens meritum ad gloriam, et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus charitatis potius quam penes gradus virtutis prædictæ.

Ad *secundum* dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriæ reddatur, nisi inquantum sunt charitate informata. Et ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis habitus charitatis, vel cuiuscumque virtutis, non sit meritum cui debeatur præmium, est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem præmia distinguuntur: quamvis etiam ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari; non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUESTIO XCIV.

DE MODO QUO SANCTI SE HABEBUNT ERGA DAMNATOS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos. — Circa quod quaruntur tria: 1. Utrum sancti pœnas damnatorum videant. — 2. Utrum eis compatiantur. — 3. Utrum de eorum pœnis lætentur.

(1) Interl. Aug., lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13 et 15.

ART. I. — UTRUM

BEATI QUI ERUNT IN PATRIA VIDEBUNT PŒNAS DAMNATORUM.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 50, qu. xi, art. 4, quæstiunc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati viatorum facta non vident; unde Isa. xix, super illud: *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa 1: "Nesciunt mortui etiam sancti quid faciunt vivi, etiam eorum filii." Ergo multo minus vident pœnas damnatorum.

2. Præterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde Philosophus dicit 2, quod "perfectissima sensus visus operatio est sensus maxime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium." Ergo e contrario turpitudine visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miseras damnatorum, in quibus est summa turpitudine.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. ult., 24: *Egredientur, et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me*; Glossa ordin.: "Electi egredientur intelligentia, vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur."

CONCLUSIO. — Cum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno cælesti videbunt pœnas damnatorum ut beatitudo illis magis complaceat.

Respondendo dicendum quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria juxta se posita magis elucescunt. Et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agent, datur eis ut pœnas impiorum perfecte videant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum possibilitatem naturæ; non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quæ aguntur et apud viatores, et apud damnatos. Unde Gregorius dicit 3: "De animabus sanctis

(2) Ethic. lib. x, cap. 4, circa med.

(3) Moral. lib. xu, cap. 14, a princ.

sentendum non est hoc (scilicet quod Job dicit ¹: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget*, etc.), quia qui intus habet Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis; visibilis tamen turpitudine sive visionis imperfectione esse potest; species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariæ. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt.

**ART. II. — UTRUM BEATI
COMPATIANTUR MISERIIS DAMNATORUM.**

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex charitate procedit ². Sed in beatis erit perfectissima charitas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatiantur.

2. Præterea, beati nunquam erunt elongati tantum a compassione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur (unde et misericors dicitur), et similiter angeli. Ergo beati compatiuntur miseriis damnatorum.

Sed *contra*, quicumque alicui compatitur, fit miseriæ ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse particeps alicujus miseriæ. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

CONCLUSIO. — Cum damnati non possint a sua miseria transferri, non possunt beati secundum rectam electionem miseriis eorum compati, ac proinde nec unquam compatiuntur.

Respondeo dicendum quod misericordia, vel compassio, potest in aliquo inveniri dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio, vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia vel compassio nascitur; scilicet prout aliquis vult malum alterius repel-

li: unde in illis quæ secundum rationem repelluntur volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt, quod sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri de statu miseriæ et peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis (prout Deus, angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo), et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines bovi in statu viæ existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria. Unde ad eorum miseras non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati, qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod charitas tunc est compassionis principium, quando possumus ex charitate velle remotionem miseriæ alicujus. Sed sancti ex charitate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinæ justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiæ et justitiæ suæ convenit a miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

**ART. III. — UTRUM BEATI
LÆTENTUR DE PŒNIS IMPIORUM.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo alterius ad odium pertinet ³. Sed in beatis nulum erit odium. Ergo non lætabuntur de miseriis damnatorum.

2. Præterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo nec beati delectabuntur in pœnis damnatorum.

3. Præterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maxime est culpabile quod reficiatur aliorum pœnis, et maxime laudabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur in pœnis damnatorum.

Sed *contra* est quod Psal. LVII, 11 dici-

est, unde in charitatem reducitur velut in primam causam compassio.

(3) Hinc Job XVI, 11: *Satiati sunt pœnis meis* ut plene delectati significantur.

(1) Cap. XIV, 21.

(2) Ex misericordia quidem proxime, sed misericordia ipsa est quidam interior effectus charitatis, ut ex professo in 2^a, quæst. XXX dictum

tur: *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.*

Præterea, Isa. ult., 24: *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

CONCLUSIO. — Sancti in regno cælesti non gaudebunt per se de pœnis damnatorum, sed per accidens, contemplando in eis divinam justitiam, et suam ab eis liberationem.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudetur, inquantum hujusmodi; et sic sancti non lætabuntur de pœnis impiorum. Alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de pœnis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinæ justitiæ ordinem, et suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pœna damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod lætari de malo alterius, inquantum hujusmodi, pertinet ad odium, non autem lætari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque lætatur; sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitæ; Jacobi 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in pœnis, inquantum hujusmodi, delectatur tamen in eis, inquantum sunt per suam justitiam ordinatæ¹.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de aliorum pœnis secundum se: est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore, quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant, sicut pa-

tet de verecundia, et misericordia, et pœnitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi judicium rationis consequens.

QUESTIO XCV.

DE DOTIBUS BEATORUM¹, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dotibus beatorum. — Circa quod quærentur quinque: 1. Utrum beatis sint assignandæ aliquæ dotes. — 2. Utrum dos a beatitudine differat. — 3. Utrum Christo competat habere dotes. — 4. Utrum angelis. — 5. Utrum convenienter assignentur tres animæ dotes.

ART. I. — UTRUM PONENDÆ SINT ALIQUÆ DOTES IN HOMINIBUS BEATIS.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. iv, art. 1 et seq.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum jura² datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsæ, inquantum sunt Ecclesiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea, dotes non dantur secundum jura⁴ a patre sponsi, sed a patre sponsæ. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis a patre sponsi, scilicet Christi; Jacobi 1, 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*, etc. Ergo hujusmodi dona, quæ beatis dantur, non sunt dotes appellandæ.

3. Præterea, in matrimonio carnali dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiæ militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquæ dotes convenient, convenient etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea, dotes ad bona exteriora præsentī autem quæstione de dotibus animarum disputat.

(3) L. *Pro oneribus*, c. De jure dotium, et l. *Dotis fructus*, ff. eod.

(4) L. ult., c. De dotis promissione, et l. *Qui libros*, ff. De ritu nupt.

(1) Omnipotens Deus, ait Gregorius (Dialog. lib. iv, cap. 41), quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur: quia vero justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.

(2) Quæstione lxxxii et tribus sequentibus egit auctor de dotibus corporum beatorum.

pertinent, quæ dicuntur bona fortunæ. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed *contra*, Ephes. v, 32 dicitur: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia: ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur, cum beatificentur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.*

Præterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilius est quam corporale. Ergo ei sunt dotes maxime assignandæ.

Præterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur Isa. lxi, vers. 10: *Induit me vestimentis salutis... quasi sponsam ornata monilibus suis.* Ergo sancti in patria dotes habent.

CONCLUSIO. — Aliquibus donis, quæ a theologis dotes appellantur, ornabuntur beati in paradiso.

Respondeo dicendum quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum, et hi ornatus a Magistris dotes sunt nominati. Unde datur quædam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: "Dos est perpetuus animæ et corporis ornatu, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans." Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsæ conservatur, ut ad eam separato matrimonio revertatur. — Sed de ratione nominis diversi diversimode opinantur. — Quidam enim dicunt quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi, quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus: sicut aliquis dicitur esse dotatus scientia, qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens ¹:

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed hoc non videtur usquequaque con-

veniens, quia quodcumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad carnale matrimonium pertineat, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum. — Et ideo alii dicunt quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsæ pertinet: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus ²: *Augete dotem, et munera postulate; et* ³: *Si seduxerit quis virginem, dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem.* Unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, dos nominatur. — Sed hoc manifeste est contra id quod juristæ dicunt (loc. cit. in arg. 1), ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim quod *dos* proprie est quædam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii quod sustinet vir; sed illud quod sponsus dat sponsæ, vocatur *donatio propter nuptias*; et secundum hunc modum accipitur dos III. Reg. ix, vers. 16, ubi dicitur quod *Pharao, rex Egypti, cepit Gazer, et dedit eam in dotem filię suæ uxori Salomonis.* Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ. Quamvis enim dotes a parente puellæ consueverint assignari, tamen quandoque contingit quod sponsus, vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellæ; quod contingit dupliciter: vel præ nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam: vel hoc fit in penam sponsi, ut virgini a se corruptæ dotem de suo assignet, quam pater puellæ debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta (hic sup.). — Et ideo secundum alios dicendum est quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur illud quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, ad

(1) De arte amandi, lib. i, vers. 598.

(2) Genes. xxxiv, 12.

(3) Exod. xxii, 16.

sustentanda onera matrimonii, ut dictum est (hic sup.). Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc significatio possit aptari ad propositum; cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsæ spirituali a patre sponsi, quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietates, et dominium pertinet ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio, dos remanet sponsæ secundum jura ¹. Et sic etiam in matrimonio spirituali, ipsi ornatus, qui sponsæ spirituali dantur, scilicet Ecclesiæ in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, in quantum ad ejus gloriam et honorem cedunt, sed sponsæ, in quantum per eos ornatur.

Ad *secundum* dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas; effectus enim ² in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsæ, quam a patre sponsi. Sed tamen hæc collatio, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum. Personæ quidem Patris, ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsæ; Filio vero appropriatur, in quantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, in quantum in ipso et secundum ipsum dantur; amor enim est omnis dationis ratio ³.

Ad *tertium* dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur; sicut gratiæ convenit per se facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint

aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad *quartum* dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsæ, quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut præsentialiter sponsum habeat. *Quamdiu autem in hac vita sumus, peregrinamur a Domino* ⁴. Et ideo dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur ad gloriam, in qua sponso præsentialiter perficiuntur.

Ad *quintum* dicendum, quod in spirituali matrimonio decor interior requiritur; unde dicitur Psal. xlv, 14: *Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus*, etc. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quod dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

ART. II. — UTRUM DOS

SIT IDEM QUOD BEATITUDO ⁵.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædicta patet (art. præc.), "dos est ornatus corporis et animæ in æterna beatitudine jugiter perseverans. „ Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea, visio, secundum Augustinum ⁶, "est tota substantia beatitudinis. „ Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea, fructio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum; et sic beatitudo est dos.

5. Præterea, secundum Boetium ⁷, "beatitudo est status omnium bonorum

quasi omnium donorum fons, ut part. 1, quæstio xxxviii, art. 2 ex professo dictum est.

(4) 11. Cor. v, 6. — Metaphorica locutione quasi extra patriam existentes, ut ibi S. Thomas explicat lect. ii.

(5) Confer quod jam dictum est de hac quæstione ab ipso auctore: 1 2, quæst. iv, art. 3, et part. 1, quæst. xii, art. 7 ad 1.

(6) De Trin. lib. 1, cap. 8, a med.

(7) De consol. lib. iii, prosa 2, circa princ.

(1) Cap. 1, 2 et 3, De donat. inter virum et uxorem.

(2) Quasi reddendo causam cur dicatur tota Trinitas pater sponsæ, quia omnes effectus qui pertinent ad creaturam vel producuntur in creatura non ab hac aut ab illa persona speciatim, sed ab omnibus communiter sunt, etc.

(3) Quod sic etiam causaliter dicitur ut et reddatur causa cur per Spiritum sanctum dentur, quia procedit per amorem, indeque primum donum dicitur vel per excellentiam donum,

aggregatione perfectus. „Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed *contra*, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, ut dicitur ¹. Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

CONCLUSIO. — Cum beatitudo in operatione quadam consistat, dos vero sit potius qualitas vel dispositio quædam, illa realiter inter se differre certum est.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum et animam; non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur: cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas, vel dispositio quædam. — Et ideo, secundum alios, dicendum est quod beatitudo et dos etiam realiter differunt; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicantur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem, magis quam sint in beatitudine ut partes ejus ².

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animæ ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animæ provenit, cum sit operatio quædam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

(1) Ethic. lib. x, cap. 7, a med.

(2) Juxta Sylvium, non omnes dotes animæ beatæ realiter differunt a beatitudine, neque sunt qualitates, sed aliquid aliud.

(3) Sylvius concludit quod ab essentiali bea-

Ad *tertium* dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu a quo talis operatio elicitur, sive pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad *quartum* de fruitione ³.

Ad *quintum* dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiali beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est (in corp. art.).

ART. III. — UTRUM COMPETAT CHRISTO HABERE DOTES.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philipp. iii, 21: *Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Præterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Glossa ⁴ super illud Psal. xviii: *In sole posuit tabernaculum*, etc., et Apoc. xxi: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus*. Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Præterea, ut dicit Augustinus ⁵, „Christus secundum regulam Ticonii propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam et non solum sponsum; ut patet Isa. lxi, 10: *Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatum monilibus suis*. „Cum ergo debeantur dotes sponsæ, oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. Præterea, omnibus membris Ecclesiæ debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa.

titudine realiter differat dos quæ vocatur fruitio, ac fortassis etiam illa quæ vocatur comprehensio.

(4) Ord. Aug., De cons. evangel. lib. i, cap. 40, ad fin. (5) De doctrina christ. lib. iii, cap. 31.

Sed Christus est Ecclesiæ membrum, ut patet I. Corinth. xii, 27: *Vos estis corpus Christi, et membra de membro*; Glossa interl., id est, "de Christo." Ergo Christo debentur dotes.

5. Præterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo, etc.

Sed *contra*, inter sponsum et sponsam existitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus; ut patet Joan. iii, 29: *Qui habet sponsam sponsus est*. Ergo cum dotes sponsæ assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Præterea, non est ejusdem habere dotes, et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales. Ergo Christo non competit dotes habere.

CONCLUSIO. — Vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; ea tamen quæ dotes dicuntur, excellentissime illi conveniunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in Christo est triplex unio: una quæ dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia condignativa, qua humana natura unitur divinæ; tertia qua ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo quod secundum duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponsæ quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ est in unione personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria: primo quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes, et hoc deficit in conjunctione humanæ na-

turæ ad divinam; secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum: humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo; tertio quia dos datur quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta fit conjuncta: humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem personæ a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta. Unde secundum alios est dicendum quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie, sicut aliis sanctis; ea tamen quæ dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quæ sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo et in nobis.

Ad *secundum* dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur; cum non servetur ibi personarum distinctio, quæ inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque dicatur desponsata humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est, inquantum habet aliquem actum sponsæ, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quoque aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed inquantum sibi assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad *quartum* dicendum, quod nomen Ecclesiæ dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus, quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsæ: sic vero Christus non est Ecclesiæ membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Alio modo accipitur Ecclesia, secundum quod nominat caput et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiæ, inquantum habet distinctum officium ab

omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam; in Christo autem bonum spirituale non est partitum, sed est totaliter integrum¹: unde ipse est totum Ecclesiæ bonum; nec est aliquid majus ipse et alii, quam ipse solus². Sic autem loquendo de Ecclesia. Ecclesia non solum nominat sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spirituales est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiæ, nullo tamen modo potest dici membrum sponsæ; et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis³; non enim illa Christo conveniunt, secundum quod habent rationem dotis.

ART. IV. — UTRUM

ANGELI HABEANT DOTES.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli habeant dotes, quia super illud Cantic. vi: *Una est columba mea*, dicit Glossa: "Una est Ecclesia in hominibus et angelis." Sed Ecclesia est sponsa; et sic membrum Ecclesiæ convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Præterea, Lucæ xii, super illud: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur a nuptiis*, dicit Glossa ord.: "Ad nuptias Dominus ivit, quando post resurrectionem novus homo angelorum sibi multitudinem copulavit." Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi; et sic angelis competunt dotes.

3. Præterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod angelis conveniant dotes.

4. Præterea, spirituale matrimonium requirit spirituales sponsum, et spirituales sponsam. Sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quam homi-

nes. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quam hominum.

5. Præterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum et angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes super Cantica, in princ. Prologi, distinguit quatuor personas, scilicet "sponsum et sponsam, et adolescentulas et sodales sponsi;," et dicit quod "angeli sunt sodales sponsi." Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsæ, videtur quod angelis dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exodi iv, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es*. Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis quam prius erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundum quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

CONCLUSIO. — Cum inter sponsum et sponsam naturæ conformitas requiratur, et Christus neque secundum unitatem speciei, neque secundum naturam humanam angelis sit conformis, dotis ratio non tam proprie angelis quam hominibus convenit.

Respondeo dicendum quod ea quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium angelis, sicut et hominibus, convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus, conveniunt, eo quod non ita proprie convenit angelis ratio sponsæ sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturæ conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum hu-

(1) S. Doctor docuit Christum esse caput Ecclesiæ (part. III, quæst. viii, art. 1).

(2) Ita pressius ad litteram retinemus. Al: *Ipsa*

et aliis, item ipso et aliis. Forte, in ipso et aliis, quam in ipso solo.

(3) Ita vocatur sophisma quo prædicatum variat suppositionem.

namam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis, sicut hominibus. Cum tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia ¹, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphoricè aliquid de aliquo non prædicetur; et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod angelis dotes non convenient, sed solum quod non ita proprie, sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiæ, non tamen sunt membra Ecclesiæ, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad *secundum* dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione quæ non habet conformitatem naturæ in specie; et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in angelis.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire. Et propter hoc desponsatio proprie ad angelos non pertinet.

Ad *quartum* dicendum, quod illa conformatio qua angeli conformantur Christo, inquantum est Deus, non est talis quæ sufficiat ad perfectam rationem matrimonii; cum non sit secundum convenientiam in specie, sed magis ² adhuc remanet infinita distantia.

Ad *quintum* dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membrum. Tamen sciendum quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis; ut unum ab

alio accipiat, et unum alii subserviat. Et sic convenientia quæ est inter Deum et angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

ART. V. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR TRES ANIMÆ DOTES ³.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. iv, art. 5, quæstionc. i.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animæ dotes, scilicet *visio, dilectio et fruitio*. Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ respondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur; quæ sunt fides, spes et charitas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet charitati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem; cum fruitio magis pertineat ad charitatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem; „illis enim dicimur frui quæ diligimus propter se, „ ut patet per Augustinum ⁴. Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Præterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio; I. Corinth. ix, 24: *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo debet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea, Anselmus dicit ⁵, quod hæc pertinent ad beatitudinem animæ: „sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium; „ et sic videntur prædictæ dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus ⁶ dicit quod „Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatione laudabitur. „ Ergo laus præassignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia ⁷, quæ sunt hæc: sufficientia, quam promittunt divitiæ; jucunditas, quam promittit volu-

charitati; et intelligi possunt in hoc versiculo: *Spiritus apprehendit, fruiturque, videtque Beatus*.

(4) De doctr. christ. lib. i, cap. 4.

(5) Lib. De similitudinibus, cap. 48.

(6) In fine de civit. Dei, cap. ult., inter princ. et med. (7) De consol. lib. iii, prosa 10, a med.

(1) Quia singula nempe ad metaphoram efficiunt; unde diversissima per eandem rem significantur, ut per leonem Deus propter fortitudinem, et diabolus propter furorē.

(2) Adversativo sensu, id est, *potius*.

(3) Tres sunt animæ dotes: *visio*, quæ respondet fidei; *comprehensio*, quæ spei, et *fruitio* quæ

ptas; celebritas, quam promittit fama; securitas, quam promittit potentia; reverentia, quam promittit dignitas. Et sic videtur quod potius ista deberent assignari dotes quam prædicta.

CONCLUSIO. — Convenienter tres assignatæ sunt animæ dotes, scilicet visio, quæ fidei, comprehensio, quæ spei, fruitio, quæ charitati respondet.

Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter tres ponuntur animæ dotes, diversimode tamen. Quidam enim dicunt quod tres dotes animæ sunt visio, dilectio et fruitio; quidam vero dicunt quod sunt visio, comprehensio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, delectatio¹ et comprehensio. Omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem; et eodem modo earum numerus assignatur. Dictum enim est (art. 2 hujus quæst.), quod dos est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur; scilicet ipsa substantia operationis, quæ est visio, et perfectio ejus, quæ est delectatio. Oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, inquantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum; sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, quod scilicet ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus, qui visionem eliciat; et sic est una dos, quæ dicitur ab omnibus visio². Sed ex parte visibilis requiruntur duo; scilicet con-

venientia, quæ est per affectum; et quantum ad hoc ponitur a quibusdam dos dilectio, et a quibusdam fruitio, secundum quod fruitio ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum æstimamus: requiritur etiam ex parte visibilis conjunctio, et sic ponitur a quibusdam comprehensio, quæ nihil est aliud quam in præsentia Deum habere, et in seipso tenere³; sed secundum alios ponitur fruitio, prout est non spei, sicut est in via, sed jam rei, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis; scilicet visio fidei; spei vero comprehensio, vel fruitio secundum unam acceptionem; charitati vero fruitio, vel delectatio⁴ secundum assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se et delectionem et comprehensionem: et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus, visionem scilicet rationali; delectionem concupiscibili; fruitionem vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quamdam victoriam adpta. Sed hoc non proprie dicitur, quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva; dotes autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem, vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriæ, vel si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriæ est notitiam tenere: unde etiam memoriæ et intelligentiæ non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet tantum una dos, scilicet visio.

Ad *secundum* dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quæ spei succedet; quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo⁵ affligit propter

(1) Al., *dilectio*. In veteri exemplo sic: • Quidam enim dicunt quod tres dotes animæ sunt: visio, et dilectio, et comprehensio; quidam dicunt quod sunt visio, fruitio et comprehensio. Omnes tamen, etc., • aliis omissis.

(2) Id est, quæ ab omnibus uniformiter assignatur, tanquam dos, et hoc ipso nomine designatur.

(3) Extensiori significato prout solam attinentiam significat: non prout adæquatam inclusionem stricto sensu importat, ut jam 1 2, quæst. iv, art. 3 ostensum est.

(4) Al., *vel dilectio*; et mox, *dilectionem*.

(5) Spes nempe quæ differtur, sicut Prov. xxi, vers. 12 videre est; nam alioquin exhilarat secundum illud (Rom. xu, 12): *Spe gaudentes, et*

distantiam amati; et propter hoc in patria non remanebit, sed succedet ei comprehensio.

Ad *tertium* dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione. Dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animum ab omni defectu liberat; sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad prædominandum corpori, et ad alia hujusmodi per quæ excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad *quartum* patet responsio ex dictis (in corp.).

Ad *quintum* dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet amicitia quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparisonem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium quantum ad adaptionem boni.

Ad *sextum* dicendum, quod laus, quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens; ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur, in quo beati-

(Rem. xv, 13) *Deus autem spei repleat vos omni gaudio, etc.*

tudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad *septimum* dicendum, quod illa quinque supra dicta, quæ enumerat Boetius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem, vel ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo, ratione suæ perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quicquid ab hominibus in diversis rebus quæritur, ut patet etiam per Philosophum¹. Et secundum hoc ostendit Boetius illa quinque in vera beatitudine esse, quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali quærentur; quæ vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut est securitas; vel ad consecutionem boni convenientis, sicut jucunditas; vel perfecti, sicut sufficientia; vel ad manifestationem boni, sicut celebritas, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et reverentia, inquantum illius notitiæ vel boni signum aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quædam beatitudinis conditiones.

QUÆSTIO XCVI.

DE AUREOLIS,

IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de aureolis. — Circa quod quærentur tredecim: 1. Utrum aureola differat a præmio essentiali. — 2. Utrum differat a fructu. — 3. Utrum fructus soli virtuti continentie debeatur. — 4. Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentie. — 5. Utrum virginibus debeatur aureola. — 6. Utrum debeatur martyribus. — 7. Utrum debeatur doctoribus. — 8. Utrum Christo debeatur. — 9. Utrum angelis. — 10. Utrum corpori humano debeatur. — 11. Utrum convenienter tres aureolæ assignentur. — 12. Utrum aureola virginum sit potissima. — 13. Utrum unus alio intensius eandem aureolam habeat.

ART. I. — UTRUM AUREOLA

SIT ALIUD A PRÆMIO ESSENTIALI,
QUOD AUREA DICITUR.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. v, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud præmium a præmio essentiali, quod aurea dicitur. Præmium enim essentialiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum Boetium², "est status omnium

(1) Ethic. lib. i, c. 7, a med., et lib. x, c. 7 et 8.

(2) De consol. lib. iii, prosa 2, circa princ.

bonorum aggregatione perfectus. „ Ergo præmium essentialia includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

2. Præterea, *magis et minus* non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et præcepta, magis præmiantur quam illi qui servant præcepta tantum; nec in aliquo præmium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum jam ergo aureola nomet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est charitas. Cum ergo charitati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod præmium ab aurea distinctum.

4. Præterea, „ omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines, „ ut dicit Gregorius ¹. Sed in angelis „ licet quædam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt non quidem æqualiter, quia aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habent, „ ut etiam Gregorius dicit ². Ergo in beatis non erit aliquod aliud præmium nisi omnium commune. Ergo aureola non est præmium distinctum ab aurea.

5. Præterea, excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quæ sunt in præcepto, aureola vero his quæ sunt in consilio, aureola erit perfectior quam aurea, et ita non deberet diminutive significari; et sic videtur quod aureola non sit præmium distinctum ab aurea.

Sed *contra*, Exodi xxv, super illud: *Facies et alteram coronam aureolam*, dicit Glossa ³: „ Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram Agno concinunt; „ ex quo videtur quod aureola sit quædam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Præterea, pugna quam sequitur victoria, debetur corona; II. Timoth. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis

ratio certandi. Ergo præ aliis aliquan- coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam*.

Præterea, Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. xxi, 2: *Vidi civitatem sanctam*, etc. Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

CONCLUSIO. — Aureola cum gaudium quoddam de operibus quæ excellentis cujusdam victoriae rationem habent, significet, aurea sine præmio essentiali additum, ab aurea sive gaudio quo quis de conjunctione ad Deum gaudet, distinguitur.

Respondeo dicendum quod præmium essentialia hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem præmium metaphorice *corona* dicitur, vel *aurea*, tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur; *militia enim est vita hominis super terram* ⁴, tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, et per consequens regni potestatis, Apoc. v, 10: *Fecisti nos Deo nostro regnum*, etc. Corona autem est proprium signum regni potestatis; et eadem ratione præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam, ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum præmium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus qui præmiatur; sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur: unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur. Unde super illud Exodi xxv: *Facies et alteram coronam aureolam*, dicit quædam Glossa ⁵ quod „ in fine aureola superponitur, cum in Scriptura dicitur quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur. „ Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione ope-

(1) Hom. xxxiv in Evang., parum ante med.

(2) Ibid., a med.

(3) Ordin. Bedæ, De Tabernac. lib. i, cap. 6, a med. (4) Job vii, 1. (5) Ord. Bedæ, loc. cit.

ris meritorii; quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: scilicet ex radice charitatis, qua refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentielle præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est *aurea*: et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine, et sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod *aureola* dicitur: et hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Et sic dicendum est quod *aureola* dicit aliquid *aureæ* superadditum, id est quoddam gaudium de operibus a se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium *aurea* dicitur. — Quidam tamen dicunt quod ipsum præmium commune, quod est *aurea*, accipit nomen *aureolæ*, secundum quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur; quamvis omnino sint idem debitum, et denarius: non tamen ita quod præmium essenziale oporteat esse majus, quando *aureola* dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit æqualis limpitas divinæ visionis, in uno tamen dicatur *aureola*, non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossæ ¹ Exodi xxv. Si enim idem esset aurea et aureola, non diceretur aureola aureæ superponi. Et præterea cum merito respondeat præmium, oportet quod illi excellentiæ meriti quæ est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in præmio; et hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam quæ consistit in perfecta hominis

operatione; sed quædam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior: unde pertinent ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate et corporis pulchritudine, et hujusmodi; sine quibus tamen esse potest ². Et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et præcepta, semper meretur magis quam ille qui servat præcepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice charitatis; cum quandoque ex majori charitate aliquis servet præcepta tantum, quam aliquis præcepta et consilia. Sed ut pluries accidit e contrario, quia "probatio dilectionis exhibitio est operis, " ut Gregorius dicit ³. Non ergo ipsum essenziale præmium magis intensum dicitur *aureola*, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essenziale habentis aureolam ⁴, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod charitas est primum principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium ⁵. Unde et in præmio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea*; et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quod angeli omnes eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare præmium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. — Tamen illud quod unus vide-

(1) Sup. cit.

(2) Ut patet Ethic. lib. I, cap. 8.

(3) Hom. xxx in Evang., circa princ.

(4) Id est, sive præmium essenziale habentis aureolam sit majus, quia præcepta ex majore affectu charitatis implevit, etc.

(5) Sic nempe construendo: "Aliquid quod est principale consequitur ex parte primi principii, et aliquid quod est secundarium consequitur ex parte instrumenti."

tur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari; quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam. Corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti quæ consurgit ex charitate, quam illa quæ consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat charitas, est potior his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostri consistunt. Unde etiam præmium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis. Et ideo aureola dicitur diminutive respectu aureæ ¹.

ART. II. — UTRUM AUREOLA DIFFERAT A FRUCTU ².

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. v, art. 2, quæstiunc. i et seq.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet aureola, et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossa ³ Matth. xiii. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Præterea, Augustinus dicit ⁴, quod "centesimus fructus debetur martyribus, et idem debetur virginibus." Ergo fructus est quoddam præmium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Præterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex præmium, scilicet essenziale et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiali superadditum dicitur *aureola*, quod patet ex hoc quod Exodi xxv aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed fructus non est præmium essenziale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra, quæcumque non sunt ejus-

dem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur, quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

Præterea, si fructus et aureola essent idem, cuicumque deberetur fructus, deberetur et aureola. Hoc autem patet esse falsum, quia fructus debetur viduitati, non autem aureola. Ergo, etc.

CONCLUSIO. — Cum fructus hoc loco consistat in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, et aureola in gaudio perfectionis operum, non est idem fructus quod aureola.

Respondeo dicendum quod ea quæ metaphorice dicuntur, possunt varie accipi, secundum adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terra nascentibus, secundum diversas condiciones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, qua reficit, secundum quod in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit, quasi ultimus finis; et secundum hanc significationem dicimur Deo frui, perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio, quæ est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum "mentem sincera dulcedine reficiunt," ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur fructus Gal. v, 22: *Fructus autem spiritus charitas, gaudium*, etc. Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur; de hoc enim dictum est (Sent. iii, dist. 34, quæst. 1, art. 1, et 1 2, quæst. vii, art. 1 ad 2). Potest autem alio modo sumi

(1) Ex dictis in hoc articulo Sylvius aureolam definiit: "Præmium quoddam accidentale præmio essentiali superadditum ob excellentem victoriam."

(2) Affirmative respondet S. Doctor, quia quibusdam assignatur fructus quibus non assignatur aureola.

(3) Ord. sup. illud: *Aliud quidem centesimum*.

(4) In lib. De virginit. cap. 45.

fructus spiritualis ad similitudinem corporalis, inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic fructus dicatur illud præmium quod homo consequitur ex labore quo in hac vita laborat; et sic omne præmium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, *fructus* dicitur. Et sic accipitur fructus¹ Rom. vi, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*. Sic etiam nunc nos de fructu non agimus; sed agimus de fructu secundum quod ex semine consurgit; sic enim de fructu Dominus loquitur Matth. xiii, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam; et quanto hæc virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei: unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi. Secundum hoc igitur fructus verbi Dei differt ab aurea et ab aureola, quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes quod aureola debetur pugnant, secundum illud II. Timoth. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*; fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sap. iii, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*. Alii vero dicunt quod *aurea* respicit conversionem ad Deum; sed *aureola* et *fructus* consistunt in his quæ sunt ad finem; ita tamen quod fructus principaliter respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem, et præmium corporis ex præmio animæ dependeat; secundum prædicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non

potest esse, cum quibusdam assignetur fructus, quibus non assignatur aureola.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere. Unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio charitatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus² habens rationem victoriæ ejusdam excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, a carnalitate recedens.

Ad *secundum* dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentis gradibus. Glossa autem illa, quæ ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum secundum quod quælibet remuneratio dicitur fructus; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale præmium est aureola, sed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud accidentale præmium debeatur, quod fructus dicitur.

ART. III. — UTRUM FRUCTUS

DEBEATUR SOLI VIRTUTI CONTINENTIÆ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentis, quia I. Cor. xv, super illud: *Alia claritas solis*, etc., dicit Glossa³, quod "claritati solis illorum dignitas comparatur, qui centesimum fructum habent; lunari autem, qui sexagesimum; stellis vero, qui trigesimum." Sed illa diversitas claritatis, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quancumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli virtuti continentis.

(2) Prout *opus perfectionis* appellatur quod præceptorum necessitati observantiam consiliorum per se voluntariam superaddit.

(3) Ord. Ambros.

(1) Quamvis immediate opus bonum significare videatur, sed ad æternam vitam ut mercedem relatum.

2. Præterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad præmium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Præterea, fructus labori debetur; Sap. III, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*. Sed major est labor in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentia.

4. Præterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parsimoniae quam continentiae. Ergo parsimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

5. Præterea, fructus refectionem importat; refectio autem præcipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicæ finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat respondere.

Sed *contra* est quod habetur in Glossa¹ Matth. XIII, quæ fructus assignat virginitati, viduitati et continentiae conjugali, quæ sunt continentiae partes.

CONCLUSIO. — Cum continentiae virtus a subjectione carnis, ratione cujus virtuti fructus respondet, præcipue hominem liberet: illi magis, quam alii virtuti debetur fructus.

Respondoo dicendum quod fructus ost quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualom transit. Et ideo illi virtuti præcipue fructus respondet quæ hominem præcipue a subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima præcipue carni subditur; adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum², nec spiritus prophetiae corda tangat prophetarum, nec "in illa delectatione ost possibile aliquid intelligere," ut Philosophus dicit³. Et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quælibet remuneratio fructus nominatur.

Ad *secundum* dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut patet ex dictis (art. præc.).

(1) Ord. super illud: *Aliud trigesimum*, etc.

(2) Epist. ad Ageruch. aliquant. a med.

Ad *tertium* dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant. Unde et ipsæ segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur continentiae quam fortitudini, quia per passionem fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passionem circa quas est continentia.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariae illis quæ sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes: unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad *quintum* dicendum, quod fructus non sumitur hic, secundum quod frui dicitur qui reficitur in fine: sed alio modo dicto (art. præc.). Et ideo ratio non sequitur.

ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR TRES FRUCTUS TRIBUS CONTINENTIAE PARTIBUS⁴.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus; quia Galat. v ponuntur duodecim fructus spiritus: *charitas, gaudium, pax*, etc. Ergo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Præterea, fructus nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod assignatur virginibus, viduis et conjugatis, non est speciale, quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis tres fructus assignantur.

3. Præterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarius, et centenarius sexagenarius, neque secundum arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionem

(3) Ethic. lib. VII, cap. 11, circa fin.

(4) De hac quæstione confer quod jam dictum est ab auctore (2 quæst. CLII, art. 5 ad 2).

geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportionem ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in superabundantia¹, quia continet totum, et duas tertias partes ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

4. Præterea, ea quæ in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent: Luc. cap. xxi, 33: *Cælum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* Sed ea quæ ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quæ ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quæ in Scriptura sacra dicuntur: et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda² assignat de istis fructibus, dicens quod "fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repræsentatione quæ fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se; et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem, opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam viduæ patiuntur in mundo. Cum autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram a læva transimus; unde per centenarium virginitas designatur, quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria; nos autem in sinistra, propter imperfectionem præsentis vitæ."

CONCLUSIO. — Convenienter assignantur tres fructus tribus continentiae partibus: conjugali enim continentiae tricesimus, viduali sexagesimus, virginali centesimus fructus debetur.

Respondeo dicendum quod per continentiam, cui fructus respondet, homo in quamdam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjecta. Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quædam spiritualitas necessaria, et quædam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex

delectatione carnis non pervertatur; quod fit, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis; et hæc est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter; vel respectu cuiuslibet temporis, præteriti, præsentis et futuri, et hæc est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et hæc est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda superius assignat. Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur³, et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur; in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus, ex cuius ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis: unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona, et in nullo loco viduitas utitur carnis delectationibus; et sic de aliis circumstantiis, quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cuius ductu centenarius surgit, est limex numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, in quantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est, quod ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia: unde com-

(1) Ita passim, Veter. edit. et Mss., in *superbientia*. Al., *superbitricia*; Nicolajus, in *sesquitertia*.

(2) Æquivalenter lib. iii, in Luc. cap. 29, et Hieron. lib. i cont. Jovinian. cap. 1.

(3) De cælo et mundo, lib. i, text. 2.

petit virginitati, in qua quantum ad omne tempus æqualiter incorruptio invenitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo, sicut hic de eis loquimur¹.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil cogit ad ponendum, fructum esse præmium non omnibus salvandis commune. Non solum enim essenziale præmium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. — Potest tamen dici quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine pœniteant, et incontinentes vixerunt; eis enim non fructus, sed essenziale præmium debetur tantum.

Ad *tertium* dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species et figuras numerorum, quam secundum quantitates ipsorum. — Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinere tantum a non sua, vidua vero a suo et non suo; et sic invenitur ibi quædam ratio dupli: sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium, centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus, et cubicus: et sic convenit talis additio virginitati, quæ supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis illa representatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, inquantum secundum ordinem dictorum articulorum, et contactuum, numeri gradatim designantur.

ART. V. — UTRUM AUREOLA DEBEATUR RATIONE VIRGINITATIS.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. v, art. 3, quæst. i et seq.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratione virginitatis non debeat aureola. Ubi est enim major difficultas in opere, ibi debetur majus præmium.

(1) Quippe accipiuntur ibi tantum prout opera virtutum sunt, et mentem quadam interiori suavitate reficiunt; hic autem prout eam ad quendam spiritualitatis gradum etiam ultra illud elevat, quod est necessarium ad salutem.

Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectationibus carnis viduæ quam virgines; dicit enim Hieronymus², quod "quanto major est difficultas ex parte quorundam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est præmium; et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam dicit³, quod "juvenes corruptæ magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quæ est maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in B. Virgine est perfectissima virginitas, unde et Virgo virginum nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Præterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem servare in statu innocentie non fuisset laudabile; cum tunc præceptum esset: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*; nec etiam tempore legis, cum steriles erant maledictæ. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Præterea, non debetur idem præmium virginitati servatæ, et virginitati amissæ. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola; ut si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum confitetur⁴. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Præterea, excellens præmium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Præterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagesimum, ita virginitas ad fructum centesimum et ad aureolam. Sed non cuilibet viduæ debetur fructus sexagesimus, sed solum viduitatem videnti, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola

(2) Implic. epist. ad Ageruch., parum a princ. et a med.

(3) Animalium lib. vii, cap. 1, ante med.

(4) Quod passim in dedecus et infamiam religionis christianæ tentatum a tyrannis patet exemplo tum Agnetis, 21 januar., tum Serapliæ, 8 sept., tum Lucie, 13 dec.

debeatur, sed solum virginitati ex voto servatæ.

7. Præterea, præmium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed *contra* est quod habetur Ex. xxv, vers. 25: *Facies et alteram coronam aureolam*. Glossa ¹: "Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines coram Agno concinunt; scilicet qui sequuntur Agnum, quocumque ierit." Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

Præterea, Isaia lvi, 4 dicitur: *Hæc dicit Dominus Deus eunuchis*; et sequitur: *Dabo eis nomen melius a filiis et filiabus*; Glossa ²: "Propriam gloriam excellentemque significat." Sed per eunuchos, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum ³, virgines designantur. Ergo sequitur quod virginitati debetur aliquod excellens præmium, et hoc vocatur aureola.

CONCLUSIO. — Cum per virginitatem singularis quædam victoria contra carnem obtineatur, virginibus quibus propositum fuit virginitatis perpetuo servandæ, aureola merito debetur.

Respondeo dicendum quod ubi est præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Galat. v, 17: *Spiritus concupiscit adversus carnem*, etc., virginitati specialis corona debetur, quæ aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non similiter omnes dicunt. — Quidam enim dicunt aureolam actui deberi. Unde illa quæ actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens, quia secundum hoc illæ quæ habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nuperint decedunt, haberent aureolam. — Unde alii dicunt quod aureola debetur statui, et non actui; ut illæ tantum virgines aureolam mereantur quæ in statu virginitatis perpetuæ servandæ per votum

se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens, quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens. — Et ideo aliter dici potest quod meritum omni actui virtutis debetur a charitate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta sunt (Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 1 et 2). Et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur, quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non: et hoc dico, secundum quod aureola proprie accipitur ut præmium quoddam merito redditum, quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur, quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentielle, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi. Non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt; quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non est propria acceptio aureolæ, sed valde communis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid maiorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduæ, cæteris paribus. Virgines enim concupiscentia inflamat, et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua scilicet fit ut homo libentius videat quæ nunquam vidit: et etiam quandoque in eis concupiscentiam auget æstimatio maioris delectationis quam sit secundum veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum quæ delectationi huiusmodi adjunguntur: et quantum ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam, maiorem autem propter delectationis memoriam: et in diversis unum alteri præjudicat, secundum diversas hominis conditiones

(1) Ord. Bedæ, De Tabernac. lib. 1, cap. 6, a med.

(2) Interl. Aug. lib. De virginit. cap. 25, ad fin.

(3) Matth. xix, 12.

et dispositiones, quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quicquid autem sit de quantitate pugnae, hoc tamen certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum; perfectissimum enim genus victoriæ est, et pulcherrimum, hosti nunquam cecis-
 sisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriæ de pugna.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex circa hoc est opinio. Quidam enim dicunt quod beata Virgo pro virginitatis præmio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur secundum quod respicit pugnam, tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandæ. Alii vero dicunt quod etiam aureolam sub propria ratione aureolæ habet, et excellentissimam; quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit; sed ex vehementia virtutis, habuit adeo carnem subditam quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici, quia cum Virgo beata credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio, quæ est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam¹ II. Cor. xii, super illud: *Datus est mihi stimulus carnis meæ*, etc. Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem quæ est ab hoste², qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. iv.

Ad *tertium* dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiarum gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset, quia fuissent tunc honorabiles nuptiæ, et torus immaculatus, nulla concupiscentiæ foeditate existente:

(1) Petri Lomb., et Aug. De civit. Dei, lib. xix, cap. 4, ante med.

(2) Scilicet diabolo, et ex ea pugna perfectam victoriam retulit.

(3) Ex communi sententia hæc restrictio ad legem naturæ est coarctanda, quum adesset

unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo ei speciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere: unde nec tali proposito speciale præmium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu³; ut creditur de Jeremia et de Elia, quorum conjugia non leguntur.

Ad *quartum* dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam; dummodo propositum virginitatem perpetuo servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens: nec etiam per hoc virginitatem perdit; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violenter. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit: *Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*; non quod habeat duas virginitatis aureolas, sed quia duplex præmium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dato etiam quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen Matri Christi æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis⁴.

Ad *quintum* dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur, quantum ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetuæ incorruptionis servandæ, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad *sextum* dicendum, quod non cuilibet viduæ fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quæ propositum viduitatis servandæ retinet, quamvis etiam votum non emitat, sicut etiam de virginitate dictum est (in corp. art. et ad 4).

Ad *septimum* dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coeundi, virgines sunt

multiplicationis necessitas, siquidem durante statu legis mosaicæ aureolam merebantur qui in perpetuæ virginitatis proposito perseverabant, ut patet ex Elia, Eliseo, Jeremia et aliis.

(4) Confer in 2 2, quæst. lxiv, art. 5 ad 3 et quæst. cxxiv, art. 4 ad 2, qu. cxxxii, art. 1.

dicendi, et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus ¹: " Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum christiani fiunt, et Dei præcepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adæquari. "

**ART. VI. — UTRUM MARTYRIBUS
AUREOLA DEBEATUR.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim præmium est quod operibus supererogationum redditur; unde dicit Beda, super illud Exodi xxv: *Facies et alteram coronam*, etc. ²: " De eorum præmio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitæ perfectioris electione transcendunt. " Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Rom. x, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Præterea, secundum Gregorium ³ et Aug. ⁴ " servitia quanto sunt magis libera, tanto sunt magis grata. " Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit pœna ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio aureola non debetur, quæ respondet merito excellenti.

3. Præterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate: unde Bernardus ⁵ distinguit tria genera martyrum, scilicet voluntate, non nece, ut Joannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, et non voluntate, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Præterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quæ est per

interiores dolores et animæ passiones. Sed interior afflictio quoddam etiam martyrium est; unde dicit Hieronymus in sermone de Assumptione ⁶: " Recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit; unde: Tuam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte Filii. " Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Præterea, ipsa pœnitentia martyrium quoddam est; unde dicit Gregorius ⁷: " Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia etsi carnis colla ferro non subicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. " Pœnitentiæ autem, quæ in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur aureola.

6. Præterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibiipsi manus injicere, ut patet per Augustinum ⁸; et tamen quorundam martyria in Ecclesia celebrata sunt qui sibi manus iniecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in Eccles. hist. Euseb. ⁹ de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Præterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; et tamen, ut videtur, ei aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Præterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quam etiam in proprii corporis afflictione, quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra ¹⁰ acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Præterea, martyr videtur esse tantum ille qui pro fide occiditur; unde di-

(1) In lib. De sancta virginit., c. 24, circa princ.

(2) Hab. in Glossa ord.

(3) Æquivalenter Moral. lib. ix, cap. 2, ad fin.

(4) De adult. conjug. lib. i, cap. 14, in princ.

(5) In serm. SS. Innocent.

(6) Alius auctor. epist. ad Paul. et Eustoch. ater med. et fin.

(7) Hom. iii in Evang., in fin.

(8) De civit. Dei, lib. i, cap. 17 et 20.

(9) Lib. viii, cap. 24.

(10) Hinc tritum illud pœtæ Juvenalis: *Impiger extremos currit mercator ad Indos; Per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes.*

cit Isidorus ¹: " Martyres græce, testes latine dicuntur; quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. „ Sed aliquæ aliæ virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, et charitas, et hujusmodi, quæ sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Præterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quælibet alia veritas, ut dicit Ambrosius ², quia " omne verum, a quocunque dicatur, a Spiritu sancto est. „ Ergo si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate; quod tamen non videtur.

11. Præterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicæ moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic idem quod prius.

12. Præterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorundam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt: et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed *contra*. Augustinus dicit ³: " Nemo, quantum puto, ausus fuit præferre virginitatem martyrio. „ Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

Præterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur specialis aureola.

CONCLUSIO. — Quemadmodum virginibus, sic et martyribus aureola debetur, tum propter victoriam passionum martyrii, tum propter causam pugnæ.

Respondeo dicendum quod sicut inest quædam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passiones exterioris illatas. Unde sicut perfectissimæ victoriæ, qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quæ aureola dicitur, ita etiam perfectissimæ victoriæ, quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima

autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterioris præcipuum locum mors tenet; sicut et in passionibus exterioribus præcipuæ sunt venerorum concupiscentiæ; et ideo quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit; secundo perfectio victoriæ consideratur ex causa pugnæ, quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum: " Martyrem enim non facit pœna, sed causa ⁴. „ Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri; sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis, in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet. Unde, tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad *secundum* dicendum, quod martyrio non debetur aliquod præmium, secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur; quia non meremur nisi per ea quæ sunt in nobis; et quanto id quod aliquis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas, quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmitus fixa in Christo, et ideo ei excellentius præmium debetur.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat. Et ideo, cæteris paribus, actu luxuriam exercens plus pec-

(1) Etym. lib. vii, cap. 11.

(2) Alius auctor super illud 1. Cor. xii: Nemo potest dicere, etc.

(3) In lib. De sancta virginit. cap. 46, in fin.

(4) August. cont. Crescon. lib. iii, cap. 47.

cat quam qui solum in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter et cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur ratione difficultatis; quamvis etiam possit pervenire ad altius præmium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium quam alius sustineat; unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate præmium essenziale, æquale, vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quæ est in ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præeminent. Et ideo difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus, et hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores, pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, nisi secundum quamdam similitudinem, et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad *quintum* dicendum; quod afflictio pœnitentiæ, proprie loquendo, non est martyrium, quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam similitudinem afflictionis martyrium; quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad *sextum* dicendum, quod, secundum Augustinum¹, nulli licitum est sibi ipsi manus injicere quacumque ex causa; nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat².

Ad *septimum* dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale acci-

piat et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur; sicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri: quamvis quidam dicant quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem quis incurrat. Non enim ista negligentia eum ad mortem induxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide acceptum est; et ita vulnus, quod pro fide acceperat, est prima occasio mortis, unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia, quæ culpam mortalem inducat, quæ ei et auream aufert et aureolam. Si vero ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorundam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si vero non continuetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicitur martyr; sicut patet de B. Sylvestro, de quo non solemniat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad *octavum* dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus, quasi præcipuis, ita etiam fortitudo est circa pericula mortis, sicut circa præcipua, ut dicitur³. Et ideo soli illi injuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quicquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam. — Nec aliquis potest ordinate res exteriores plus diligere quam proprium corpus; amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolæ; nec etiam potest dolor de amissione rerum corporalium cœquari do-

(1) De civ. Dei, lib. I, cap. 17, 20 et 26.

(2) Conf. quod dictum est 2^o 2, qu. LXXV, art. 5.

(3) Ethic. lib. III, cap. 6.

lori de corporis occisione, et aliis hujusmodi¹.

Ad *nonum* dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus non politica, sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate, quam servare volebant; sicut beata Agnes et quædam aliæ, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad *decimum* dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine et pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si pœna addatur, non solum ex parte finis, sed etiam ex parte materiæ. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiæ, sed solum ratione finis; utpote si aliquis vellet prius occidi pro Christo, quam quodcumquemendacium dicendo contra ipsum peccare.

Ad *undecimum* dicendum, quod bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare, quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit, utpote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliantur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad *duodecimum* dicendum, quod quidam dicunt quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero: et secundum hoc vere martyres fuerunt et actu et voluntate, et aureolam habent. Sed alii dicunt quod fuerunt martyres actu tantum, et non vo-

luntate; quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est (in arg. 3). Et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est (art. præc.) de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate².

**ART. VII. — UTRUM DOCTORIBUS
AUREOLA DEBEATUR³.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed prædicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinæ vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, docere et prædicare ex studio et doctrina proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium, quia naturalibus et acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et prædicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Præterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in præsentī, quia *qui se humiliat exaltabitur*⁴. Sed in docendo et in prædicando non est humiliatio, imo magis superbiæ occasio: Glossa enim⁵ dicit Matth. iv, quod *diabolus multos decipit honore magistrarii inflatos*. Ergo videtur quod prædicationi et doctrinæ aureola non debeat.

Sed *contra*, Ephes. i, sup. illud: *Ut sciatis quæ sit supereminens*, etc. dicit Glossa⁶: "Quoddam incrementum gloriæ habebunt sancti doctores, ultra illud quod communiter omnes habebunt. Ergo, etc."

Præterea, Cant. viii, super illud: *Vinea mea coram me est*, dicit Glossa ord.: "Ostendit quid singularis præmii doctori- verbo vel scripto doctrinam sanctam explicant, sive sint titulo doctores, sive pastores, sive prædicatores, sive scriptores:

(4) Matth. xxiii, 12.

(5) Ord. sup. illud: *Tunc diabolus assumpsit eum*.

(6) Ord. et interl.

(1) De ea responsione confer 22, quæst. cxxiv, art. 5.

(2) Cum hac responsione conferri debet 22, quæst. cxxiv, art. 1 ad 1, ubi sanctos Innocentes simpliciter esse martyres S. Doctor affirmat.

(3) Nomine doctorum hic intelliguntur illi qui

bus ejus disponat. „ Ergo doctores habebunt singulare præmium; et hoc vocamus *aureolam*.

CONCLUSIO. — Sicut virgines et martyres, ita doctores aureolam consequuntur, propter victoriam quam obtinent adversus diabolum per prædicationem et doctrinam.

Respondeo dicendum quod, sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem et doctrinam. Et ideo prædicationi et doctrinæ aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio ¹. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum prælatis, quibus competit ex officio prædicare et docere, sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent, quia corona non debetur habitui, sed pugnæ actuali, secundum illud II. Tim. cap. xii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prædicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiæ; unde et inter spirituales eleemosynas computantur.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis facultas prædicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per charitatem informatur a Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad *tertium* dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quærit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur quod doctrinæ debetur aureola, intelligendum est de doctrina quæ est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam

spiritualibus armis; de quibus dicitur II. Corinth. x, 4: *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia, sed spiritualia* ².

ART. VIII. — UTRUM CHRISTO AUREOLA DEBEATUR.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 49, qu. v, art. 4, quæstiunc. i.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, et martyrio, et doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipue fuerunt. Ergo ipsi præcipue aureola competit.

2. Præterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipue Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis Ergo et Christo debetur.

3. Præterea, Cyprianus dicit ³, quod „ imaginem Dei virginitas portat. „ Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quod Christo, etiam inquantum est Deus, aureola competat.

Sed *contra* est quod aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel assimilatur sibiipsi, ut patet per Philosophum ⁴. Ergo Christo aureola non debetur.

Præterea, Christi præmium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

CONCLUSIO. — Quanquam Christo aurea debeatur, cum strenue pugnaverit et vicerit, non tamen aureola debetur, quod aureola quamdam perfectæ victoriæ participationem denotet, quod Christo non convenit, in quo ipsa perfectæ victoriæ plenitudo existit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod in Christo est aureola secundum propriam aureolæ rationem, cum in eo pugna invenitur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed, diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureæ vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ. Aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et nunquam secun-

(1) Hinc (Dan. xii): *Qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*; et (Matth. v): *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno celorum*.

(2) Vulgata, *sed potentia Deo*.

(3) Lib. De habitu virginum, parum a princ.

(4) Metaph. lib. x, text. 10 et 11.

dum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriæ participatio secundum imitationem ejus in quo perfectæ victoriæ ratio plena consistit. Et ideo, cum in Christo invenitur hujusmodi principalis et plena victoriæ ratio, per ejus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. xvi, 33: *Confidite, ego vici mundum*; et Apoc. v, 5: *Ecce vicit leo de tribu Juda*, Christo non competit aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur Apoc. iii, 21: *Qui vicerit, faciam eum sedere¹ in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei*. Unde secundum alios dicendum est quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii: unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad *secundum* dicendum, quod aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quoad nos tamen aureola, inquantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet: et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. Incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

ART. IX. — UTRUM ANGELIS AUREOLA DEBEATUR.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod angelis aureola debeatur, quia, ut dicit Hieronymus², de virginitate loquens: "In carne præter carnem vivere, potius est vita angelica quam humana;" et I. Corinth. vii dicit Glossa³ quod "virginitas est portio angelica." Cum i-

gitur virginitati respondeat aureola, videtur quod angelis debeatur.

2. Præterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Præterea, doctrinæ debetur aureola. Sed angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit⁴. Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed *contra*, II. Tim. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exterius eis hæc non insint, aureola non debetur. Sed angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

CONCLUSIO. — Cum id quod hominibus ex merito obtingit, angelis connaturale sit, et aureola cuilibet perfectioni in merito excellenti respondeat: angelis aureolam non deberi aut competere certum est.

Respondeo dicendum quod angelis aureola non debetur. Cujus ratio est quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni excellenti in merito. Ea vero quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem statum eorum, aut etiam ad ipsum præmium essentialis. Et ideo ratione qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam. Non enim virtutis est in angelis quod omnino a delectabilibus carnis absterneant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad *secundum* dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in angelis præmium essentialis meretur; est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

(3) Ord. sup. illud: *Propter instantem necessitatem*. (4) Eccl. hierarch. cap. 6, vers. fin.

(1) Vulgata, *dabo ei sedere*.

(2) Alius auctor, in serm. de Assumpt. B. M.

Ad *tertium* dicendum, quod illi actus secundum quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et communem ipsorum statum: unde per huiusmodi actus aureolam non merentur.

ART. X. — UTRUM AUREOLA ETIAM CORPORI DEBEATUR.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentialis est potius quam accidentale. Sed dos, quæ ad præmium essentialis pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea, peccato quod per corpus exercetur respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur præmium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Præterea, in corporibus martyrum quædam nitens virtutis plenitudo apparebit in ipsis cicatricibus corporis; unde Augustinus dicit¹: "Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnere cicatrices quæ pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit deformitas in eis, sed dignitas quædam erit, et quædam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebunt." Ergo videtur quod aureola martyrum etiam in corpore sit, et eadem ratione de aliis.

Sed *contra*, animæ quæ modo sunt in paradiso, habent aureolas; nec tamen habent corpora. Ergo proprium subiectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea, omne meritum est ab anima. Ergo præmium totum in anima esse debet.

CONCLUSIO. — Cum aureola sit gaudium de his operibus, quorum gratia, ea debetur, proprie in mente esse dicitur, quamvis etiam aliquis decor ex gaudio aureolæ in corpore resultat.

Respondeo dicendum quod aureola

proprie est in mente: est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam etiam redundantiam refulgeat in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Tamen sciendum est quod decor cicatricum, quæ in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola², quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus huiusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

ART. XI. — UTRUM CONVENIENTER DESIGNENTUR TRES AUREOLÆ, VIRGINUM, MARTYRUM ET PRÆDICATORUM.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum scilicet, martyrum et prædicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum; aureola virginum virtuti temperantiæ; aureola vero doctorum virtuti prudentiæ. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quæ respondeat virtuti iustitiæ.

2. Præterea, Exodi xxv dicit Glossa³ quod "corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita æterna promittitur; Matth. xix, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Huic aureola superponitur, cum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis se subicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiæ maxima perfectio consistit, et ita videtur quod ei aureola debeat.

4. Præterea, multa sunt etiam aliasupererogationis⁴ opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multæ sunt aliæ aureolæ præter tres prædictas.

5. Præterea, sicut aliquis divulgat fidem prædicando et docendo, ita scripta

(1) De civit. Dei, lib. xxii, cap. 20.

(2) Attamen in locis cicatricum rutilabit et splendescet quædam pulchritudo, ut patet tum ex verbo decoris, tum ex quæst. lxxxii, art. 1 ad 5.

(3) Ord. Bedæ sup. illud: *Coronam interrasi-lem*, etc.

(4) Nempe quæcumque ultra obligationem præcepti fiunt quasi ex abundantia, tametsi non fieri licite possint.

compiando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

CONCLUSIO. — Cum virgines, martyres et doctores in perpetua pugna sint, et victoriam ex ea consequantur, eis convenienter assignatæ sunt tres aureolæ.

Respondeo dicendum quod aureola est quoddam privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens; et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminet, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim quæ est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus veneris, quæ sunt præcipua in hoc genere, omnino abstinet, cujusmodi est virgo; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam et prædicationem; et ideo doctoribus et prædicatoribus tertia aureola debetur. — Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animæ, ut dicantur tres aureolæ respondere potissimis trium virium animæ actibus. Potissimus enim actus potentiæ rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare, et huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis vero actus potissimus est a delectabilibus carnis maximis abstinere penitus; et huic debetur aureola virginum. — Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso servavit. Et ideo

doctores, martyres, virgines ei perfectissimo conformantur¹. Unde talibus debetur aureola.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in actu iustitiæ non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen verum est quod docere sit actus prudentiæ; imo est potius actus charitatis vel misericordiæ, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiusmodi actus exercitium; vel etiam sapientiæ, ut dirigentis. — Vel potest dici, secundum alios, quod iustitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur.

Ad *secundum* dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna, quia amor temporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola, sed debetur ei iudiciaria potestas ratione humiliationis, quæ consequitur paupertatem. Glossa autem adducta large accipit aureolam pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad *tertium* et ad *quartum*.

Ad *quintum* dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

ART. XII. — UTRUM AUREOLA VIRGINUM SIT POTISSIMA INTER ALIAS.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima, quia Apoc. xiv, 4 de virginibus dicitur quod *sequuntur Agnum quocumque ierit, et quod nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant*. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea, Cyprianus de Virginibus² dicit quod sunt "illustrior portio gregis Christi." Ergo eis major aureola debetur.

3. Item, videtur quod potissima sit aureola martyrum, quia dicit Haymo super

(1) Ad ejus porro doctoratum pertinet quod dicitur (Joel. ii, 23): *Filii Sion, exultate, quia dedit vobis doctorem iustitiæ*; ad martyrium pertinet illud (1. Tim. vi, 13): *Testimonium reddidit co-*

ram Pontio Pilato bonam confessionem; ad ejus virginitatem spectat quod apud LXX (Joel. i, 8) *vir virgineus* appellatur, ubi *Vulgata virum pubertatis* appellat.

(2) Seu De habitu virg., parum a princ.

illud Apocal. xiv: *Et nemo poterat dicere canticum*, quod " non omnes virgines conjugatas præcedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita cœquantur martyribus conjugatis. „ Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item, videtur quod potissima debeatur doctoribus, quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus; I. Timoth. v, 17: *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina*. Ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

CONCLUSIO. — Cum martyrum pugna fortissima sit, vehementissimeque affligat, simpliciter loquendo aureola eorum est omnium potissima.

Respondco dicendum quod præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi: primo ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quæ fortiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo; pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens; sed pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna, et sic aureola doctorum inter omnes est potior, quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia; aliæ vero pugnae circa sensibiles passionem. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnae, est aureolæ essentialior, quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam; difficultas autem pugnae quæ attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quæ attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Matth. v, in Glossa ord., quod " in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet (scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur*), omnes aliæ perficiuntur. „ Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus præordinat. Sed quantum ad ali-

quid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. XIII. — UTRUM UNUS

ALIO AUREOLAM EXCELLENTIUS HABEAT.

Ad tertium decimum sic proceditur.

1. Videtur quod unus aureolam virginitatis, vel martyrii, vel doctoris excellentius alio non habeat, quia ea quæ sunt in termino, non intenduntur neque remittuntur. Aureola autem debetur operibus quæ sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

2. Præterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam, privationes autem non intenduntur, nec remittuntur. Ergo nec præmium virginitatis, scilicet aureolæ virginum, intenditur et remittitur.

Sed *contra*, aureola superponitur aureæ. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

CONCLUSIO. — Cum meritum sit causa præmii, consequens est, ut sicut merito meritum est majus, sic aureola una major altera esse dicatur.

Respondco dicendum quod cum meritum sit quodammodo præmii causa, oportet diversificari præmia, secundum quod merita diversificantur; aliquid enim intenditur et remittitur per intensiorem et remissionem suæ causæ. Meritum autem aureolæ potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen quod meritum aureolæ potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis prædicationi instat, aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se. Intensionem ergo meriti quæ attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio aureæ; intensiori vero meriti quæ est ex genere actus, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur, quantum ad essentielle præmium, habeat pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem, sicut ignis

est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse major alia propter maiorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas, quæ magis occasiones corruptionis vitat; sic enim privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis cæcus, quia magis elongatur a visu.

QUÆSTIO XCVII.

DE PENA DAMNATORUM, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post iudicium: et primo de pœna damnatorum, et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundo de his quæ pertinent ad eorum affectum et intellectum; tertio de iustitia et misericordia Dei respectu damnatorum. — Circa primum quærentur septem: 1. Utrum damnati in inferno sola pœna ignis affligantur. — 2. Utrum vermis eorum quo affliguntur sit corporalis. — 3. Utrum fletus in eis existens sit corporalis. — 4. Utrum tenebræ eorum sint corporales. — 5. Utrum ignis quo affliguntur sit corporalis. — 6. Utrum sit ejusdem speciei cum igne nostro. — 7. Utrum ignis ille sit sub terra.

ART. I. — UTRUM DAMNATI IN INFERNO SOLA PœNA IGNIS AFFLIGANTUR ¹.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 50, qu. ii, art. 3, quæstiunc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati in inferno sola pœna ignis affligantur, quia Matth. xxv, 41, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum.*

2. Præterea, sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur peccato mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet per hoc quod dicitur I. Corinth. cap. iii, 13: *Uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit* ². Ergo nec in inferno erit nisi pœna ignis.

3. Præterea, pœnarum varietas refrigerium præstat, sicut cum de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nulum refrigerium est ponere in damna-

tis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est quod dicitur Psal. x, 7: *Ignis, et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum* ³.

Præterea, Job xxiv, 19: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium.*

CONCLUSIO. — Sicut per multa et varia damnati peccarunt, ita conveniens est ut multipliciter et ex multis affligantur.

Respondeo dicendum quod secundum Basilium ⁴, in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis, ut quicquid est purum et nobile remaneat superius ad gloriam beatorum; quicquid vero est ignobile et fæculentum, in infernum projiciatur ad pœnam damnatorum; ut sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. v, 21: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinæ justitiæ competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ sunt multæ et variæ, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa, ideo nomine ignis omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum: unde per solum ignem fieri debet, qui maxime habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium; quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem, vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit; sed erit per actionem spirituales, secundum quod sensibilia agunt in sensum, prout sentiuntur, imprimendo

(2) Juxta interpretationem SS. Patrum, qui de purgatorio aut emendatorio igne id intelligunt.

(3) Accommodatio tantum, non litterali sensu.

(4) Conc. 14, De futuro iudicio, circa mea. et homil. i in Psal. xxviii, a med.

(1) Duplex est damnatorum pœna, una damni, altera sensus. Pœna damni est carentia visionis Dei, quæ conjunctum habet odium Dei punientis et summam tristitiam in mente de tanto bono amisso; pœna sensus aut sensibilis ea est quæ sensibus percipi potest, scilicet visu, odoratu, tactu, etc.

formas illas secundum *esse* spirituale in organum, et non secundum *esse* materiale.

ART. II. — UTRUM VERMIS DAMNATORUM SIT CORPORALIS ¹.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis; quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem; Judith xvi, 21: *Dabit ignem, et vermes in carnes eorum* ²; et Eccli. vii, 19: *Vindicta carnis impii ignis et vermis*. Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea, Augustinus dicit ³: “ Utrumque, id est ignis et vermis, pœna erunt carnis. „ Ergo, etc.

Sed contra est quod Augustinus dicit ⁴: “ In pœnis malorum inestinguibilis ignis, et vivacissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur. Alii utrumque ad corpus; alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod esse credibilis videtur. „

CONCLUSIO. — Cum post diem iudicii nullum corpus mixtum remansurum sit præter corpus hominis: vermis qui damnatis assignatur, non erit materialis, sed spiritualis, qui conscientiae remorsus dicitur.

Respondeo dicendum quod post diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus, qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quod carni subjectæ fuerunt. — Vel potest dici etiam quod per vermem spiritualemente caro affligetur, se-

cundum quod passiones animæ redundant in corpus, et hic, et in futurum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione. Non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis, sed quod potius esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur, quia sic nullam pœnam corporalem damnati sustinerent, ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

ART. III. — UTRUM FLETUS

QUI ERIT IN DAMNATIS, SIT CORPORALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fletus, qui erit in damnatis, erit corporalis, quia, Lucæ xiii, dicit quædam Glossa ⁵ quod “ per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectione, quod non esset, si fletus ille tantum esset spiritualis; ergo, etc.

2. Præterea, tristitia quæ est in pœna respondet delectationi quæ fuit in culpa, secundum illud Apoc. xviii, 7: *Quantum gloriificavit in se, et in deliciis fuit, tantum dabit illi tormentum et luctum*. Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem et exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauraretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

CONCLUSIO. — Ratione resolutionis lacrymarum fletus non erit in damnatis, ratione vero commotionis et turbationis capitis et oculorum in damnatis fletus corporalis esse poterit.

Respondeo dicendum quod in fletu corporali duo inveniuntur. Unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest, quia post diem iudicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio, vel corruptio, vel corporalis al-

sed ad omnes impios pari sensu extendi potest, ac de pœna æterna intelligi.

(3) De civ. Dei, lib. xxi, c. 20, et lib. xx, c. 22.

(4) De civ. Dei, lib. xx, cap. 22, a med.

(5) Ord. sup. illud: *Ibi erit fletus*.

(1) Juxta mentem D. Thomæ, vermis ille est remorsus conscientiae, qui ex putredine peccati oritur, et animam affligit. Idem sentit opusc. ix, art. 41.

(2) De persecutoribus Judæorum hoc dicit,

teratio: in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quædam commotio et turbatio capitis et oculorum, et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solum ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpæ, quæ fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM DAMNATI SINT IN TENEBRIS CORPORALIBUS.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus, quia super illud Job x: *Sed sempiternus horror inhabitat*, Gregorius¹ dicit: "Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat, ad aliquid lucet; nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt.", Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2. Præterea, damnati vident pœnam suam, hoc enim est eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea, damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resurrectionem. Sed frustra in eis esset, nisi aliquid viderent. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxii, vers. 14: *Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores*; super quod dicit Gregorius²: "Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur."

Præterea, Basilius³ dicit super illud Psal. xxviii: *Vox Domini intercedentis flammam ignis*⁴, quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva, ita quod claritas cedit in gau-

dium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales. Quædam vero alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt (qu. lxxxvi).

CONCLUSIO. — Ut dispositio inferni miseriæ damnatorum conveniat, erunt in eo tenebræ corporales, cum quadam tamen luce, ut videant damnati ea quæ animam torquere possunt.

Respondeo dicendum quod dispositio inferni erit talis, quod maxime miseriæ damnatorum competat. Unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebræ, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se delectabilis est; ut enim dicitur in principio Metaph., "sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus." Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebræ, ut nihil ibi perspicue videatur; sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quæ afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quæ animam torquere possunt: et ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terræ medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi fæculentus, et turbidus, et quasi fumosus⁴. Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quod ibi nihil de aere remanebit: et sic non erit ibi aliquid de diaphano, quod possit esse subjectum lucis, et tenebræ, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ART. V. — UTRUM IGNIS INFERNI ERIT CORPORALIS⁵.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 44, qu. iii, art. 2, questiu. i.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur

lummodo velut probabile supponat: quod plenius paulo post (art. vii) expendetur.

(5) Docet S. Doctor ignem inferni esse corporalem ac ejusdem cum nostro substantiæ; ea sententia non est de fide, sed tamen communiter apud theologos recipitur: Cf. quod dictum est qu. lxx, art. 3.

(1) Moral. lib. ix, cap. 39, parum a med.

(2) Moral. lib. ix, cap. 38, vers. fin.

(3) Hom. i in hunc Psal., a med., et conc. 14, De futuro judicio, circa med.

(4) Id est, ait Nicolai, existimatur positus esse quasi hoc non asserat velut certum, sed so-

quod ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus ¹: "Tradetur diabolus, et dæmones et homo ejus ², scilicet Antichristus, cum impiis et peccatoribus in ignem æternum, non materiale, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus." Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea, animæ damnatorum a corpore separatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit ³: "Spirituallem arbitror esse, scilicet locum, ad quem anima defertur post mortem, non corporalem." Ergo, etc.

3. Præterea, ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpæ in eo quod igne crematur, sed magis modum humidi et sicci; in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suæ afflictionis vel actionis sequitur modum culpæ in eo qui punitur; unde dicit Gregorius ⁴: "Unus quidem est gehennæ ignis, sed non uno modo omnes cruciatpeccatores. Unusquisque enim, quantum exigit culpa, tantum sentiet de pœna." Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed *contra* est quod dicitur Dial. iv ⁵: "Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari."

Præterea, Sap. v, 21 dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos*. Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali pœna et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

CONCLUSIO. — Cum corpori non possit adaptari pœna nisi corporea, ignis inferni erit corporeus, maxime cum dicatur, reprobos post resurrectionem in ipsum detrudendos esse.

Respondeo dicendum quod de igne inferni multiplex fuit opinio. — Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animæ post mortem pœnam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur, volentes quod

quicquid dicitur de pœna animarum post mortem per aliqua corporea futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed in spirituali tantum, scilicet in consecutione sui finis, ita afflictio malorum spiritualis erit tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separabuntur a fine, cujus inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere (ut quod reficiantur, vel rideant, vel hujusmodi), ita etiam quicquid de earum afflictione dicitur, quod corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi: sicut quod in igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia cum sint ignotæ multitudini, oportet quod per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestentur, ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem. Sed quia in pœna damnatorum non solum erit pœna damni, quæ respondet aversioni, quæ fuit in culpa, sed etiam pœna sensus, quæ respondet conversioni, ideo non sufficit prædictum modum punitionis ponere. — Et ideo etiam ipse Avicenna ⁶ alterum modum superaddidit, dicens quod animæ malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes, videtur homini quod torqueatur pœnis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in lib. xii super Genes. ad litt. ⁷, sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quædam est utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones hujusmodi imaginariæ fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quod animæ separatæ a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte cælestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme, ad hoc quod perficiatur anima rationali, quæ est similis motoribus cælestis cor-

(1) Orth. fid. lib. iv, in fin.

(2) *Homo peccati* tantum appellatur (II. Thesalon. ii, 3).

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 32, a princ.

(4) In dial. iv, cap. 63. (5) Cap. 29, ad fin.

(6) Metaph. tract. 9 cap. 7. (7) Cap. 32.

poris, in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad comparēs stellas ¹. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi, quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus; quod Pythagoras ponit, ut dicitur lib. 1 De anima ². Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur (in resp. ad 2). — Quicquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabantur corpora damnatorum post resurrectionem oportet dicere quod sit corporeus, quia corpori non potest convenienter adaptari pœna, nisi sit corporea. Unde Gregorius ³ ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam ⁴, ut habetur in littera ⁵, manifeste confitetur ignem illum quo cruciabantur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad præsens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, alias dictum est (q. lxx, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter illum ignem materiale esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. — Vel dicendum quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco; sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt. — Vel dicendum quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut sæpe facit in libris illis.

Ad tertium dicendum quod ignis ille

erit instrumentum divinæ justitiæ punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo. Unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet secundum magis vel minus, secundum modum peccati, habet tamen hoc, secundum quod ejus actio modificeatur ex ordine divinæ justitiæ; sicut etiam ignis fornacis modificeatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis.

ART. VI. — UTRUM IGNIS INFERNI SIT EJUSDEM SPECIEI CUM IGNE NOSTRO.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim ⁶ dicit, et habetur in littera ⁷: “Ignis æternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit.” Sed naturam istius ignis omnes vel fere omnes sciunt. Ergo ignis ille non est ejusdem speciei aut naturæ cum isto.

2. Præterea, Gregorius ⁸ exponens illud Job xx: *Devorabit eum ignis qui non succenditur*, dicit: “Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet nisi succensus esse, vel nisi refotus subsistere. At contra gehennæ ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed creatus semel durat inextinguibilis, et succensione non indiget, et ardore non caret.” Ergo non est ejusdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea, æternum et corruptibile non sunt ejusdem rationis, cum nec etiam in genere communicent, secundum Philosophum ⁹. Sed iste ignis est corruptibilis, ille autem æternus; Matth. xxv, vers. 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*. Ergo non sunt ejusdem naturæ.

4. Præterea, de natura hujus ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde Job xviii, 5: *Nonne lux impij extinguetur?* Ergo, ut prius.

(1) Al., ad orbes stellarum. (2) Text. 53.

(3) Dialog. iv, cap. 29, in fin.

(4) De civ. Dei, lib. xxi, cap. 10.

(5) Sent. iv, dist. 44.

(6) De civ. Dei, lib. xx, cap. 16, a princ.

(7) Sent. iv, dist. 44.

(8) Moral. lib. xv, cap. 17.

(9) Metaph. lib. i, text. ult.

Sed *contra*, secundum Philosophum ¹,
 “omnis aqua omni aquæ est eadem specie.” Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

Præterea, Sap. xi, 17 dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur* ². Sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

CONCLUSIO. — Sicut corpora damnatorum ejusdem speciei erunt, cujus modo sunt, ita et ignis quo torquentur damnati in inferno, ejusdem est speciei cum igne qui apud nos est, licet quasdam proprietates diversas habeat.

Respondeo dicendum quod ignis propter hoc quod est maximæ virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur ³. Unde et ignis dupliciter invenitur, scilicet in materia propria, prout est in sua sphaera, et in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet; potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora quæ sunt materia ignis. Unde flamma et carbo differunt specie ⁴, et similiter lignum igneum et ferrum ignitum; nec differt, quantum ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet; sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quod succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istæ differentiæ non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod

est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget, quibus foveatur, quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco: unde non est ab homine succensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit; et hoc est quod dicitur Isa. xxx, 33: *Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succendens eam*.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus modo sunt, quamvis modo sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia ex ordine divinæ justitiæ, et propter quietem motus cæli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad *quartum* dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt: similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure: et similiter est etiam, quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas obfuscat. Unde quod ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

ART. VII. — UTRUM IGNIS INFERNI SIT SUB TERRA.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ille non sit sub terra, quia Job xviii, 18 de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferet eum Deus*. Ergo ignis ille quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Præterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

(1) Topic. lib. i, cap. 6, parum a princ.

(2) Dictum de illis quibus colentibus multos serpentes et bestias supervacuas Deus immisit multitudinem mutorum animalium in vindictam, ut scirent per quæ quis peccat, etc.

(3) Meteor. lib. iv, cap. 1, circa med.

(4) Flamma quidem et carbo, quia flamma fit ex aere in ignem transmutato, sed carbo substantiam terrenam semper habet, sicut et lignum convertitur in ignem, sed non ferrum.

3. Præterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem iudicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus*¹, maximum oportet esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconueniens videtur dicere, infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Præterea, Sap. xi, 17: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur*. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra est quod dicitur Isa. xiv, 9: *Infernus subtus conturbatus est in occursum adventus tui*². Ergo ignis inferni sub nobis est.

Præterea, Gregorius dicit³: "Quid obstat non video, quod infernus esse sub terra credatur."

Præterea, Jonæ ii, super illud: *Proieci me in corde maris*, Glossa interl., "id est, in inferno," pro quo dicitur in Evangelio⁴: *In corde terræ*; quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terræ perhibetur esse.

CONCLUSIO. — Etsi nullus nisi a Spiritu sancto edoctus, ubi infernus constitutus sit, certo cognoscat: tamen ut animæ quæ carnis amore peccarunt, id recipiant quod carni mortuæ exhiberi solet, convenienter sub terra esse creditur.

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit⁵ et habetur in littera⁶, "in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus Spiritus revelavit." Unde Gregorius⁷ super hac quæstione interrogatus respondet: "Hac de re temere definire nihil audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt. Alii vero hunc sub terra esse existimant." Et hanc opinionem probabiliorē esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens: "Si idcirco infernum dicimus, quia inferius jacet, quod terra ad

cælum est, hoc esse infernus debet ad terram." Secundo ex hoc quod dicitur Apoc. v, 3: *Nemo poterat neque in cælo, neque in terra, neque subtus terram aperire librum*; ut hoc quod dicitur in cælo, referatur ad angelos; hoc quod dicitur in terra, referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram*, referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam⁸ duas rationes tangere videtur, quare congruum sit infernum esse sub terra. Una est ut "quoniam defunctorum animæ carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur." Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, et lætitia sicut levitas. Unde "sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora, ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora;" et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est cælum empyreum, ita conveniens locus tristitiæ damnatorum est infimum terræ. Neque movere debet quod Augustinus⁹ dicit quod "inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur," quia in lib. ii Retractionum¹⁰, hoc retractans, dicit: "Mihi videor dicere debuisse magis, quod sub terris sint inferi, quam rationem reddere, cur sub terris esse dicantur, sive credantur." Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terræ superficiem ex parte nobis opposita. Et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit¹¹ quod "sol et luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum." Quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patuit supra (qu. xci, art. 2). Pythagoras vero posuit locum pœnarum in sphaera ignis quam in medio totius orbis esse dixit; et regionem illam carcerem Jovis appellavit, ut patet per Aristotelem¹². Sed tamen convenientius

(1) Eccle. i, 15.

(2) Eodem pertinet quod Core, Dathan et Abiron (Num. xvi et xxvi) leguntur absorpti a terra et vivi descendisse in infernum, quodque (Apoc. v) *Nemo poterat aperire librum, neque in cælo, neque in terra, neque subtus terram*.

(3) Dialog. lib. iv, cap. 42, in fin.

(4) Matth. xii, 40.

(5) Do civ. Dei, lib. xx, cap. 16, a princ.

(6) Sent. iv, dist. 44.

(7) Dialog. lib. iv, cap. 42.

(8) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 34, circa med.

(9) Ibidem, et cap. 33, a princ.

(10) Cap. 29, in fin.

(11) Habetur in Glossa ord. sup. illud Is. lxxv: *Non erit tibi amplius*.

(12) De cæle et mundo, lib. ii, text. 73.

his quæ in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Job: *De orbe transferet eum Deus*, intelligendum est de orbe terrarum, id est, de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius ², dicens: "De orbe quippe transfertur, cum superno apparente iudice, de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur." Nec est intelligendum quod orbis hic accipiat pro universo, quasi extra totum universum sit locus pœnarum.

Ad *secundum* dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divinæ justitiæ; quamvis secundum naturam suam non possit extra suum locum aliquod elementum in æternum durare, præcipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimæ caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatus, propter frigus terræ undique ipsum circumstantans.

Ad *tertium* dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim Prov. xxx inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quod intra viscera terræ tanta concavitas conservetur divina virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad *quantum* dicendum, quod hoc quod dicitur: *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur*, non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi; quia enim homo in anima peccat, et in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quod in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. — Vel dicendum, quod hoc intelligitur de pœnis quibus homo punitur in via; secundum quod quælibet culpa suam pœnam habet annexam, prout "omnis inordinatus animus sibi est pœna," ut dicit Augustinus ³.

(1) Quæ doctrina, ait Sylvius, tametsi non sit fidei, usque adeo tamen certa est, ut contrarium temeritate non careat.

(2) Moral. lib. xiv, cap. 11, inter princ. et med.

(3) Confess. lib. i, cap. 12, in fin.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19.

(5) Ibid., lect. 22.

QUÆSTIO XCVIII.

DE VOLUNTATE ET INTELLECTU DAMNATORUM, IN NOVE ARTÍCULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum. — Circa quod quærentur novem: 1. Utrum omnis damnatorum voluntas sit mala. — 2. Utrum aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt. — 3. Utrum magis vellent non esse quam esse. — 4. Utrum vellent alios esse damnatos. — 5. Utrum impij habeant Deum odio. — 6. Utrum ipsi demereri possint. — 7. Utrum possint uti scientia hic acquisita. — 8. Utrum cogitent aliquando de Deo. — 9. Utrum ipsi videant gloriam beatorum.

ART. I. — UTRUM

OMNIS VOLUNTAS DAMNATORUM SIT MALA.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 50, qu. ii, art. 1, quæstiunc. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala; quia, ut dicit Dionysius ⁴, "dæmones bonum et optimum concupiscunt, scilicet esse, vivere et intelligere." Cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quam dæmones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Præterea, "malum, ut dicit Dionysius ⁵, est omnino involuntarium." Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt, inquantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea, aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed *contra*, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et dæmones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea, sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita voluntas beatorum ad bonum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

CONCLUSIO. — Quamvis damnati naturali quam retinent voluntate, bonum

aliquid velint; quia tamen ab ultimo rectæ rationis fine (unde bonitas voluntatis petenda est) perfecte sunt aversi, nullam in eis bonam esse voluntatem dicendum est.

Respondeo dicendum quod in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit, quæ naturalis voluntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas est in eis solum mala: et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectæ voluntatis, neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit ¹.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum, inquantum est malum, non movet voluntatem, sed inquantum est æstimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum, æstiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solum in vita civili, quæ non erit post hanc vitam ². Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

ART. II. — UTRUM DAMNATI

PENITEANT DE MALO QUOD FECERUNT.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(1) Hæc voluntatis in malo obstinatio eorum æternitatem penarum explicat.

(2) Et multo minus in damnatis, inter quos perpetuum odium erit quod maxime vitæ civili adversatur, quantumvis in beata societate remanere videri possint et quodammodo quoad aliquas exerceri.

tur quod damnati nunquam pœniteant de malis quæ fecerunt, quia dicit Bernardus in Cantica ³, quod "damnatus semper vult iniquitatem suam, quam fecit." Ergo nunquam de peccato commissio pœnitent.

2. Præterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse; et sic idem quod prius.

3. Præterea, secundum Damascenum ⁴, "hoc est hominibus mors, quod angelis casus." Sed angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt pœnitere de peccatis a se commissis.

4. Præterea, major erit perversitas, damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commissis, vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici, vel propter obstinationem, sicut qui lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis, ut dicitur Proverb. ii, 14. Ergo, etc.

Sed contra Sap. v, 3 de damnatis dicitur: *Intra se pœnitentiam agentes.*

Præterea, Philosophus ⁵ dicit quod "pœnitudo replentur pravi; mox enim tristantur de hoc in quo prius delectati sunt." Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis pœnitent.

CONCLUSIO. — Cum damnati nunquam iniquitatem ipsam odio habeant, sed solummodo pœnam refugiant: non per se, sed per accidens tantum, de iniquitate commissa pœnitent.

Respondeo dicendum quod pœnitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum, inquantum est peccatum, abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet; pœnitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de pœna quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod dam-

(3) Habetur implic. De considerat. lib. v, c. 12, et lib. De grat. et lib. arb., cap. 9, ad fin.

(4) Orth. fid. lib. ii, cap. 4, in fin.

(5) Ethic. lib. iv, cap. 4, ad fin.

nati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiant; et sic per accidens de iniquitate commissæ pœnitent.

Ad *secundum* dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad *tertium* dicendum, quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis pœniteant, quia non hoc refugiant in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam.

Ad *quartum* dicendum, quod homines in hoc mundo quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis pœnitent, si pro eis puniantur; quia, ut dicit Augustinus ¹, “ videmus etiam ferocissimas bestias dolore pœnarum a maximis voluptatibus abstinere. ”

**ART. III. — UTRUM DAMNATI
RECTA ET DELIBERATIVA RATIONE
VELLENT NON ESSE.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle non esse. Augustinus enim dicit ²: “ Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt; majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse. ”

2. Præterea, Augustinus sic ibidem arguit³: Præelectio supponit electionem. Sed *non esse* non est eligibile, cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit. Ergo *non esse* non potest esse magis appetibile damnatis quam *esse*.

3. Præterea, majus malum magis est fugiendum. Sed *non esse* est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, ita quod nihil relinquat. Ergo *non esse* est magis fugiendum quam miserum esse; et sic idem quod prius.

Sed *contra* est quod dicitur Apoc. ix, 6: *In diebus illis considerabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Præterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur Eccli. xli, 3: *O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, defecto ætate, et cui de omnibus cura est, et incredibili, qui perdit sa-*

pientiam ⁴. Ergo multo fortius est damnatis appetibile *non esse* secundum rationem deliberativam.

CONCLUSIO. — Non vellent damnati non esse inquantum non esse consideratur secundum se, quia illud non est appetibile; inquantum vero consideratur ut est ablativum pœnalis vitæ aut alicujus miseriæ, non esse potest desiderari a damnatis.

Respondeo dicendum quod *non esse* potest dupliciter considerari: uno modo secundum se, et sic nullo modo est appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni pura privatio; alio modo potest considerari inquantum est ablativum pœnalis vitæ, seu alicujus miseriæ; et sic *non esse* accipit rationem boni; “ carere enim malo, est quoddam bonum, ” ut dicit Philosophus ⁵. Et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matthæi xxvi, 24 dicitur: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; et Jerem. xx. super illud: *Maledicta dies in qua natus sum*, etc. dicit Glossa Hieronymi: “ Melius est non esse quam male esse. ” Et secundum hoc damnati possunt præeligere *non esse* secundum deliberativam rationem ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod *non esse* non est per se eligibile, sed per accidens, inquantum scilicet est miseriæ terminativum. Quod enim dicitur, quod *esse* et *vivere* ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam, et corruptam, et eam quæ est in tristitiis, ut dicit Philosophus ⁷, sed absolute.

Ad *secundum* dicendum, quod *non esse* non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. et ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod licet *non esse* maxime sit malum, inquantum privat esse, est tamen valde bonum, inquantum privat miseria, quæ est maximum malorum, et sic *non esse* eligitur.

**ART. IV. — UTRUM DAMNATI IN INFERNO
VELLENT ALIOS ESSE DAMNATOS
QUI NON SUNT DAMNATI.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 36, aliquant. a princ.

(2) De lib. arb. lib. iii, cap. 7, a princ.

(3) Cap. 8. (4) Vulgata, *patientiam*.

(5) Ethic. lib. v, cap. 1, ad fin.

(6) Confer quod scripsit auctor p. I, quæst. v, art. 2 ad 3.

(7) Ethic. lib. ix, cap. 4, a med.

quod damnati in inferno non vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati, quia Lucæ xvi dicitur de divite quod orabat pro fratribus suis, ne venirent in *locum tormentorum*. Ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Præterea, affectiones inordinate a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea, damnati non desiderant augmentum suæ pœnæ. Sed si plures damnarentur, major esset eorum pœna, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati nollent salvatos damnari.

Sed *contra* est quod Isa. xiv, super illud: *Surrexerunt de soliis*, dicit Glossa ¹: "Solatium est malorum, multos socios habere pœnarum."

Præterea, in damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

CONCLUSIO. — Sicut beati propter perfectam charitatem gaudent de bono omnium: ita damnati propter consummatum odium gaudent de malis, et dolent de bono: et sic vellent secum omnes bonos esse damnatos.

Respondeo dicendum quod sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum ab eis considerata maxime eos affligit, unde dicitur Isa. cap. xxvi, 11: *Videant et confundantur zelantes populi; et ignis hostes tuos devoret*. Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis quod etiam propinquorum gloriæ invidiebunt, cum ipsi sint in summa miseria, cum etiam in hac vita hoc accadat, crescente invidia. Sed tamen minus invidiebunt propinquis quam aliis, et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur.

(1) Ord Hieron.

(2) Ethic. lib. ix, cap. 4, a med.

Et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi. Sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad *secundum* dicendum, quod dilectio quæ non fundatur super honestum, facile rescinditur, et præcipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit ². Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt. Sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinate dilectionis adhuc diligunt.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine pœna singulorum augeatur, tamen tantum superexercescent odium et invidia, quod magis eligent torqueri magis cum multis quam minus soli.

ART. V. — UTRUM DAMNATI
ODIO HABEANT DEUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non habeant Deum odio; quia, ut dicit Dionysius ³, "omnibus diligibile est pulchrum et bonum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa." Hoc autem est Deus. Ergo Deus a nullo odio haberi potest.

2. Præterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; "malum enim est omnino involuntarium," ut Dionysius dicit ⁴. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. lxxiii, vers. 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*.

CONCLUSIO. — Damnati Deum odio prosequuntur, cum illum non percipiant in se, sed in effectu suæ justitiæ, qui est illis in pœnam.

Respondeo dicendum quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter, scilicet in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur a-

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5.

(4) De div. nom. lib. iv, part. 4, lect. 22.

licui. Et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectu iustitiæ, qui est pœna, eum odio habent, sicut et pœnas quas sustinent ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali; qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

ART. VI. — UTRUM DAMNATI DEMEREANTUR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera ². Sed per malam voluntatem, quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demereantur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Præterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo pœna inflicta, ut dicitur Genes. iii. Ergo et damnati demerentur.

3. Præterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa: *ebrius* enim *meretur duplicem mulctationem*, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur ³. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per quam necessitatem quamdam patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur a demerito.

Sed *contra*. Pœna contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum pœna. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Præterea, post ultimum terminum non

relinquitur aliquis motus, sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati maxime post diem iudicii ad ultimum terminum suæ damnationis pervenient, quia “ tunc finem habebunt duæ civitates, „ ut Augustinus dicit ⁴. Ergo damnati post diem iudicii perversa voluntate non demerebuntur, quia sic cresceret eorum damnatio.

CONCLUSIO. — Cum meritum et demeritum ordinentur ad aliquod bonum vel malum consequendum, neque boni merebuntur (quia bona voluntas in eis non erit meritum, sed præmium), neque mali demerebuntur, quia eorum mala voluntas non erit demeritum, sed pœna.

Respondeo dicendum quod de damnatis ante diem iudicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quod post diem iudicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum. Post diem autem iudicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed pœna tantum. Operationes enim virtutum sunt præcipue in felicitate, et earum contrariæ sunt præcipue in miseria, ut dicitur ⁵. — Sed ante diem iudicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis, vel pœnæ principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ, quæ possunt augeri usque ad diem iudicii: et hoc præcipue in dæmonibus vel angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem; ex quo beatorum angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum ⁶.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse; ex quo contingit in damnatis quod demereri non possunt;

(6) Hanc sententiam, saltem tacite, retractavit B. Thomas; postea enim docuit neque beatos, neque damnatos quidquam mereri post mortem. Cf. p. 1, q. lxii, art. 9 ad 3, et 22, quæst. xiii, art. 4 ad 2.

(1) Cum his conferri possunt quæ dicta sunt quæst. xc, art. 3 ad 2, et 22, quæst. xxxiv, art. 1.

(2) Sent. iv, dist. ult.

(3) Ethic. lib. iii, cap. 5, ante med.

(4) Enchir. cap. lli.

(5) Ethic. lib. i, cap. 9 et 10.

unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad *secundum* dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium dæmonum, ratione cujus demerentur quantum ad secundariam pœnam.

Ad *tertium* dicendum, quod propter hoc non excusantur a demerito, quia necessitatem habeant peccandi, sed quia ad summum malorum pervenerunt. — Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus, excusat a culpa, inquantum est necessitas quædam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium; sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate præcedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ART. VII. — UTRUM DAMNATI POSSINT UTI NOTITIA

QUAM IN HOC MUNDO HABUERUNT 1.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 50, qu. 11, art. 2, quæstiunc. 1 et seq.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis delectatio aliqua non est ponenda. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. Præterea, damnati sunt in majoribus pœnis quam sint aliquæ pœnæ huius mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a pœnis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Præterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed "longitudo temporis est causa oblivionis, " ut dicitur 2. Ergo damnati obliviscuntur eorum quæ hic sciverunt.

Sed *contra* est quod Lucæ xvi, 25 dicitur diviti damnato: *Recordare quia recepisti bona in vita tua*, etc. Ergo considerabunt ea quæ hic sciverunt.

Præterea, species intelligibiles in anima separata remanent 3, ut supra dictum est (quæst. lxx, art. 2 ad 3, et part. I, quæst. lxxxix, art. 5 et 6). Si

(1) De hac quæstione conferri possunt quæ ab auctore dicta sunt (part. I, quæst. lxxxix, et De anima, art. 15 in fin. corp., art. 17 ad 7, et 8,

ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

CONCLUSIO. — Damnati habebunt actualem considerationem eorum quæ sciverunt, ut inde tristitia, non autem lætitia afficiantur.

Respondeo dicendum quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiæ, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiæ esse ratio et ex parte cognoscibilium quæ nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur, utpote cum considerat aliquis se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitiæ, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia quæ amiserunt, et ex utroque torquebuntur; similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et se amisisse summam ejus perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiæ causa, ut ex dictis patet (in corp. art.), et sic erit in damnatis.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori, unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur; sed in futuro anima non ita trahetur a corpore; sed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissime illa quæ ei poterunt esse causa mœroris.

art. 18 in fin. corp., et in resp. ad 2, et art. 20, et *De veritate*, qu. xix, art. 1 in fin. corp.).

(2) Phvs. lib. iv, text. 128.

(3) Al. hic additur, in eis.

Ad *tertium* dicendum, quod tempus est eausa oblivionis per accidens; inquantum motus, ejus est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem judicii non erit motus cæli: unde nee oblivio esse poterit ex quantaeumque diuturnitate; sed et ante diem iudicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum cæli.

ART. VIII. — UTRUM DAMNATI ALIQUANDO COGITABUNT DE DEO.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo, quia non potest haberi odio aetui, nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur¹. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Præterea, damnati habebunt remorsum conscientiae. Sed conscientia patitur remorsum de aetis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed *contra*, perfectissima hominis cogitatio est quæ est de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

CONCLUSIO. — Nullo modo possunt damnati de Deo secundum se, hoc est quatenus ipse bonitatis principium existit, cogitare; per accidens vero, secundum scilicet Dei effectus, veluti si puniat, aut hujusmodi aliquid præstet, damnati de Deo cogitabunt.

Respondeo dicendum quod Deus potest considerari dupliciter: uno modo secundum se, et secundum id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione; unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur: alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire, vel aliquid hujusmodi; et secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere, et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus quod malæ eorum voluntati consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorum.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*, quia conscientia non remordet de peccato, nisi inquantum est divino præcepto contrarium.

(1) Sent. iv, dist. ult.

ART. IX. — UTRUM DAMNATI GLORIAM BEATORUM VIDEANT.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quam ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur; unde Gregorius² super illud Job xiv: *Sive fuerint nobiles filii ejus*, etc. dicit: "Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant; ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne positorum qualiter circa eos disponatur, ignorant." Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam in qua sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. Corinth. xxi, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. xvi, quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

CONCLUSIO. — Damnati ante diem iudicii bonos in gloria sua vident, sed post diem iudicii visione beatorum privabuntur.

Respondeo dicendum quod damnati ante diem iudicii videbunt beatos in gloria; non hoc modo quod gloriam eorum qualis sit, cognoscant; sed solum cognoscant eos esse in gloria quadam inestimabili: et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. v, 2 de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili*. Sed post diem iudicii omnino beatorum visione privabuntur; nee tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriæ beatorum, quam in iudicio viderunt, vel ante iudicium; et hoc erit eis in tormentum; sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti mererentur habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ in hac vita aguntur non ita affligent damnatos in inferno, si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta: unde non ita ostenduntur damnatis ea

(2) Moral. lib. xii, cap. 14, a princ.

quæ hic aguntur, sicut sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hic aguntur ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo et in futurum perfectius sperando, quod non est de damnatis; et ideo non est simile.

QUÆSTIO XCIX.

DE MISERICORDIA ET JUSTITIA DEI RESPECTU DAMNATORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de justitia et misericordia Dei respectu damnatorum. — Circa quod quærentur quinque: 1. Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna. — 2. Utrum per divinam misericordiam omnis pœna tam hominum quam dæmonum terminetur. — 3. Utrum saltem pœna hominum terminetur. — 4. Utrum saltem pœna christianorum. — 5. Utrum illorum qui opera misericordiæ fecerunt.

ART. I. — UTRUM EX DIVINA JUSTITIA INFERATUR PœNA ÆTERNA PECCATORIBUS.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 46,
qu. i, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non debet excedere culpam. Deut. xxv, vers. 2: *Secundum mensuram delicti* ¹ *erit et plagarum modus*. Sed culpa est temporalis. Ergo pœna non debet esse æterna.

2. Præterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori pœna quam alterum puniri. Sed nulla pœna est major quam æterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea, a justo iudice non inferitur pœna nisi ad correctionem: unde Ethic. lib. ii ² dicitur quod "pœnæ sunt quædam medicinæ." Sed quod impii in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum ³, nec aliquorum aliorum, cum tunc non sint aliqui futuri qui per hoc

corrigi possint. Ergo secundum divinam justitiam non inferitur pro peccatis æterna pœna.

4. Præterea, omne quod non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ a Deo non sunt per se volitæ; non enim delectatur in pœnis ⁴. Cum ergo nulla utilitas accidere possit ex perpetuatione pœnæ, videtur quod talem pœnam pro peccato inferre non debeat.

5. Præterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur ⁵. Sed pœna est eorum quæ sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea, justitia Dei hoc requirere videtur, ut peccatores ad nihilum redigantur; quia propter ingratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum *esse*. Unde videtur justum ut peccator qui ingratus Deo existit, ipsum *esse* amittat. Sed si peccatores in nihilum redigantur, eorum pœna non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinæ justitiæ ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xxv, vers. 46: *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium æternum*.

Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur præmium æternum; Jo. vi, vers. 40: *Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam*. Ergo et culpæ temporali secundum divinam justitiam debetur pœna æterna.

Præterea, secundum Philosophum ⁶, pœna taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur: unde majori pœna punitur qui percutit alapa principem, quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus præcepta transgreditur et cujus honorem alii impartitur, dum in alio finem constituit; majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinita pœna; et ita videtur quod juste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

(1) Vulgata, *pro mensura peccati*.

(2) Cap. 3, a princ.

(3) Quippe cum in eo statu non sint ut corrigantur, hoc est ad bonum dirigantur, vel a perversitate sua emundentur.

(4) Sive in *perditionibus nostris* (Tob. iii, 22), sicut loquitur Sara junioris Tobiae uxor.

(5) De cælo et mundo, lib. i, text. 15, et lib. ii text. 18.

(6) Ethic. lib. v, cap. 5.

CONCLUSIO. — Cum peccatores peccent contra Deum, qui æternus est, conveniens est, ut pœna æterna eis ex divina iustitia inferatur.

Respondeo dicendum quod cum pœna duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitalis et secundum durationem temporis, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ secundum intensionem acerbitalis, ut secundum quod gravius quis peccavit, secundum hoc gravior pœna ei infligatur; unde Apoc. xviii, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum*. Non autem respondet duratio pœnæ durationi culpæ, ut dicit Augustinus¹; non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea pœna punitur, etiam secundum leges humanas. Sed duratio pœnæ respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter a civium consortio repellatur vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a societate civium excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, pœna ei prolongatur, vel breviatur, secundum quod expedit ejus curationi, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Et ita etiam secundum divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo contra charitatem peccat, quæ est vinculum civitatem prædictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in æternum a societate sanctorum exclusus æternæ pœnæ addicitur, quia, ut Augustinus dicit², “ quod est de ista civitate mortali, homines supplicio primæ mortis, hoc est de civitate illa immortalis, homines supplicio secundæ mortis auferre. „ Quod autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel in quantum perpetuo homo non manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit. Unde si homo in perpetuum viveret, pœna exilii, vel servitutis, quæ per legem humanam infertur,

in eo perpetuo maneret; qui vero hoc modo peccant, ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari a sanctæ civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tanto eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata vel plus vel minus inhæserunt; quod in pœnis hujus mundi et purgatorii secundum divinam justitiam servatur. — Inveniuntur etiam et aliæ rationes a sanctis assignatæ, quare juste pro peccato temporali aliqui pœna perpetua puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempserunt æternam vitam; et hoc est etiam quod Augustinus³ dicit: “ Factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum. „ Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit; unde Gregorius dicit⁴: “ Ad magnam justitiam iudicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato. „ Et si objiciatur quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni æterno supplicio, ut videtur, dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quæ manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus: unde ex hoc ipso quod vult peccare, consequenter vult in peccato manere perpetuo. Homo enim est *spiritus vādens*, scilicet in peccatum, et non *rediens* per seipsum⁵. Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset, nisi adjutus, posset dici quod in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune. Et hoc est quod Gregorius⁶ super illud Job xli: *Æstimabit abyssum quasi senescentem*, dicit: “ Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia

(1) De civ. Dei, lib. xxi, cap. 11.

(2) In lib. prædicto, ibid., a med.

(3) In prædicto lib., cap. 12, a princ.

(4) In Dialog. iv, cap. 44, ante med.

(5) Psal. lxxvii, 39.

(6) Moral. lib. xxxiv, cap. 16, circa med.

cum fine vixerunt; voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere. „ Potest et alia ratio assignari, quare pœna culpæ mortalis sit æterna: quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse infinita pœna per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in æternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere: nec debet pœna cessare, quamdiu culpa manet ¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pœna non debet æquari culpæ secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam per leges humanas accidere. — Vel dicendum, sicut Gregorius solvit ², quod quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est æterna.

Ad *secundum* dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas pœnæ secundum intensionem. Et ideo peccatorum mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intensione, æquales autem duratione.

Ad *tertium* dicendum, quod pœnæ quæ infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatæ. Sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio æterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim pœnæ sunt ad correctionem solum quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad *quartum* dicendum, quod impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino inutiles. Sunt enim utiles ad duo: primo ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quæ est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius ³: „ Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciati non pascitur; quia

autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. „ Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt. Unde Psal. LVII, 11: *Lætabitur justus cum viderit vindictam*, etc., et Isa. cap. LXVI, 24: *Erunt*, scilicet impii, *usque ad satietatem visionis omni carni*, scilicet sanctis, ut Glossa ⁴ dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit ⁵: „ Iniqui omnes æterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur, et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ percipiunt, et in illis perspiciant supplicia quæ evaserunt: quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quanto in æternum mala puniri conspiciunt quæ ejus adjutorio vicerunt. „

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis pœna per accidens respondeat animæ, attamen per se respondet animæ culpa infectæ. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo etiam pœna perpetua erit.

Ad *sextum* dicendum, quod pœna respondet culpæ (proprie loquendo) secundum inordinationem quæ invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur, quia sic cuilibet peccato responderet pœna infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum *esse* amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio *esse*, quia *esse* præsupponitur ad meritum et demeritum; nec per inordinationem peccati *esse* tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita pœna alicujus culpæ privatio ipsius *esse*.

ART. II. — UTRUM PER DIVINAM MISERICORDIAM OMNIS PœNA DAMNATORUM TERMINETUR TAM HOMINUM QUAM DÆMONUM ⁶.

De his etiam S. Thom. Sent. IV, dist. 46, qu. II, art. 3, questionunc. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per divinam misericordiam omnis pœna terminetur tam hominum quam etiam dæmonum. Sap. XI, 24: *Misereris*

(1) De fide est pœnas damnatorum futuras æternas, ita ut nunquam sint finem durationis habituræ.

(2) Lib. IV Dialog. cap. 44, ante med.

(3) Dialog. IV, cap. 44, circa med.

(4) Interl. et ord. (5) Dial. IV, loc. cit.

(6) Hujus articuli doctrina adversatur Origeni, qui ab Ecclesia fuit damnatus, quod docuerit dæmones et impios aliquando per Dei misericordiam liberandos.

omnium, Domine, quoniam omnia potes. Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui sunt Dei creaturæ. Ergo et ipsorum dæmonum pœna finietur.

2. Præterea, Rom. xi, 32: *Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereretur*¹. Sed Deus dæmones sub peccato conclusit, id est, concludi permisit. Ergo videtur quod etiam dæmonum quandoque misereatur.

3. Præterea, sicut dicit Anselmus², "Non est justum ut Deus creaturam quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat." Ergo videtur, cum quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omnino perire permittatur.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xxv, vers. 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*. Ergo æternaliter punientur.

Præterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoquo, et beatitudo bonorum finem habebit, quod est inconueniens.

CONCLUSIO. — Nulla pœna hominum aut dæmonum per divinam misericordiam terminabitur, tum ex Scripturæ testimonio, tum ex hac ratione, quod alioquin ex una parte divina misericordia nimis extenderetur, ex altera vero nimis coarctaretur.

Respondeo dicendum quod "error Origenis fuit, ut Augustinus dicit³, quod dæmones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a pœnis." Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo: primo quia manifeste auctoritati sacræ Scripturæ repugnat, quæ habetur Apoc. xx, 9: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestię et pseudoprophetę*⁴ *cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum*, per quod in Scriptura significari æternitas consuevit. Secundo quia ex una parte nimis Dei misericordiam extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in æterna beati-

tudine permanere et malos angelos in æternum puniri. Unde sicut ponebat dæmones et animas damnatorum quandoque a pœna liberandas; ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitæ miseriis devolvendas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus. Sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiæ fecerunt indignos, sicut dæmones et damnati qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici quod etiam in eis misericordia locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a pœna totaliter absolvantur.

Ad *secundum* dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viæ, quia scilicet et Judæorum et gentilium misertus est, sed non omnium gentilium vel omnium Judæorum.

Ad *tertium* dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum, quantum ad decentiam divinæ bonitatis; et loquitur de creatura secundum genus suum. Non enim est conveniens divinæ bonitati ut totum unum genus creaturæ deficiat a fine propter quem est factum. Unde nec omnes homines, nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in æternum pereant, quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

ART. III. — UTRUM DIVINA MISERICORDIA PATIATUR SALTEM HOMINES IN ÆTERNUM PUNIRI⁵.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod divina misericordia non patiatur saltem homines in æternum puniri, quia Genes. vi, 3 dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est*; et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam⁶. Cum ergo indignatio Dei non sit aliud quam ejus pœna, non punietur æternaliter.

nas scilicet damnatorum, neque per intermissiones, quasi per quasdam ferias, neque per vicissitudinem aut varietatem esse mitigandas, aut successu temporis diminuendas.

(6) Interl. ibidem.

(1) Vulgata, in incredulitate, ut omnium misereatur. (2) In lib. ii, *Cur Deus homo*, cap. 4.

(3) De civ. Dei, lib. xxi, cap. 17 et 23.

(4) Vulgata, et bestię et pseudoprophetę.

(5) Juxta mentem D. Thomę certum est pœ-

2. Præterea, *charitas sanctorum* in præsentem hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem charitatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassæ non poterunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divinam misericordia damnatos quandoque a pœna liberabit.

3. Præterea hoc quod Deus pœnam damnatorum æternam prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur, quod patet per hoc quod dictum est Jonæ III, de subversione Ninive, quæ non fuit subversa, sicut prædictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea, ad hoc facit quod in Psalmo LXXVI, 8 dicitur: *Numquid in æternum irascetur Deus* ¹? Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo, etc.

5. Præterea, Isa. XIV, super illud: *Tu autem projectus es*, etc., dicit Glossa interl.: "Et si omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquam;" et loquitur de diabolo. Ergo videtur quod omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt a pœnis.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. XXV, vers. 46, simul de electis et reprobis: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*. Sed inconueniens est ponere quod justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconueniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

Præterea, sicut dicit Damascenus ², "hoc est hominibus mors, quod est angelis casus." Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem; et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

CONCLUSIO. — Cum sicut dæmones ita et homines sine charitate decedentes in malitia obstinati sint, utrisque pœna inferni perpetua erit.

Respondeo dicendum quod, sicut Au-

gustinus dicit ³, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod dæmones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari a pœna, etiam infideles. Sed hæc positio omnino est irrationabilis. Sicut enim dæmones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi, ita et hominum animæ qui sine charitate decedunt, cum "hoc hominibus sit mors, quod est angelis casus," ut Damascenus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum, quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quæ facta est per Christum, noluerunt esse vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt, cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ⁴ et Gregorius ⁵, sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possunt. Si enim esset nobis notum quod essent præsciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. Et quia post hanc vitam conversionis sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit ⁶, *ut det illis Deus pœnitentiam, et resipiscant a diaboli laqueis*.

Ad *tertium* dicendum, quod prophetia comminatoria pœnæ tunc solum immutatur quando variantur merita ejus in quem comminatio facta est; unde Jerem. XVIII, 7 dicitur: *Repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradiceam, et destruiam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Unde cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio pœnæ semper in eis implebitur. — Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus ⁷, "eversa est Ninive, quæ mala

(1) Vulgata, *projiciet Deus*.

(2) Orth. fid. lib. II, cap. 4, in fin.

(3) De civ. Dei, lib. XXI, cap. 17 et 18.

(4) De civit. Dei, lib. XXI, c. 24, parum a princ.

(5) Mor. lib. XXXIV, c. 16, a med, et Dialog. IV, cap. 44, a med.

(6) II. Timoth. II, 25.

(7) In prædicto lib., ibid., a med.

erat, et bona ædificata est, quæ non erat; stantibus enim mœnibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus. „

Ad quartum dicendum, quod illud verbum Psalmi pertinet ad vasa misericordiæ, quæ se indignos misericordia non fecerunt, quia in hæc vita (quæ quædam ira Dei est propter vitæ miseras) vasa misericordiæ mutat in melius. Unde sequitur in psalmo: *Hæc mutatio dextera excelsi*. — Vel dicendum quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit: *Continebit ab ira misericordias suas*, sed *in ira*, quia non totaliter pœna tolletur; sed et ipsa pœna durante, misericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothese impossibili ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

ART. IV. — UTRUM PœNA CHRISTIANORUM DAMNATORUM PER DIVINAM MISERICORDIAM TERMINETUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod saltem christianorum pœna per divinam misericordiam terminetur; quia ¹ *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit*. Sed hoc est omnium christianorum. Ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

2. Præterea, Joan. vi, 55 dicitur: *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam*. Sed hic est communis cibus et potus christianorum. Ergo omnes christiani finaliter salvabuntur.

3. Præterea, I. Cor. iii, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem*, et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianæ. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. cap. vi: *Iniqui regnum Dei non possidebunt*. Sed quidam christiani sunt iniqui. Ergo non omnes christiani ad regnum pervenient; et ita perpetuo punientur.

Præterea, II. Petri ii, 21 dicitur: *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est, sancto mandato*. Sed illi qui viam veritatis non cognoverunt, æternaliter punientur. Ergo et christiani qui ab agnita retrocesserunt.

CONCLUSIO. — Christiani soli, qui in fide catholica finaliter perseverabunt, et ab aliis criminibus reperientur finaliter absoluti, a pœna æterna erunt immunes.

Respondeo dicendum quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus ³, qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a pœna æterna, sed solis christianis; et in hoc diversificati sunt. Quidam enim dixerunt quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati, quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, *sine qua impossibile est placere Deo* ². — Et ideo alii dixerunt quod solum illi ab æterna pœna erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea recedunt, qui non minori pœna sunt digni, sed majori; quia ⁴ *melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quam post agnitionem retrorsum converti*. Planum est etiam peccare plus hæresiarchas, qui a fide catholica recedentes novas hæreses fingunt, quam illos qui a principio aliquam hæresim sunt secuti. — Et ideo alii dixerunt quod illi soli sunt ab æterna pœna immunes, qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur ⁵. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturæ, quia Jacobi cap. ii, 20 dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; et Matth. vii, 21: *Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum cælorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis est*; et in multis aliis locis Scriptura peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a pœna æterna erunt immunes, nisi et ab

(1) Marci ult., 16.

(2) In prædicto lib. xxi, De civ. Dei, c. 20 et 21.

(3) Hebr. xi, 6. (4) II. Petri ii, 21.

(5) Propter hoc nempe abusive ab illis usur-

patum: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*; non enim de perseverantibus in fide tantum hoc dicitur (Matth. xxiv), sed et in charitate. ut ex vers. 12 colligitur.

aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ *per dilectionem operatur*, in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini intelligitur non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, *judicium sibi manducant et bibunt*, ut dicitur I. Cor. xi; sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam æternam perducit, quamvis aliquis possit tali fructu privari per peccatum, etiam postquam digne sumpserit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata, supra quam qui peccata venialia edificaverit, *detrimendum patietur*, quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen *salvus erit finaliter quasi per ignem*¹, vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatoriæ, quæ post mortem erit.

ART. V. — UTRUM OMNES ILLI QUI OPERANTUR MISERICORDIÆ OPERA, PUNIANTUR ÆTERNALITER².

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiæ faciunt, non puniuntur æternaliter, sed solum illi qui opera misericordiæ negligunt. Dicitur enim Jacobi ii, 18: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam*; et Matth. v, 7: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*.

2. Præterea, Matth. xxv ponitur disceptatio Domini cum reprobis et electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiæ. Ergo solum pro operibus misericordiæ omissis aliqui æternaliter puniuntur; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Matth. vi, 12 dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; et sequitur: *Si*

enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cælestis delicta vestra. Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur; et sic non æternaliter puniuntur.

4. Præterea, I. Timoth. iv, super illud: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii³: "Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est; quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiat, sine dubio vapulabit, sed non peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur." Ergo illi qui insistent operibus misericordiæ, et peccatis carnalibus detinentur, non in æternum puniuntur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. cap. vi, 9: *Neque fornicarii, neque adulteri, etc., regnum Dei possidebunt*. Sed multi qui se exercent in operibus misericordiæ, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum perveniunt; et ita aliqui eorum æternaliter puniuntur.

Præterea, Jacobi ii, 10 dicitur: *Quicumque totam legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus*. Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiæ, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret, et ita æternaliter punietur.

CONCLUSIO. — Cum nihil sine charitate ad vitam æternam prodesse possit; nec fides, nec opera misericordiæ eripiant a pœna æterna eos, qui cum peccato mortali decesserint.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. prædicto⁴, quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a pœna æterna esse liberandos, sed solum illos qui operibus misericordiæ insistant, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare, quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiæ insistere qui charitatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ⁵, ut

(1) De his Apostoli verbis confer quod a S. Doctore dictum est (I. Cor. lect. 2, cap. iii).

(2) De fide est etiam illos æternaliter puniendos qui eleemosynas fecerint, si a peccatis mortalibus non abstinuerint. (3) Alius auctoris.

(4) Scilicet De civit. Dei, lib. xxi, cap. 22.

(5) Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

patet I. Corinth. XIII. Et præcipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen aliqua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides, nec opera misericordiæ eos liberabunt a pœna æterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt. Non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolverentem non consequentur, etiamsi consequentur misericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad *secundum* dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordiæ solum, quia pro eorum negligentia tantummodo aliqui puniuntur æternaliter, sed quia illi ab æterna pœna liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiæ sibi veniam inpetra-

verunt, *facientes sibi amicos de mammona iniquitatis*¹.

Ad *tertium* dicendum, quod illud a Domino dicitur illis qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli pœnitentes per opera misericordiæ consequentur veniam penitus liberantem.

Ad *quartum* dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias pœnas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiæ absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita ista existentes illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiæ ad pœnitentiam disponuntur. Unde talis non peribit, id est, disponetur per talia opera ad non pereundum², gratia introducta a Domino, *qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.*

(1) Luc. ix.

(2) Hucusque veteres editiones. Cætera post Nicolajum addunt quæ in textu sequuntur.

MONITUM

IN SEQUEMTEM APPENDICEM

Ne inolitam Supplementi quæstionum seriem turbaremus, huc transtulimus quæstiones duas, quas, a Supplementi auctore omissas, primus concinnavit Nicolai, et post septuagesimam collocavit, aucto deinceps numero insequentium usque ad finem quæstionum. His addimus articulos duos, quos cum aliis sex secundæ quæstionis junctos, et unica quæstione comprehensos dedit editio Patavina anni 1712, in calce tomi 2 Supplementi; ut nihil jam in hac editione desiderandum supersit.



APPENDIX

QUÆSTIO I.

(Apud Nicolajum LXXI).

DE QUALITATE ANIMARUM QUÆ CUM ORIGINALI PECCATO SOLO EX HAC VITA DECEDUNT, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in particulari de diversis qualitatibus animarum a corporibus exutarum juxta diversum statum earumdem: et primo quidem de animabus quæ cum sola originali culpa ex hac vita decedunt. — Circa quod quærentur duo: 1. Utrum tales animæ a corporeo igne patiantur vel affligantur pœna ignis. — 2. Utrum tales animæ patiantur afflictionem spiritualem in seipsis.

ART. I. — UTRUM ANIMÆ CUM SOLA ORIGINALI CULPA DECEDENTES A CORPOREO IGNE PATIANTUR, VEL AFFLIGANTUR PœNA IGNIS.

De his etiam S. Thom. Sent. II, dist. 33, qu. II, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiantur, vel affligantur pœna ignis. Dicit enim Augustinus¹: " Firmissime tene, et nulloatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. „ Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo animæ cum sola originali culpa decedentes a corporeo igne patiuntur, vel affliguntur pœna ignis.

(1) Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 27.

2. Præterea, majori culpæ debetur major pœna. Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit, veniale autem secum gratiam compatitur; et iterum æterna pœna punitur originale, sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur pœna ignis, multo amplius originali.

3. Præterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiæ locus. Sed in hac vita respondet originali pœna sensibilis; pueri enim qui solum originale habent, multas pœnas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo et post hanc vitam pœna sensibilis ei debetur.

4. Præterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet scilicet privatio originalis justitiæ; et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna ignis. Ergo et originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi vel per dotem impassibilitatis (sicut est in beatis), vel ratione originalis justitiæ (sicut in statu innocentiae), ergo corpora puerorum vel habebunt

dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est hæreticum¹: vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur activo præsentē; ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem pœnam patientur.

Sed *contra*, Augustinus² dicit pœnam parvulorum qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœna torquerentur, quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

Præterea, acerbitas pœnæ sensibilis delectationi culpæ respondet; Apoc. xviii, vers. 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*. Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio; delectatio enim operationem consequitur, ut ex Ethic. lib. x³ patet. Ergo peccato originali non debetur pœna ignis.

Præterea, Gregorius Nazianzenus orat. 40 quæ in sanctum Baptisma inscribitur, tria genera non baptizatorum distinguens, qui vel baptismum contempserunt, vel ex negligentia sua usque ad finem vitæ distulerunt, et improvisa morte obierunt, vel sine culpa sua eum non receperunt, ut infantes, de primis quidem dicit quod non aliorum dumtaxat peccatorum quæ commiserint, sed baptismi contempti pœnas luent; et de secundis quod pro illo neglecto pœnas etiam patientur, sed leviores primis; at de postremis addit quod ipsi "nec cælesti gloria, nec æterno inferni supplicio a justo et æterno iudice afficientur, quia licet baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen et malitia carent, ac jacturam baptismi passi sunt potius quam fecerunt." Et rationem reddit cur etiamsi ad gloriam cælestem non perveniant, pœnas tamen æternas, quales damnati patiuntur, non propterea sustineant, "quia medium quoddam inter utrumque reperitur, nec statim supplicio dignus est qui honorem sive

gloriam non meretur; vel e converso non statim promeretur gloriam vel honorem qui supplicio dignus non est."

CONCLUSIO. — Cum peccatum originale, non per corruptionem boni consequentis naturam, sed naturæ superadditi contrahatur, in carentia sola talis boni naturam excedentis propria ejus pœna consistit.

Respondeo dicendum quod pœna debet esse proportionata culpæ, ut dicitur Isa. xxviii, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam*. Defectus autem quæ per originem traducitur, rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat. Nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse, et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia pœna ei debetur, nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio: et ideo carentia hujus visionis est propria et sola pœna originalis peccati post mortem; si enim alia pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est, quia per passionem hujus particularis, talis pœna est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec pœna per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *supplicium* non nominat in auctoritate illa pœnam sensibilem, sed solum pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis, sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna figurari consuevit.

(1) Quippe cum sine animarum beato statu gloriosa esse non possint; nec eorum animæ dici beatæ possint, nisi contra Domini senten-

tiam, quæ a regno cælorum proindeque beatæ vitæ non regeneratos excludit.

(2) Enchir. cap. 93. (3) Cap. 4, sive 6.

Ad *secundum* dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed voluntate principii naturæ tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est; et ideo minor pœna debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam; privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ, nisi in quantum ex voluntate est; unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis pœna debetur, quia hoc est per accidens, in quantum decedens in veniali tantam gratiam habet, virtute cujus pœna purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam pœnam haberet.

Ad *tertium* dicendum, quod non est eadem ratio de pœna sensibili ante mortem et post mortem, quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis; sive sit pœna sensibilis interior, ut febris vel aliquid hujusmodi; sive etiam sensibilis pœna exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi. Sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundum justitiæ divinæ ordinem tantum; sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

Ad *quartum* dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quæ est in conversione actualis peccati; concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet; et ideo dolor sensibilis non respondet ei pro pœna.

Ad *quintum* dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterioris agentis in ipsa, quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipue ad corruptionem inducendam per actionem naturæ, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur quibus pœna sensibilis ex divina justiti-

tia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum, et ideo impassibilitas in eis erit dos, non autem in pueris.

ART. II. — UTRUM EJUSMODI ANIMÆ PATIANTUR AFFLICTIONEM SPIRITUALEM PROPTER STATUM IN QUO SUNT.

De his etiam loc. cit. art. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod ejusmodi animæ patientur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt; quia, sicut dicit Chrysostomus¹, in damnatis gravior erit pœna quod visione Dei carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed ejusmodi animæ visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc patientur.

2. Præterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed ejusmodi animæ vellent visionem divinam habere; alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod et afflictionem patientur.

3. Præterea, si dicatur quod non affliguntur, quia sciunt se non per culpam propriam ea esse privatos, contra: Immunitas a culpa dolorem pœnæ non minuit, sed auget; non enim si aliquis non propria culpa exheredatur, vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis ejusmodi animæ non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc earum dolor non tollitur.

4. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur præmium vitæ æternæ. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adæ æterna vita privantur.

5. Præterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter enim diligunt. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Sed *contra*, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de pœna. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in

(1) Rom. xxiii in Matth.

desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt; et sic non esset eorum poena mitissima, ut Augustinus dicit. Si autem de poena dolerent, ergo cum poena eorum juste a Deo sit, voluntas eorum divinae justitiae obviaret; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem sentient.

Præterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur, propter quod Seneca probat¹, quod "perturbatio in sapientem non cadit." Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

CONCLUSIO. — Cum in pueris absque baptismi susceptione decedentibus non fuerit aliqua proportio ad vitam vel gloriam æternam consequendam, nec sua culpa ejus privationem vel carentiam incurrerint, ex tali carentia nullam interiorem afflictionem, sicut nec ullam poenam exteriorum patientur.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. — Quidam enim dicunt quod prædicti pueri nullum dolorem sustinebunt; quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta, ea non cognoscat quæ saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura. — Et ideo alii dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali rationi subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipue sine spe recuperationis; unde poena eorum non esset mitissima. Præterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exterius affligente non puniuntur, etiam interiorem dolorem non sentient, quia dolor poenæ delectationi culpæ respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab

ejus poena excluditur. — Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vita æterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur; quod qualiter esse possit, videndum est. — Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cum ei non sit debitum; affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuere proportionati ad hoc quod vitam æternam habent, quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam æternam consecuti sunt; hoc est enim superexcedentis gratiæ ut aliquis sine actu proprio præmiatur. Unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multæ gratiæ non fiunt, quæ aliis similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam; non autem in pueris, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de utroque.

(1) Epist. 85, et De ira, lib. II, cap. 6.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut ¹ dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quæ quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficient homines, dolent; non autem si deficient ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potius *velleitas* quam *voluntas* debet dici; non enim aliquis illud vult simpliciter, sed vellet, si possibile foret.

Ad *tertium* dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui, quilibet est ordinatus; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena eis privetur: unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad *quartum* dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adæ, ut ad Rom. v dicitur: unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo, quantum baptizati habent de bono.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, imo ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

[Non tamen ² eo modo gaudebunt quo perperam intelligebant Pelagiani, vitam illis beatam assignantes, quia nullum in eis detrimentum naturæ, nec peccatum originale agnoscebant. Illorum enim sensus erat quod ejusmodi parvuli, quamvis absque baptismo decedentes, ab omni prorsus pœna immunes ita essent ac si Adamus non peccasset; quia peccatum ejus nihil in ipsius posteros, vel in ipsam naturam ex ipsius persona propagatam, corruptionis intulerat. Et propterea tale gaudium parvulorum non distinguebant ab adultis, nisi quatenus isti pro bonis operibus actualiter a se factis aliquid singulare præmium reportarent, quod sub nomine regni cælorum, a quo Christus non baptizatos excludebat, significatum intelligebant. Gaudium autem naturale duntaxat hic ponitur, quod pœnam damni, vel carentiam visionis beatificæ non excludit.]

(1) Ethic. lib. iii, cap. 4, vel 5.

(2) Quæ sequuntur, ex proprio penu addidit Nicolajus.

QUÆSTIO II.

(Apud Nicolajum LXXII).

DE QUALITATE ANIMARUM QUÆ IN PURGATORIO PROPTER PECCATUM ACTUALE, VEL EJUS PŒNAM, EXPIANTUR, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de animabus quæ post hanc vitam propter actualium peccatorum pœnam igne purgatorio expiantur. — Circa quod queruntur sex: 1. Utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ. — 2. Utrum illa pœna sit voluntaria. — 3. Utrum animæ in purgatorio per dæmones puniantur. — 4. Utrum per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam. — 5. Utrum ignis purgatorii liberet a reatu pœnæ. — 6. Utrum ab illa pœna unus alio citius liberetur.

ART. I. — UTRUM PŒNA PURGATORII EXCEDAT OMNEM PŒNAM TEMPORALEM HUIUS VITÆ.

De his etiam S. Thom. Sent. iv, dist. 21, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna purgatorii non excedat omnem pœnam temporalem hujus vitæ. Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum læsionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata, tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem, tum quia habet materiam, quæ est susceptiva qualitatis agentis; quod de anima dici non potest. Ergo major est pœna quam corpus patitur in hoc mundo, quam pœna qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Præterea, pœna purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima pœna debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo pœna purgatorii est levissima.

3. Præterea, reatus cum sit effectus culpæ, non intenditur, nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro qua non plene satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimæ pœnæ. Ergo pœna quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni pœna istius vitæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in quodam sermone ³: " Ille ignis purgatorii durior erit quam quidquid in

(3) Scilicet iv, De defunctis, qui est 41 de SS., circa med.; et sup. Psal. xxxvii, a princ.

hoc sæculo pœnarum aut sentire, aut videre, aut cogitare quis potest. „

Præterea, quanto pœna est universalior, tanto est major. Sed anima separata tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa pœna quæ est animæ separatæ, est major omni pœna quam corpus patitur.

CONCLUSIO. — Pœna purgatorii excedit omnem pœnam temporalem hujus vitæ.

Respondeo dicendum quod in purgatorio erit duplex pœna: una damni, in quantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali puniuntur. Et quantum ad utrumque pœna purgatorii minima excedit maximam pœnam hujus vitæ¹. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de retardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit læsio, sed læsionis sensus, tanto aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quanto magis est sensitivum. Unde læsiones quæ fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid læsivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad præsens supponimus, quia de hoc infra dicetur (dist. 44, quæst. III, art. 3, quæst. III. Vide suppl. qu. LXX, artic. 3). Et ideo oportet quod pœna purgatorii, quantum ad pœnam damni et sensus, excedat omnem pœnam istius vitæ. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est, quia sic pœna damnatorum esset mitior post resurrectionem quam ante, quod falsum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis: et ubi est major passionis sen-

sus, ibi est major dolor, etiamsi sit minor passio.

Ad *secundum* dicendum, quod acerbitas illius pœnæ non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti, quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic; sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, juste facit.

Et per hoc patet solutio ad *tertium*.

ART. II. — UTRUM ILLA PœNA SIT VOLUNTARIA.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod illa pœna sit voluntaria, quia illi qui sunt in purgatorio, rectum habent cor. Sed hæc est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinæ conformet, ut Augustinus dicit². Ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam pœnam voluntarie sustinent.

2. Præterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam, nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed *contra*, nullus petit liberari a pœna quam voluntarie sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quæ in Dialog. Greg.³ narrantur. Ergo non sustinent illam pœnam voluntarie.

CONCLUSIO. — Animæ quæ purgantur, habent voluntatem conditionatam suarum pœnarum, quatenus sciunt sese sine illis non venturas ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla pœna est voluntaria, quia ex hoc est ratio pœnæ quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata; sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua pœna potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo quia per pœnam aliquod bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit pœnam aliquam, ut patet in satisfactione: vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet

vius: de pœna autem sensus concedit pœnas purgatorii esse majores pœnis hujus vitæ

(2) Conc. I in Psal. xxxii, a princ.

(3) Lib. IV, cap. 40 et 65.

(1) S. Bonaventura, in Sent. IV, dist. 20, negat pœnam carentiæ divinæ visionis esse majorem omni pœna sæculi, idque probabiliter, ait Syl-

eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo quia quamvis per pœnam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine pœna ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit pœnam, et vellet ab ea liberari; sed eam supportat, et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic pœna purgatorii est voluntaria. — Quidam autem dicunt quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti pœnis, quod nesciunt se per pœnam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum, quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. III. — UTRUM ANIMÆ IN PURGATORIO PER DÆMONES PUNIANTUR.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ in purgatorio per dæmones puniantur, quia, sicut infra dicit Magister ¹, “ illos habebunt tortores in pœnis, quos habuerunt incentores in culpa. ” Sed dæmones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Præterea, purgatio a peccatis competit iustis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per pœnas a diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam puniuntur a dæmonibus purgandi.

Sed *contra*, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de dæmonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non subicientur eis puniendi per eos.

CONCLUSIO. — Animæ in purgatorio non puniuntur per dæmones.

Respondeo dicendum quod sicut post diem iudicii divina iustitia succedet ignem quo damnati in perpetuum puniuntur, ita etiam nunc sola iustitia divina electi post hanc vitam purgantur, non ministerio dæmonum, quorum victores extiterunt, nec ministerio angelorum,

qui cives suos non tam vehementer affligerent ². Sed tamen possibile est quod eos ad loca pœnarum deducant: et etiam ipsi dæmones, qui de pœnis hominum lætantur, eos comitantur, et assistunt purgandis, tum ut eorum pœnis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem sæculo, quando adhuc locus pugnæ est, puniuntur homines et a malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris, angelo percutiente, emarcuit ³. Et hoc etiam expresse Dionysius dicit ⁴, quod boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ART. IV. — UTRUM PER PœNAM PURGATORII EXPIETUR PECCATUM VENIALE QUOAD CULPAM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per pœnam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam, quia super illud I. Joan. v: *Est peccatum ad mortem*, etc., dicit Glossa ⁵: “ Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulat. ” Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Præterea, ejusdem est labi in peccatum, et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

3. Præterea, Gregorius dicit ⁶, quod talis in iudicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit, quia *lignum ubi ceciderit, ibi erit* ⁷. Si ergo aliquis ex hac vita cum veniali exit, in iudicio cum veniali erit; et ita per purgatorium non expiatur aliquis a culpa veniali.

4. Præterea, supra dictum est (Suppl. quæst. II, art. 3), quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quæ est actus meritorius, quia tunc non erit meritum, neque demeritum; cum, secundum Damascenum ⁸, “ hoc sit hominibus mors, quod angelis casus. ” Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

(1) Sent. IV, dist. 47, in fin.

(2) Attamen quia sancti angeli conformant voluntatem suam divinæ, et animæ quæ sunt in purgatorio in quibusdam consenserunt diabolo, ideo si quis contrarium sentiret, non facile posset revinci, ait Sylvius, quamquam sententia auctoris videatur verior.

(3) Gen. xxxii.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 18.

(5) Interl. Gregor., Moral. lib. XVI, c. 28.

(6) Dialog. lib. IV, cap. 39, a princ.

(7) Eccle. XI, 3.

(8) Orth. fid. lib. II, cap. 4, in fin.

5. Præterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis. Unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut dictum est (lib. II, dist. 21, qu. 11, art. 3). Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto in anima separata; quia fomes dicitur lex carnis Rom. VII. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ¹, et Augustinus ², quod quædam culpæ leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quoad pœnam; quia sic omnes culpæ quantumcumque graves, quantum ad reatum pœnæ, per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Præterea, I. Corinth. III, per lignum, fenum et stipulam venialia intelliguntur, ut dictum est (Sent. IV, dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et 1 2, qu. LXXXIX, art. 2). Sed lignum, fenum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsæ veniales culpæ post hanc vitam remittuntur.

CONCLUSIO. — Per pœnas purgatorii peccatum veniale expiatur etiam quoad culpam.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam: et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis non est capax; non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem; veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiæ corruptione contingit. Unde si gratia omnino concupiscentiæ corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali. Et ita, cum in morte omnino diminuat et annihiletur ista concupiscentia, potentiæ animæ totaliter gratiæ subiciuntur, et veniale expellitur. — Sed hæc opinio frivola est et in se et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, quæ non possunt exponi de remissione venialium quantum

ad pœnam, ut Magister in littera dicit ³, quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem ⁴ leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros; quia remissio pœnæ magis aufert gravitatem pœnarum quam ponat. Quantum ad causam autem, frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitæ, non aufert concupiscentiæ corruptionem, vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur; nec iterum tranquillat potentias animæ, ut eas gratiæ subiciat, quia tranquillitas potentiarum, et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quæ legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur; nisi tranquillitas dicatur privatio pugnæ, sicut etiam in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animæ tranquillare, aut eas gratiæ subdere. Et præterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animæ subderet gratiæ, adhuc hoc non sufficeret ad purificationem culpæ venialis jam commissæ, quamvis sufficeret ad vitiationem futuræ; quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra dictum est (Sent. IV, dist. 17, quæst. 2, artic. 2, quæst. III, et Suppl. quæst. II, art. 3), quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quod si non pœnituit actu vel proposito, in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod "veniale fit mortale dum placet;" quia non quælibet placencia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium), sed talis placencia, quæ ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit ⁵.

(1) Dialog. lib. IV, cap. 39.

(2) Alius auctor, de vera et falsa pœnitentia, cap. 4, a princ., et cap. 18.

(3) Sent. IV, dist. 21. (4) Loc. cit.

(5) De Trin. lib. X, cap. 10, a princ.

Et sic placentia illa quæ facit peccatum mortale, est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis, postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo, vel tenendo; sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat, et moriatur. Unde patet quod hæc opinio omnino irrationalis est. Et ideo cum aliis dicendum quod culpa venialis in eo qui cum gratia decessit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliquantuliter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem, quæ simul cum gratia stare potest¹.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali. — Vel dicendum quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito, quia hic homo meruit ut ibi illa pœna sit meritoria sibi.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit, et ideo non poterit peccare venialiter. Sed remissio culpæ venialis est ex voluntate gratiæ informata, quæ in purgatorio erit in anima separata. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod venialia non variant statum hominis, quia neque tollunt, neque diminuunt charitatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitæ bonitatis animæ. Et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, vel committuntur, talis manet anima qualis prius.

Ad *quartum* dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmii essentialis, sed respectu alicujus accidentaliter potest esse, quamdiu manet homo in statu viæ aliquo modo. Et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpæ venialis.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

(1) In opusculo *De malo*, qu. vii, art. 2 ad 9 et 17, S. Doctor sic retractat quod in Sent. iv scripserat: Culpa non remittitur per pœnam, sed remittitur in purgatorio veniale, quantum

ART. V. — UTRUM IGNIS PURGATORIUS LIBERET A REATU PŒNÆ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis purgatorius non liberet a reatu pœnæ. Omnis enim purgatio respicit fœditatem. Sed pœna non importat aliquam fœditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat a pœna.

2. Præterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed pœna non contrariatur pœnæ. Ergo per pœnam purgatorii non purgatur aliquis a reatu pœnæ.

3. Præterea, I. Corinth. iii, super illud: *Salvus erit, sic tamen*, etc., dicit Glossa: "Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: *Vasa figuli probat fornax*, etc.². Ergo homo expiatur ab omni pœna per pœnas hujus mundi, saltem per mortem, quæ est maxima pœnarum, et non per purgatorium ignem.

Sed *contra* est quod pœna purgatorii est gravior quam pœna quælibet hujus mundi, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Sed per pœnam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito pœnæ. Ergo multo fortius per pœnam purgatorii.

CONCLUSIO. — Ignis purgatorius liberat a reatu pœnæ.

Respondeo dicendum quod quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quam debitum pœnæ, per hoc quod aliquis pœnam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur; et secundum hoc pœna purgatorii a reatu purgat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod reatus quamvis non importet fœditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad fœditatem ex causa sua.

Ad *secundum* dicendum, quod pœna quamvis non contrarietur pœnæ, tamen contrariatur reatui ad pœnam; quia ex hoc manet obligatio ad pœnam quod pœnam non sustinuit quam debebat.

Ad *tertium* dicendum, quod in eisdem verbis sacre Scripturæ latet multiplex intellectus: unde ignis ille potest intelligi et tribulatio præsens et pœna sequens; et per utramque venialia pur-

ad culpam virtute gratiæ, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum; sed prout exit in actum charitatis, detestantis veniale peccatum. (2) Eccli. xxvii, 6.

gari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est (Sent. iv, dist. 20, quæst. i, art. 1, qu. iii ad 3).

**ART. VI. — UTRUM AB ILLA PŒNA
UNUS LIBERETUR ALIO CITIUS.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ab illa pœna unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa, et major reatus, tanto acerbior pœna imponitur in purgatorio. Sed quæ est proportio pœnæ acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio pœnæ levioris ad culpam leviolem. Ergo ita cito liberatur unus a pœna illa, sicut alius.

2. Præterea, inæqualibus meritis redduntur æquales retributiones et in cælo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur similiter esse in purgatorio.

Sed *contra* est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam significavit¹. Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

CONCLUSIO. — A pœna purgatorii unus citius alio liberatur.

Respondeo dicendum quod quædam venialia sunt majoris adhærentiæ quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur. Et quia ea quæ sunt majoris adhærentiæ, tardius purgantur, ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad *primum* ergo dicendum quod acerbitas pœnæ proprie respondet quantitati culpæ; sed diuturnitas respondet radicationi culpæ in subjecto: unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et charitas, cui debetur præmium paradisi, post hanc vitam radican-
tur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diutur-

nitas utrobique. Secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet (art. 6 hujus quæst.)².

[Cæterum quod sit ignis proprie dictus vera purgatorii pœna, ut supponitur ex prædictis, patet aperte satis ex Latinorum et Græcorum locutione uniformi, priusquam in dubium ac disceptionem ejus veritas vocaretur. Inter Latinos enim Augustinus³: "In hac vita me purges, et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus;," et⁴: "Qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per ignem quemdam purgatorium transibunt:," ut et⁵: "Qui agrum suum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, vel ignem purificationis, vel pœnam æternam post hanc vitam habebit.," Ambrosius⁶: "Hic (seu in præsentī vita) purgatus necesse habet illic purificari (scilicet post hanc vitam) ut unusquisque nostrum ustus romphæa illa flammea, non exustus, introgressus in illam paradisi amœnitatem gratias agat Deo,," etc. Nec refert quod post consummationem sæculi hoc futurum indicat; quia si qui reperiuntur eo tempore purificatione indigentes, per ignem purgabuntur, quem symbolice per flammeam romphæam, seu flammeum gladium in vestibulo paradisi terrestri collocatum designat; idem de illis quadam proportionē subintelligi debet qui post consummationem vitæ suæ purificationē opus habent, ut ad æternam vitam et gloriam subinde admittantur, quam ante iudicium universale, vel consummationem sæculi, percipiunt, ex Ambrosii mente, qui ea digni sunt habiti; cum de Anacholio dicat⁷, quod "jam æternæ Jerusalem possessor videt facie ad faciem;," unde purgantem ignem statim post consummationem vitæ in purgandis agnoscit. Hieronymus etiam peccatorum christianorum opera "igne probanda et purganda,," in Isaiam significat, purgatorium insinuans, quod in æternum cruciandis opponit. Similiter et Gregorius⁸: "De levibus quibusdam culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est.," Bernardus quoque inter hæreticorum sui temporis qui se apostolicos jactitabant (quamvis apostolici dici verius possent), sacrilegos erro-

(1) I. Cor. iii.

(2) Quæ sequuntur addit Nicolajus.

(3) In Psal. xxxvii.

(4) Homiliarum lib. I, hom. xvi.

(5) De Genesi contra Manich. lib. ii, cap. 20.

(6) In Psal. cxviii, conc. 3.

(7) Epist. lib. iii, epist. 22, vel, ut alii citant, lib. vii, epist. 39. (8) Dialog. lib. iv, cap. 39.

res ponit¹, quod "non crederent ignem purgatorium restare post mortem, etc." Sed inter Græcos Basilius² peccatum quod in confessione detectum est, arefacto comparat feno, et tale ait esse "quod facile devoret purgatorius ignis." Gregorius Nyssenus³, quod "post egressum a corpore nemo particeps Divinitatis fieri potest, nisi maculas ejus purgatorius ignis abstulerit." Gregorius Nazianzenus⁴, quod inter plura quæ animam purgare possunt baptismata *baptismus ignis* est ultimus, per quem animæ recedentes a corporibus in alio sæculo purgabuntur. Theodoretus in Scholiis græcis⁵: "Ignem purgatorium credimus, in quo animæ defunctorum probantur, et sicut aurum in conflatorio purgantur, etc." Eusebius etiam Emysenus⁶ ait quod "qui temporalibus pœnis digna gesserunt, per fluvium igneum post hanc vitam transibunt, etc." Hinc et iidem fere omnes⁷ nunc locum illum Luc. III: *Baptizabit vos in Spiritu sancto et igni*, nunc illum I. Cor. III: *Salvus erit quasi per ignem*, sic explicant, ut, præter quasdam quas adjiciunt interpretationes, "ignem purgatorii" utrobique significari velint. Cum ergo verba Patrum et potissimum verba Scripturæ, quantum fieri potest, proprio sensu intelligi debeant, quando nihil metaphorice sumi cogit, et alioquin proprium sit maxime ignis ut purgativus esse possit, hinc verus ignis purgatorius, et non metaphoricus tantum putandus est; sicut et de igne inferni suo loco dicitur.]

ARTICULI DUO.

DE PURGATORIO⁸

(Ex editione Patav. an. 1712).

ART. I. — UTRUM PURGATORIUM SIT POST HANC VITAM⁹.

De his etiam S. Thom. Sent. IV, dist. 21, qu. 1, art. 1, quæstione. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod purgatorium non sit post hanc vi-

tam. Apoc. enim XIV. 13 dicitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo jam dicit Spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam, nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo purgatorium post hanc vitam non est.

2. Præterea, sicut se habet charitas ad præmium æternum, ita peccatum mortale ad supplicium æternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium æternum deportantur. Ergo decedentes in charitate statim ad præmium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Præterea, Deus qui est summe misericors, prouior est ad præmiandum bona quam ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu charitatis, faciunt aliqua mala quæ non sunt digna supplicio æterno; ita illi qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quæ non sunt digna præmio æterno. Ergo cum illa bona non præmientur in damnandis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

Sed contra, II. Machab. XII, 46 dicitur: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed pro defunctis qui sunt in paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent, nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt: et tales charitatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio; quia *universa delicta operit charitas*¹⁰; unde ad mortem æternam non devenient, quia *qui vivit et credit in me, non morietur in æternum*¹¹; nec ad gloriam inducentur nisi purgati, quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apocal. ult. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit¹²: "Si aliquis Christo amico consentiens,

(8) Nicolai hos articulos addidit quæst. LXXIX; alii vero doctores in initio quæstionis præcedentis eos collocarunt.

(9) De fide est purgatorium esse post hanc vitam, quod patet ex concil. Florent. sess. ult., et ex conc. Trid. sess. VI, can. 30, sess. XII, c. 2, et sess. XXV in decreto de purgatorio.

(10) Prov. I, 12. (11) Joan. XI, 26.

(12) Æquivalenter in orat. De iis qui in fide dorm., a med.

(1) Serm. 66 in Cant. (2) In Isa. cap. 9.

(3) Ejus frater, in Orat. pro mortuis.

(4) Orat. de Baptismo, seu in sancta lumina.

(5) Ad Cor. I, c. 3, ex quo refert S. Thomas in opusc. contra Græcos, et Gagnæus ibi; sed in Theodoretii commentariis nunc non habetur.

(6) Ut vult Bellarminus, juxta Perronium Eucherius, hom. III Epiphaniæ.

(7) August. in Psal. XXXVII; Hier. in Amos IV, et Matth. III; Basilus, lib. De Spiritu sancto, cap. 15; et Gregor. Dialog. IV, cap. 39.

in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hunc per purgatorii ignis conflationem expeditur. „ Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

CONCLUSIO. — Est a fide catholica alienum negare purgatorium fidelium animarum, quæ hinc in statu gratiæ decesserunt.

Respondeo dicendum quod ex illis quæ supra determinata sunt (Sent. iv, dist. 14, quæst. ii, art. 1, quæst. ii et iii, et part. III, quæst. lxxxvi, art. 4 et 5, et Suppl. quæst. xii, art. 1), satis potest constare, purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa, non tollitur ex toto reatus pœnæ, nec etiam semper venialia, dimissis mortalibus, tolluntur, et iustitia hoc exigit ut peccatum per pœnam debitam ordinetur, oportet quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post prædicta verba subjungit: „ Hoc prædicamus, dogma veritatis servantes; et ita credimus: hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans, ut a peccatis solvantur. „ Quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio intelligi. Ecclesiæ autem auctoritati quicumque resistit, hæresim incurrit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad *secundum* dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit ¹. Et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali, quia nunquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem charitatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam æternam, quandiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum,

quominus statim ad ultimum malorum perducatur.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona anteacta mortificat; et quæ in peccato mortali existens facit, mortua sunt; quia ipse Deum offendens omnia bona meretur amittere, quæ a Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod præmium post hanc vitam; sicut manet aliquando pœna ei qui in charitate decedit, quæ non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

**ART. II. — UTRUM SIT IDEM LOCUS
QUO ANIMÆ PURGANTUR,
ET QUO DAMNATI PUNIUNTUR.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod non sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur, quia pœna damnatorum est æterna, ut dicitur Matth. xxv, 46: *Ibunt hi in ignem æternum*. Sed purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dicit (Sent. iv, dist. 21). Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Præterea, pœna inferni nominatur pluribus nominibus, ut in Psal. x, *ignis, sulphur et spiritus procellarum*, etc. Sed pœna purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

3. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit ²: „ Probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam. „ Gregorius etiam in Dialogis narrat ³, quod Germanus, episcopus Capuanus, Paschasium qui in balneis purgatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit ⁴, quod „ sicut sub eodem igne aurum rutilat, et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur. „ Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Præterea, sancti patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo nunc purgantur animæ post mortem, quia non erat ibi aliqua pœna sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus: alias Christus ad limbum descendens

(4) Id habet August. De civ. Dei, lib. 1, cap. 8 ad fin.

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(2) De sacram. lib. ii, part. 16, cap. 4, in med.

(3) Lib. iv, cap. 40.

non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

CONCLUSIO. — Lege ordinaria locus in quo animæ purgantur est conjunctus ei in quo damnati puniuntur.

Respondeo dicendum quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis sanctorum dictis, et revelationi factæ multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior, inferno conjunctus; ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat, quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum pœna innotescens per suffragia Ecclesiæ mitigaretur.

(1) Græci in concilio Florentino existimarunt quod in purgatorio non esset ignis, sed solum locus quidam obscurus ac laborum plenus; etsi

Quidem tamen dicunt quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat. Quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quæ in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos, secundum legem communem, quia sunt medii inter nos et Deum, quantum ad statum. Sed hoc nihil est, quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignis purgatorius est æternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad *secundum* dicendum, quod pœna inferni est ad affligendum; et ideo nominatur ab omnibus illis quæ hic nos affligere consueverunt. Sed pœna purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola pœna ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere ¹.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem specialem, et non secundum legem communem.

hæc sententia non sit condemnata, Latinorum tamen contraria sententia omnino retinenda est, ait Sylvius.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC VOLUME CONTINENTUR

QUÆSTIO LXIII.

De effectu sacramentorum, qui est character, in sex articulos divisa.

| | | |
|------|--|---|
| ART. | I. Utrum sacramentum imprimat aliquem characterem in anima p. | 1 |
| . | II. Utrum character sit spiritualis potestas | 2 |
| . | III. Utrum character sacramentalis sit character Christi | 3 |
| . | IV. Utrum character sit in potentiis animæ sicut in subjecto | 5 |
| . | V. Utrum character inest animæ indelebiter | 6 |
| . | VI. Utrum per omnia sacramenta novæ legis imprimatur character | 7 |

QUÆSTIO LXIV.

De causa sacramentorum, in decem articulos divisa.

| | | |
|------|---|----|
| ART. | I. Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti pag. | 8 |
| . | II. Utrum sacramenta sint solum ex institutione divina | 9 |
| . | III. Utrum Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum | 10 |
| . | IV. Utrum Christus potestatem suam quam habuit in sacramentis potuerit ministris communicare | 12 |
| . | V. Utrum per malos ministros sacramenta conferri possint | 13 |
| . | VI. Utrum mali ministrantes sacramenta peccent | 14 |
| . | VII. Utrum angeli possint sacramenta ministrare | 15 |
| . | VIII. Utrum intentio ministri requiratur ad perfectionem sacramenti | 16 |
| . | IX. Utrum fides ministri sit de necessitate sacramenti | 17 |
| . | X. Utrum intentio recta ministri requiratur ad perfectionem sacramenti | 18 |

QUÆSTIO LXV.

De numero sacramentorum, in quatuor articulos divisa.

| | | |
|------|---|----|
| ART. | I. Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiæ | 19 |
| . | II. Utrum sacramenta convenienter ordinentur secundum modum prædictum | 22 |
| . | III. Utrum sacramentum Eucharistiæ sit potissimum inter sacramenta | 23 |
| . | IV. Utrum omnia sacramenta sint de necessitate salutis | 25 |

QUÆSTIO LXVI.

De pertinentibus ad sacramentum baptismi, in duodecim articulos divisa.

| | | |
|------|---|----|
| ART. | I. Utrum baptismus sit ipsa ablutio p. | 26 |
| . | II. Utrum baptismus fuerit institutus post Christi passionem | 27 |
| . | III. Utrum aqua sit propria materia baptismi | 28 |
| . | IV. Utrum ad baptismum requiratur aqua simplex | 30 |
| . | V. Utrum hæc sit conveniens forma baptismi: Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti | 31 |
| . | VI. Utrum in nomine Christi possit dari baptismus | 33 |
| . | VII. Utrum immersio in aqua sit de necessitate baptismi | 34 |
| . | VIII. Utrum trina immersio sit de necessitate baptismi | 35 |
| . | IX. Utrum baptismus possit iterari | 37 |
| . | X. Utrum ritus quo Ecclesia in baptizando utitur, sit conveniens | 39 |
| . | XI. Utrum convenienter describantur tria baptismata | 40 |
| . | XII. Utrum baptismus sanguinis sit potissimus inter alia baptismata | 41 |

QUÆSTIO LXVII.

De ministris per quos traditur baptismi sacramentum, in octo articulos divisa.

| | | |
|------|--|---------|
| ART. | I. Utrum ad officium diaconi pertineat baptizare | pag. 42 |
| . | II. Utrum baptizare pertineat ad officium presbyterorum | 43 |
| . | III. Utrum laicus possit baptizare | 44 |
| . | IV. Utrum mulier possit baptizare | 45 |
| . | V. Utrum non baptizatus possit sacramentum baptismi conferre | 46 |
| . | VI. Utrum plures possint simul unum baptizare | 47 |
| . | VII. Utrum in baptismo requiratur aliquis qui baptizatum levet de sacro fonte | 48 |
| . | VIII. Utrum ille qui aliquem levat de sacro fonte teneatur ad ejus instructionem | 49 |

QUÆSTIO LXVIII.

De suscipientibus baptismum, in duodecim articulos divisa.

| | | |
|------|---|---------|
| ART. | I. Utrum omnes teneantur ad susceptionem baptismi | pag. 51 |
| . | II. Utrum sine baptismo aliquis possit salvari | 52 |
| . | III. Utrum baptismus sit differendus | 53 |

| | | |
|----------|--|---------|
| ART. IV. | Utrum peccatores sint baptizandi | pag. 54 |
| " V. | Utrum peccatoribus baptizatis sicut imponenda opera satisfactoria | 56 |
| " VI. | Utrum peccatores ad baptismum accedentes teneantur sua peccata confiteri | 57 |
| " VII. | Utrum ex parte baptizati requiratur intentio suscipiendi sacramentum baptismi | 58 |
| " VIII. | Utrum fides requiratur ex parte baptizati | 59 |
| " IX. | Utrum pueri sint baptizandi | 60 |
| " X. | Utrum pueri Judaeorum vel aliorum infidelium sint invitati parentibus baptizandi | 61 |
| " XI. | Utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi | 62 |
| " XII. | Utrum furiosi et amentes debeant baptizari | 63 |

QUÆSTIO LXXIX.

De effectibus baptismi, in decem articulos divisa.

| | | |
|---------|--|---------|
| ART. I. | Utrum per baptismum tollantur omnia peccata | pag. 65 |
| " II. | Utrum per baptismum liberetur homo ab omni reatu peccati | 66 |
| " III. | Utrum per baptismum debeant auferri penalitates presentis vite | ibi |
| " IV. | Utrum per baptismum conferantur homini gratia et virtutes | 68 |
| " V. | Utrum convenienter attribuantur baptismi quidam actus virtutum | 69 |
| " VI. | Utrum pueri in baptismi consequantur gratiam et virtutes | 70 |
| " VII. | Utrum effectus baptismi sit apertio januæ regni cælestis | 71 |
| " VIII. | Utrum baptismus habeat in omnibus æqualem effectum | 72 |
| " IX. | Utrum fictio impediat effectum baptismi | 73 |
| " X. | Utrum fictione recedente baptismus suum effectum consequatur | 74 |

QUÆSTIO LXX.

De circumcisione quæ præcessit baptismum, in quatuor articulos divisa.

| | | |
|---------|---|----|
| ART. I. | Utrum circumcisio fuerit præparatoria et figurativa baptismi p. | 75 |
| " II. | Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta | 76 |
| " III. | Utrum ritus circumcisionis fuerit conventus | 77 |
| " IV. | Utrum circumcisio conferret gratiam justificantem | 78 |

QUÆSTIO LXXI.

De præparatoriis quæ simul concurrunt cum baptismo, in quatuor articulos divisa.

| | | |
|---------|---|---------|
| ART. I. | Utrum catechismus debeat præcedere baptismum | pag. 80 |
| " II. | Utrum exorcismus debeat præcedere baptismum | 81 |
| " III. | Utrum ea quæ aguntur in exorcismo, aliquid efficiant | 82 |
| " IV. | Utrum sit officium sacerdotis catechizare et exorcizare | 84 |

QUÆSTIO LXXII.

De sacramento confirmationis, in duodecim articulos divisa.

| | | |
|---------|---|---------|
| ART. I. | Utrum confirmatio sit sacramentum | pag. 85 |
| " II. | Utrum chrisma sit conveniens materia hujus sacramenti | 86 |
| " III. | Utrum sit de necessitate hujus sacramenti quod chrisma fuerit prius per episcopum consecratum | 88 |
| " IV. | Utrum hæc sit conveniens forma hujus sacramenti: Consigno te signo crucis, etc. | 89 |
| " V. | Utrum sacramentum confirmationis imprimat characterem | 90 |
| " VI. | Utrum character confirmationis præsupponat characterem baptismi | 91 |
| " VII. | Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens | 92 |
| " VIII. | Utrum hoc sacramentum sit omnibus exhibendum | 93 |
| " IX. | Utrum hoc sacramentum sit conferendum homini in fronte | 95 |
| " X. | Utrum ille qui confirmatur, debeat teneri ab alio | 96 |
| " XI. | Utrum solus episcopus hoc sacramentum conferre possit | ibi |
| " XII. | Utrum ritus hujus sacramenti sit conveniens | 98 |

QUÆSTIO LXXIII.

De sacramento Eucharistie, secundum se, in sex articulos divisa.

| | | |
|---------|---|---------|
| ART. I. | Utrum Eucharistia sit sacramentum | pag. 99 |
| " II. | Utrum hoc sacramentum sit unum vel plura | 100 |
| " III. | Utrum Eucharistia sit de necessitate salutis | 101 |
| " IV. | Utrum convenienter hoc sacramentum pluribus nominibus nominetur | 103 |
| " V. | Utrum institutio hujus sacramenti fuerit conveniens | ibi |
| " VI. | Utrum agnus pascualis fuerit præcipua figura hujus sacramenti | 105 |

QUÆSTIO LXXIV.

De materia Eucharistie quantum ad speciem, in octo articulos divisa.

| | | |
|---------|---|----------|
| ART. I. | Utrum materia hujus sacramenti sit panis et vinum | pag. 106 |
| " II. | Utrum requiratur determinata quantitas panis et vini ad materiam hujus sacramenti | 107 |
| " III. | Utrum requiratur ad materiam hujus sacramenti quod sit panis triticeus | 108 |
| " IV. | Utrum hoc sacramentum debeat confici ex pane azymo | 110 |
| " V. | Utrum vinum vitis sit propria materia hujus sacramenti | 111 |
| " VI. | Utrum aqua sit vino permiscenda | 112 |
| " VII. | Utrum permixtio aquæ sit de necessitate hujus sacramenti | 113 |
| " VIII. | Utrum aqua debeat in magna quantitate apponi | 114 |

QUÆSTIO LXXV.

De conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi, in octo articulos divisa.

| | | |
|------|---|-----|
| ART. | I. Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem . . . pag. | 115 |
| " | II. Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem . . . | 117 |
| " | III. Utrum substantia panis vel vini post consecrationem hujus sacramenti annihilatur . . . | 118 |
| " | IV. Utrum panis possit converti in corpus Christi . . . | 120 |
| " | V. Utrum in hoc sacramento remaneant accidentia panis et vini post conversionem . . . | 121 |
| " | VI. Utrum, facta consecratione, remaneat in hoc sacramento forma substantialis panis . . . | 122 |
| " | VII. Utrum ista conversio fiat in instanti . . . | 124 |
| " | VIII. Utrum hæc sit falsa: Ex pane fit corpus Christi . . . | 125 |

QUÆSTIO LXXVI.

De modo quo Christus est in hoc sacramento, in octo articulos divisa.

| | | |
|------|--|-----|
| ART. | I. Utrum totus Christus contineatur sub hoc sacramento . . . pag. | 127 |
| " | II. Utrum totus Christus contineatur sub utraque specie hujus sacramenti . . . | 129 |
| " | III. Utrum sit totus Christus sub qualibet parte specierum panis vel vini . . . | 130 |
| " | IV. Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento . . . | 131 |
| " | V. Utrum corpus Christi sit in hoc sacramento sicut in loco . . . | 132 |
| " | VI. Utrum corpus Christi sit mobiliter in hoc sacramento . . . | 133 |
| " | VII. Utrum corpus Christi, prout est in hoc sacramento, possit videri ab aliquo oculo saltem glorificato . . . | 135 |
| " | VIII. Utrum quando in hoc sacramento apparet miraculose caro vel puer, sit ibi vere corpus Christi . . . | 136 |

QUÆSTIO LXXVII.

De accidentibus remanentibus in hoc sacramento, in octo articulos divisa.

| | | |
|------|--|-----|
| AAR. | I. Utrum accidentia remaneant sine subjecto in hoc sacramento . . . pag. | 137 |
| " | II. Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum . . . | 139 |
| " | III. Utrum species quæ remanent in hoc sacramento possint immutare aliquid extrinsecum . . . | 141 |
| " | IV. Utrum species sacramentales possint corrumpi . . . | 142 |
| " | V. Utrum ex speciebus sacramentalibus aliquid possit generari . . . | 143 |
| " | VI. Utrum species sacramentales possint nutriri . . . | 145 |
| " | VII. Utrum species sacramentales frangantur in hoc sacramento . . . | 146 |
| " | VIII. Utrum aliquis liquor possit vino consecrato commisceri . . . | 147 |

QUÆSTIO LXVIII.

De forma sacramenti Eucharistiæ, in sex articulos divisa.

| | | |
|-----|--|-----|
| ART | I. Utrum hæc sit forma hujus sacramenti: Hoc est corpus meum; et Hic est calix sanguinis mei . . . pag. | 149 |
| " | II. Utrum hæc sit conveniens forma consecrationis panis: Hoc est corpus meum . . . | 151 |
| " | III. Utrum hæc sit conveniens forma consecrationis vini: Hic est calix sanguinis mei . . . | 152 |
| " | IV. Utrum prædictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis . . . | 155 |
| " | V. Utrum prædictæ locutiones sint veræ . . . | 156 |
| " | VI. Utrum forma consecrationis panis consequatur suum effectum, antequam perficiatur forma consecrationis vini . . . | 158 |

QUÆSTIO LXXIX.

De effectibus sacramenti Eucharistiæ, in octo articulos divisa.

| | | |
|------|---|-----|
| ART. | I. Utrum per hoc sacramentum conferatur gratia . . . pag. | 159 |
| " | II. Utrum effectus hujus sacramenti sit adeptio gloriæ . . . | 161 |
| " | III. Utrum effectus hujus sacramenti sit remissio peccati mortalis . . . | 162 |
| " | IV. Utrum per hoc sacramentum remittantur peccata venialia . . . | 163 |
| " | V. Utrum per hoc sacramentum tota pœna peccati remittatur . . . | 164 |
| " | VI. Utrum per hoc sacramentum præservetur homo a peccatis futuris . . . | 165 |
| " | VII. Utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus . . . | 166 |
| " | VIII. Utrum per veniale peccatum impediatur effectus hujus sacramenti . . . | 167 |

QUÆSTIO LXXX.

De usu, seu sumptione hujus sacramenti in communi, in duodecim articulos divisa.

| | | |
|------|--|-----|
| ART. | I. Utrum distingui debeant duo modi manducandi corpus Christi . . . pag. | 168 |
| " | II. Utrum solius hominis sit hoc sacramentum spiritualiter sumere . . . | 170 |
| " | III. Utrum solus homo justus possit Christum sacramentaliter manducare . . . | 171 |
| " | IV. Utrum peccator sumens corpus Christi sacramentaliter peccet . . . | 172 |
| " | V. Utrum accedere ad hoc sacramentum cum conscientia peccati sit gravissimum omnium peccatorum . . . | 174 |
| " | VI. Utrum sacerdos debeat de negare corpus Christi peccatori petenti . . . | 176 |
| " | VII. Utrum nocturna pollutio aliquem impediat a sumptione hujus sacramenti . . . | 177 |
| " | VIII. Utrum cibis vel potus præsumptus impediat sumptionem hujus sacramenti . . . | 180 |
| " | IX. Utrum non habentes usum rationis debeant suscipere hoc sacramentum . . . | 182 |

- ART. X. Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suseipere . . . pag. 183
 „ XI. Utrum liceat omnino a communione cessare . . . 186
 „ XII. Utrum liceat sumere corpus Christi sine sanguine . . . 187

QUÆSTIO LXXXI.

De modo quo Christus usus est hoc sacramento, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum Christus sumpserit suum corpus et sanguinem . . . pag. 188
 „ II. Utrum Christus dederit Judæ corpus suum . . . 189
 „ III. Utrum Christus sumpserit et discipulis dederit corpus suum impassibile . . . 190
 „ IV. Utrum si hoc sacramentum tempore mortis Christi fuisset servatum vel consecratum, ibi moreretur . . . 191

QUÆSTIO LXXXII.

De ministro hujus sacramenti, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum consecratio hujus sacramenti sit propria sacerdotis . . . pag. 192
 „ II. Utrum plures sacerdotes possint unam et eandem hostiam consecrare . . . 193
 „ III. Utrum dispensatio hujus sacramenti pertineat solum ad sacerdotem . . . 194
 „ IV. Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum . . . 195
 „ V. Utrum malus sacerdos Eucharistiam consecrare possit . . . 196
 „ VI. Utrum missa mali sacerdotis minus valeat quam missa sacerdotis boni . . . 197
 „ VII. Utrum hæretici, schismatici et excommunicati possint consecrare . . . 198
 „ VIII. Utrum sacerdos degradatus possit hoc sacramentum conficere . . . 200
 „ IX. Utrum liceat ab excommunicatis vel hæreticis, seu peccatoribus, communioem recipere eorum missam audire . . . ibi
 „ X. Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione Eucharistiæ abstinere . . . 202

QUÆSTIO LXXXIII.

De ritu hujus sacramenti, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum in hoc sacramento Christus imoletur . . . pag. 203
 „ II. Utrum convenienter sit determinatum tempus celebrationis . . . 204
 „ III. Utrum oporteat hoc sacramentum celebrari in domo et vasis sacris . . . 206
 „ IV. Utrum convenienter ordinentur ea quæ circa hoc sacramentum dicuntur . . . 210
 „ V. Utrum ea quæ in celebratione hujus sacramenti aguntur sint convenientia . . . 214
 „ VI. Utrum possit sufficienter occurrere defectibus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiæ observando . . . 217

QUÆSTIO LXXXIV.

De sacramento pœnitentiæ, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum pœnitentia sit sacramentum . . . pag. 221
 „ II. Utrum peccata sint propria materia hujus sacramenti . . . 222
 „ III. Utrum hæc sit forma hujus sacramenti: Ego te absolvo . . . 223
 „ IV. Utrum impositio manuum sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum . . . 225
 „ V. Utrum hoc sacramentum sit de necessitate salutis . . . 227
 „ VI. Utrum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium . . . 228
 „ VII. Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum . . . 229
 „ VIII. Utrum pœnitentia debeat durare usque ad finem vitæ . . . 231
 „ IX. Utrum pœnitentia possit esse continua . . . 232
 „ X. Utrum sacramentum pœnitentiæ debeat iterari . . . 233

QUÆSTIO LXXXV.

De pœnitentia secundum quod est virtus, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum pœnitentia sit virtus . . . pag. 235
 „ II. Utrum pœnitentia sit specialis virtus . . . 236
 „ III. Utrum virtus pœnitentiæ sit species justitiæ . . . 237
 „ IV. Utrum voluntas sit propriè subiectum pœnitentiæ . . . 238
 „ V. Utrum principium pœnitentiæ sit ex timore . . . 239
 „ VI. Utrum pœnitentia sit prima virtutum . . . 240

QUÆSTIO LXXXVI.

De effectu pœnitentiæ quoad mortalium peccatorum remissionem, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum per pœnitentiam omnia peccata removeantur . . . pag. 241
 „ II. Utrum sine pœnitentia peccatum remitti possit . . . 243
 „ III. Utrum possit per pœnitentiam unum peccatum sine alio remitti . . . 244
 „ IV. Utrum, remissa culpa per pœnitentiam, remaneat reatus pœnæ . . . 245
 „ V. Utrum, remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiæ peccati . . . 247
 „ VI. Utrum remissio culpæ sit effectus pœnitentiæ . . . 248

QUÆSTIO LXXXVII.

De remissione venialium peccatorum, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum peccatum veniale possit remitti sine pœnitentia . . . pag. 249
 „ II. Utrum ad remissionem venialium peccatorum requiratur gratiæ infusio . . . 250
 „ III. Utrum venialia peccata remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, et cætera hujusmodi . . . 251
 „ IV. Utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali peccato . . . 252

QUÆSTIO LXXXVIII.

De reditu peccatorum per pœnitentiam dimissorum, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum peccata dimissa redeant per sequens peccatum . . . pag. 253
- " II. Utrum peccata dimissa redeant per ingratitudinem, quæ specialiter est secundum odium fratrum, apostasiam a fide, contemptum confessionis, et dolorem de pœnitentia habita . . . 255
- " III. Utrum per ingratitudinem peccati sequentis consurgat tantus reatus, quantus fuerat peccatorum prius dimissorum . . . 257
- " IV. Utrum ingratitudo, ratione cuius sequens peccatum facit redire peccata prius dimissa, sit speciale peccatum . . . 258

QUÆSTIO LXXXIX.

De virtutum recuperatione per pœnitentiam, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum per pœnitentiam virtutes restituantur . . . pag. 259
- " II. Utrum post pœnitentiam resurgat homo in equali virtute . . . 260
- " III. Utrum per pœnitentiam restituantur homo in pristinam dignitatem . . . 261
- " IV. Utrum opera virtutum in charitate facta possint mortificari . . . 263
- " V. Utrum opera mortificata per peccatum, per pœnitentiam reviviscant . . . 264
- " VI. Utrum per pœnitentiam subsequenter etiam opera mortua vivificentur . . . 265

QUÆSTIO XC.

De partibus pœnitentiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum pœnitentiæ debeant partes assignari . . . pag. 266
- " II. Utrum convenienter assignentur partes pœnitentiæ, contritio, confessio, et satisfactio . . . 267
- " III. Utrum prædicta tria sint partes integrales pœnitentiæ . . . 268
- " IV. Utrum convenienter dividatur pœnitentia in pœnitentiam ante baptismum, pœnitentiam mortaliū et pœnitentiam venialiū . . . 269

SUPPLEMENTUM.

QUÆSTIO I.

De partibus pœnitentiæ in speciali, et primo de contritione, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi . . . pag. 271
- " II. Utrum contritio sit actus virtutis . . . 273
- " III. Utrum attritio possit fieri contritio . . . ibi

QUÆSTIO II.

De objecto contritionis, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo debeat conteri de pœnis et non solum de culpa . . . pag. 274
- " II. Utrum contritio debeat esse de peccato originali . . . 275
- " III. Utrum de omni actuali peccato debeamus conteri . . . ibi
- " IV. Utrum de peccatis futuris quis debeat conteri . . . 277
- " V. Utrum homo debeat conteri de peccato alieno . . . ibi
- " VI. Utrum de singulis peccatis mortalibus requiratur contritio . . . 278

QUÆSTIO III.

De quantitate contritionis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura . . . pag. 279
- " II. Utrum possit esse nimis magnus contritionis dolor . . . 281
- " III. Utrum debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio . . . 282

QUÆSTIO IV.

De tempore contritionis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum tota hæc vita sit contritionis tempus . . . pag. 283
- " II. Utrum expediat continue de peccato dolere . . . 284
- " III. Utrum etiam post hanc vitam animæ de peccatis conterantur . . . 285

QUÆSTIO V.

De effectū contritionis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum remissio peccati sit contritionis effectus . . . pag. 286
- " II. Utrum contritio possit totaliter tollere reatum pœnæ . . . 287
- " III. Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum . . . ibi

QUÆSTIO VI.

De confessione, quoad ejus necessitatem, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum confessio sit necessaria ad salutem . . . pag. 288
- " II. Utrum confessio sit de jure naturali . . . 290
- " III. Utrum omnes ad confessionem teneantur . . . 291
- " IV. Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet . . . ibi
- " V. Utrum statim teneatur quis confiteri . . . 292
- " VI. Utrum possit cum aliquo dispensari ne confiteatur . . . 294

QUÆSTIO VII.

De confessionis quidditate, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum Augustinus convenienter definiat confessionem . . . pag. 295
- " II. Utrum confessio sit actus virtutis . . . 296
- " III. Utrum confessio sit actus pœnitentiæ virtutis . . . 297

QUÆSTIO VIII.

De ministro confessionis, in septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum necessarium sit confiteri sacerdoti . . . pag. 298
 " II. Utrum in aliquo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri . . . 299
 " III. Utrum extra casum necessitatis possit aliquis non sacerdos confessionem venialium audire . . . 300
 " IV. Utrum sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti . . . 301
 " V. Utrum aliquis possit alteri quam proprio sacerdoti confiteri, ex privilegio vel mandato superioris . . . 303
 " VI. Utrum pœnitens possit in fine vitæ a quolibet sacerdote absolvi . . . 304
 " VII. Utrum poena temporalis taxetur secundum quantitatem culpæ . . . 305

QUÆSTIO IX.

De qualitate confessionis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum confessio possit esse informis . . . pag. 307
 " II. Utrum oporteat confessionem esse integram . . . 308
 " III. Utrum quis possit per alium vel per scriptum confiteri . . . 309
 " IV. Utrum sexdecim conditiones assignatæ requirantur ad confessionem . . . 310

QUÆSTIO X.

De effectu confessionis, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum confessio liberet a mortuo peccati . . . pag. 311
 " II. Utrum confessio liberet aliquo modo a poena . . . 312
 " III. Utrum confessio aperiat paradisum . . . 313
 " IV. Utrum confessio spem tribuat salutaris . . . ibi
 " V. Utrum confessio generalis sufficiat ad delenda peccata mortalia oblita . . . 314

QUÆSTIO XI.

De sigillo confessionis, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quæ sub sigillo confessionis novit . . . pag. 315
 " II. Utrum sigillum confessionis se extendat ad alia quam ad illa quæ sunt de confessione . . . 317
 " III. Utrum solus sacerdos habeat sigillum confessionis . . . ibi
 " IV. Utrum de licentia contentis possit sacerdos ejus peccatum quod habet sub sigillo confessionis alteri prodere . . . 318
 " V. Utrum illud quod quis scit per confessionem, et etiam aliquo alio modo, possit alteri revelare . . . 319

QUÆSTIO XII.

De satisfactione quoad ejus quidditatem, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum satisfactio sit virtus vel actus virtutis . . . pag. 320
 " II. Utrum satisfactio sit actus justitiæ . . . 321
 " III. Utrum definitio satisfactionis in littera convenienter ponatur . . . 322

QUÆSTIO XIII.

De satisfactionis possibilitate, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo possit Deo satisfacere . . . pag. 324
 " II. Utrum unus pro alio possit poenam satisfactoriam explere . . . 325

QUÆSTIO XIV.

De qualitate satisfactionis, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio . . . pag. 327
 " II. Utrum quis extra charitatem existens possit satisfacere de peccatis ante contritis . . . 323
 " III. Utrum valere incipiat satisfactio præcedens homini postquam charitatem habuerit . . . 329
 " IV. Utrum opera extra charitatem facta sint alicujus boni meritoria . . . 330
 " V. Utrum opera prædicta valeant ad mitigationem poenarum infernallium . . . 331

QUÆSTIO XV.

De his per quæ fit satisfactio, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera poenalia . . . pag. 332
 " II. Utrum flagella præsentis vitæ sint satisfactoria . . . 333
 " III. Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria . . . 334

QUÆSTIO XVI.

De suscipientibus sacramentum pœnitentiæ, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum pœnitentia possit esse in innocentibus . . . pag. 336
 " II. Utrum sancti homines qui sunt in gloria habeant pœnitentiam . . . ibi
 " III. Utrum angelus sit susceptivus pœnitentiæ . . . 337

QUÆSTIO XVII.

De potestate clavium, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum claves in Ecclesiâ esse debeant . . . pag. 338
 " II. Utrum clavis sit potestas ligandi et solvendi . . . 339
 " III. Utrum sint duæ claves, vel tantum una . . . 341

QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ . . . pag. 342
 " II. Utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad penam . . . 344
 " III. Utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare . . . 346
 " IV. Utrum sacerdos possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium . . . 347

QUÆSTIO XIX.

De ministris clavium, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum sacerdos legalis claves habuerit . . . pag. 348
 " II. Utrum Christus clavem habuerit, . . . 349
 " III. Utrum soli sacerdotes claves habeant . . . ibi
 " IV. Utrum etiam sancti homines non sacerdotes claves habeant . . . 350
 " V. Utrum mali sacerdotes usum clavium habeant . . . 351
 " VI. Utrum schismatici, hæretici, excommunicati, suspensi et degradati usum clavium habeant . . . 352

QUÆSTIO XX.

De his in quos usus clavium exerceri potest, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum sacerdos possit uti clave quam habet in quemlibet hominem . . . pag. 353
 " II. Utrum sacerdos possit semper suum subditum absolvere . . . 354
 " III. Utrum aliquis uti possit clavibus in suum superiorem . . . 356

QUÆSTIO XXI.

De excommunicationis definitione, et congruitate et causa, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum competens sit hæc definitio excommunicationis: excommunicatio est separatio a communione Ecclesiæ . . . pag. 357
 " II. Utrum Ecclesia debeat aliquem excommunicare . . . 358
 " III. Utrum aliquis pro aliquo temporali damno debeat excommunicari . . . 359
 " IV. Utrum excommunicatio injuste lata aliquem effectum habeat . . . 360

QUÆSTIO XXII.

De his qui possunt excommunicare et excommunicari, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare . . . pag. 361
 " II. Utrum non sacerdotes excommunicare possint . . . ibi
 " III. Utrum excommunicatus, vel suspensus possit alium excommunicare . . . 362
 " IV. Utrum aliquis possit seipsum, vel æqualem, vel superiorem excommunicare . . . 363

- ART. V. Utrum in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit . . . pag. 363
 " VI. Utrum ille qui semel est excommunicatus, excommunicari possit ulterius . . . 364

QUÆSTIO XXIII.

De participatione cum excommunicatis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum excommunicato liceat communicare in pure corporalibus . . . pag. 365
 " II. Utrum participans excommunicato sit excommunicatus . . . 366
 " III. Utrum participare cum excommunicato in casibus non concessis semper sit peccatum mortale, . . . 367

QUÆSTIO XXIV.

De absolutione ab excommunicatione, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere . . . pag. 368
 " II. Utrum aliquis possit absolvi in-vitus . . . 369
 " III. Utrum aliquis possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus . . . ibi

QUÆSTIO XXV.

De indulgentia secundum se, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de pœna satisfactoria . . . pag. 370
 " II. Utrum indulgentiæ tantum valeant, quantum pronuntiantur . . . 372
 " III. Utrum pro temporali subsidio fieri debeat indulgentia . . . 374

QUÆSTIO XXVI.

De his qui possunt indulgentias facere, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentias facere . . . pag. 375
 " II. Utrum diaconus, vel alius non sacerdos possit indulgentias facere . . . 376
 " III. Utrum episcopus possit indulgentias facere . . . ibi
 " IV. Utrum ille qui est in peccato mortali possit indulgentias facere . . . 377

QUÆSTIO XXVII.

De his quibus valent indulgentiæ, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum indulgentia valeat contentibus in peccato mortali . . . p. 377
 " II. Utrum indulgentiæ valeant religiosi . . . 378
 " III. Utrum ei qui non facit illud pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari . . . 379
 " IV. Utrum indulgentia valeat ei qui facit . . . ibi

QUÆSTIO XXVIII.

*De solemnī ritu pœnitentiæ,
in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum aliqua pœnitentia debeat publicari, vel solemnizari . . . pag. 380
 " II. Utrum solemnīs pœnitentia iterari possit . . . 381
 " III. Utrum solemnīs pœnitentia sit imponenda mulieribus, atque clericis, et utrum a quolibet sacerdote possit imponi . . . ibi

QUÆSTIO XXIX.

De sacramento extremæ unctionis, quantum ad ipsius essentiam et institutionem, in novem articulos divisa.

- ART. I. Utrum extrema unctio sit sacramentum . . . pag. 382
 " II. Utrum extrema unctio sit unum sacramentum . . . 384
 " III. Utrum hoc sacramentum fuerit a Christo institutum . . . 385
 " IV. Utrum oleum olivæ sit conveniens materia hujus sacramenti . . . 386
 " V. Utrum oporteat oleum esse consecratum . . . ibi
 " VI. Utrum oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per episcopum . . . 387
 " VII. Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam . . . 388
 " VIII. Utrum forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam . . . 389
 " IX. Utrum prædicta oratio sit competens forma hujus sacramenti . . . 390

QUÆSTIO XXX.

*De effectu hujus sacramenti,
in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum . . . pag. 391
 " II. Utrum sanitas corporalis sit effectus hujus sacramenti . . . 392
 " III. Utrum hoc sacramentum characterem imprimat . . . 393

QUÆSTIO XXXI.

*De ministro hujus sacramenti,
in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre . . . pag. 394
 " II. Utrum diaconi possint hoc sacramentum conferre . . . ibi
 " III. Utrum solus episcopus possit hoc sacramentum conferre . . . ibi

QUÆSTIO XXXII.

Quibus hoc sacramentum conferri debeat, et in qua parte corporis, in septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum hoc sacramentum sanis conferri debeat . . . pag. 395
 " II. Utrum hoc sacramentum dari debeat in qualibet infirmitate . . . 396
 " III. Utrum hoc sacramentum dari debeat furiosis et amentibus . . . ibi
 " IV. Utrum hoc sacramentum debeat dari pueris . . . 397

- ART. V. Utrum in hoc sacramento totum corpus inungi debeat . . . pag. 397
 " VI. Utrum convenienter determinentur partes ungendæ . . . 398
 " VII. Utrum mutilati debeant inungi in illis dictis partibus . . . 399

QUÆSTIO XXXIII.

*De iteratione hujus sacramenti,
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum hoc sacramentum debeat iterari . . . pag. 399
 " II. Utrum in eadem infirmitate debeat iterari . . . 400

QUÆSTIO XXXIV.

De sacramento ordinis, quoad ejus essentiam et ejus partes, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum ordo in Ecclesia esse debeat . . . pag. 400
 " II. Utrum convenienter ordo definatur . . . 401
 " III. Utrum ordo sit sacramentum . . . 402
 " IV. Utrum forma hujus sacramenti convenienter exprimatur . . . 403
 " V. Utrum hoc sacramentum habeat materiam . . . 404

QUÆSTIO XXXV.

*De effectu hujus sacramenti,
in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens . . . p. 405
 " II. Utrum in sacramento ordinis imprimatur character quantum ad omnes ordines . . . 406
 " III. Utrum character ordinis præsupponat characterem baptismalem . . . ibi
 " IV. Utrum character ordinis præsupponat de necessitate characterem confirmationis . . . 407
 " V. Utrum character unius ordinis de necessitate præsupponat characterem alterius ordinis . . . 408

QUÆSTIO XXXVI.

De qualitate suscipientium hoc sacramentum, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum in suscipientibus ordinem requiratur bonitas vitæ . . . pag. 409
 " II. Utrum requiratur scientia totius sacræ Scripturæ . . . 410
 " III. Utrum ex merito vitæ aliquis gradus ordinis consequatur . . . 411
 " IV. Utrum promovens indignos ad ordines peccet . . . ibi
 " V. Utrum aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti . . . 412

QUÆSTIO XXXVII.

De distinctione ordinum, et eorum actibus, et characteris impressione, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum debeant plures ordines distinguī . . . pag. 413
 " II. Utrum sint septem ordines . . . 414
 " III. Utrum ordines debeant distinguī per sacros et non sacros . . . 417

- ART. IV. Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur . pag. 418
 " V. Utrum sacerdoti character imprimatur in ipsa calicis porrectione . 420

QUÆSTIO XXXVIII.

De conferentibus hoc sacramentum, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum tantum episcopus ordinis sacramentum conferat . pag. 421
 " II. Utrum hæretici et ab Ecclesia præcisi possint ordines conferre . 423

QUÆSTIO XXXIX.

De impedimentis hujus sacramenti, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum sexus fœmineus impediatur ordinis susceptionem . pag. 424
 " II. Utrum pueri et carentes usu rationis ordines possint suscipere . 425
 " III. Utrum servitus impediatur aliquem a susceptione ordinis . 426
 " IV. Utrum propter homicidium debeat aliquis ab ordinibus prohiberi . 427
 " V. Utrum illegitime nati debeant ab ordinibus suscipiendis impediri . 428
 " VI. Utrum propter defectum membrorum debeat aliquis impediri . ibi

QUÆSTIO XL.

De his quæ sunt annexa sacramento ordinis, in septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum ordinati debeant tonsuram deferre . pag. 429
 " II. Utrum corona sit ordo . ibi
 " III. Utrum per acceptionem coronæ aliquis renuntiet temporalibus bonis . 430
 " IV. Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis . 431
 " V. Utrum episcopatus sit ordo . 432
 " VI. Utrum supra episcopos possit esse aliquis superior in Ecclesia . 433
 " VII. Utrum vestes ministrorum convenienter sicut in Ecclesia instituta 434

QUÆSTIO XLI.

De sacramento matrimonii, in quantum est in officium naturæ, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum matrimonium sit de jure naturali . pag. 436
 " II. Utrum matrimonium cadat sub præcepto . 437
 " III. Utrum actus matrimonii sit licitus 438
 " IV. Utrum actus matrimonii sit meritorius 440

QUÆSTIO XLII.

De matrimonio in quantum est sacramentum, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum matrimonium sit sacramentum pag. 441
 " II. Utrum hoc sacramentum debuerit institui ante peccatum . 442

- ART. III. Utrum matrimonium conferat gratiam pag. 443
 " IV. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii 444

QUÆSTIO XLIII.

De matrimonio quantum ad sponsalia, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum sponsalia sint futurarum nuptiarum promissio . pag. 445
 " II. Utrum tempus septennii sit convenienter assignatum sponsalibus contrahendis 447
 " III. Utrum sponsalia dirimi possint . 448

QUÆSTIO XLIV.

De matrimonii definitione, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis pag. 450
 " II. Utrum matrimonium convenienter nominetur 451
 " III. Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera 452

QUÆSTIO XLV.

De consensu matrimonii secundum se, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii pag. 453
 " II. Utrum oporteat consensum per verba exprimi 454
 " III. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium 455
 " IV. Utrum consensus etiam per verba de presenti expressus, si desit interior consensus, faciat matrimonium ibi
 " V. Utrum consensus in occulto factus per verba de presenti faciat matrimonium 453

QUÆSTIO XLVI.

De consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso faciat matrimonium . p. 457
 " II. Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium 458

QUÆSTIO XLVII.

De consensu coacto et conditionato, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum aliquis consensus possit esse coactus pag. 459
 " II. Utrum aliqua coactio metus cadat in constantem virum 460
 " III. Utrum consensus coactus tollat matrimonium 461
 " IV. Utrum consensus coactus ex parte cogentis faciat matrimonium 462
 " V. Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium 463
 " VI. Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum ibi

QUÆSTIO XLVIII.

*De objecto consensus, in duos articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum consensus qui facit matrimonium sit consensus in carnalem copulam . . . pag. 464
 " II. Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam . . . 465

QUÆSTIO XLIX.

*De bonis matrimonii, in sex articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum haberi debeant aliqua bona ad excusandum matrimonium p. 466
 " II. Utrum bona matrimonii sufficienter assignentur . . . 467
 " III. Utrum sacramentum sit principalis inter bona matrimonii . . . 469
 " IV. Utrum actus matrimonii excusetur per bona prædicta . . . 470
 " V. Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii . . . 472
 " VI. Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet . . . 473

QUÆSTIO L.

*De impedimentis matrimonii in generali,
unico articulo absoluta.*

- ART. UNICUS. Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur p. 474

QUÆSTIO LI.

*De impedimento erroris, in duos articulos
divisa.*

- ART. I. Utrum error convenienter ponatur impedimentum matrimonii p. 477
 " II. Utrum omnis error matrimonium impediat . . . 478

QUÆSTIO LII.

*De impedimento conditionis servitutis,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum conditio servitutis impediat matrimonium . . . pag. 480
 " II. Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini . . . 482
 " III. Utrum servitus matrimonio possit supervenire . . . 483
 " IV. Utrum filii debeant sequi conditionem patris . . . 484

QUÆSTIO LIII.

*De impedimento voti et ordinis,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat . . . pag. 485
 " II. Utrum votum solemne dirimat matrimonium jam contractum . . . 486
 " III. Utrum ordo impediat matrimonium . . . 487
 " IV. Utrum ordo sacer matrimonio possit supervenire . . . 488

QUÆSTIO LIV.

*De impedimento consanguinitatis,
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum definitio consanguinitatis sit competens . . . pag. 490
 " II. Utrum convenienter consanguinitas distinguatur per gradus et lineas . . . 491
 " III. Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium . . . 494
 " IV. Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impediens, potuerint taxari ab Ecclesia . . . 495

QUÆSTIO LV.

*De impedimento affinitatis, in undecim
articulos divisa.*

- ART. I. Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur . . . pag. 493
 " II. Utrum affinitas maneat post mortem viri aut uxoris . . . 499
 " III. Utrum illicitus concubitus affinitatem causet . . . 500
 " IV. Utrum ex sponsalibus causetur affinitas . . . 501
 " V. Utrum affinitas sit causa affinitatis . . . 502
 " VI. Utrum affinitas impediat matrimonium . . . 504
 " VII. Utrum affinitas habeat per se gradus . . . ibi
 " VIII. Utrum gradus affinitatis extendantur sicut gradus consanguinitatis . . . 505
 " IX. Utrum conjugium contractum inter affines, vel consanguineos, semper sit dirimendum . . . ibi
 " X. Utrum ad separationem matrimonii contracti inter affines et consanguineos, sit procedendum per viam accusationis . . . 506
 " XI. Utrum ad separationem matrimonii inter affines et consanguineos procedi debeat per testes . . . 507

QUÆSTIO LVI.

*De impedimento cognationis spiritualis,
in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum spiritualis cognatio impediat matrimonium . . . pag. 508
 " II. Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur . . . 509
 " III. Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter susipientem sacramentum baptismi, et levantem de sacro fonte . . . 511
 " IV. Utrum cognatio spiritualis transeat a viro in uxorem . . . 512
 " V. Utrum cognatio spiritualis transeat ad filios carnales patris spiritualis . . . 513

QUÆSTIO LVII.

De cognitione legali, quæ est per adoptionem, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum adoptio convenienter definiatur . . . pag. 513
 " II. Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium . . . 515

- ART. III. Utrum cognatio legalis contrahatur solum inter adoptantem patrem et filium adoptatum . pag. 516

QUÆSTIO LVIII.

De impedimento frigiditatis, maleficiæ, furie vel amentie, incestus et defectus ætatis, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum frigiditas matrimonium impediat . pag. 517
 " II. Utrum maleficiū possit impedire matrimonium . 519
 " III. Utrum furia impediat matrimonium . 520
 " IV. Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat . 521
 " V. Utrum defectus ætatis impediat matrimonium . ibi

QUÆSTIO LIX.

De disparitate cultus quæ matrimonium impediat, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum fidelis possit contrahere cum infideli . pag. 523
 " II. Utrum inter infideles possit esse matrimonium . 524
 " III. Utrum conjux conversus ad fidem possit commanere cum uxore nolente converti . 525
 " IV. Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris . 527
 " V. Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere . 528
 " VI. Utrum alia vitia solvant matrimonium . 529

QUÆSTIO LX.

De uxoricidio, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum liceat interficere uxorem deprehensam in actu adulterii p. 531
 " II. Utrum uxoricidium impediat matrimonium . 532

QUÆSTIO LXI.

De impedimento matrimonii, quod est votum solemne, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum alter conjugum, altero invito, post carnalem copulam possit religionem intrare . pag. 533
 " II. Utrum alter conjugum possit, altero invito, ante carnalem copulam religionem intrare . 534
 " III. Utrum mulier possit nubere alteri, viro suo ante carnalem copulam religionem ingressa . ibi

QUÆSTIO LXII.

De impedimento quod supervenit matrimonio consummato, quod est fornicatio, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere . pag. 535
 " II. Utrum vir teneatur ex præcepto uxorem fornicantem dimittere . 536
 " III. Utrum vir proprio iudicio possit uxorem fornicantem dimittere . 537
 " IV. Utrum vir et uxor in causa divortii debeant ad paria judicari . 538

- ART. V. Utrum post divortium vir alteri nubere possit . pag. 540
 " VI. Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari . 541

QUÆSTIO LXIII.

De secundis nuptiis, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum secundæ nuptiæ sint licitæ . pag. 542
 " II. Utrum secundum matrimonium sit sacramentum . ibi

QUÆSTIO LXIV.

De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti . pag. 543
 " II. Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti . 545
 " III. Utrum liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere . ibi
 " IV. Utrum debeat sive licite possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere . 546
 " V. Utrum vir et mulier sint in actu matrimonii æquales . 547
 " VI. Utrum vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii siue mutuo consensu . 548
 " VII. Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti . 549
 " VIII. Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet . ibi
 " IX. Utrum unus conjugum teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo . 550
 " X. Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdicti debeant . ibi

QUÆSTIO LXV.

De pluralitate uxorum, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum habere plures uxores sit contra legem naturæ . pag. 551
 " II. Utrum aliquando licitum fuerit habere plures uxores . 554
 " III. Utrum habere concubinam sit contra legem naturæ . 556
 " IV. Utrum accedere ad concubinam sit peccatum mortale . 558
 " V. Utrum aliquando licitum fuerit concubinam habere . 559

QUÆSTIO LXVI.

De bigamia et irregularitate ex ea contracta, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum bigamiæ irregularitas sit annexa . pag. 560
 " II. Utrum irregularitas sit annexa bigamiæ, quæ contingit ex hoc quod homo habet duas uxores, unam de jure et alteram de facto . 561
 " III. Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem . 562
 " IV. Utrum bigamia solvatur per baptismum . 563
 " V. Utrum cum bigamo liceat dispensare . 564

QUÆSTIO LXVII.

*De libello repudiî,
in septem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ . . . pag. 565
 " II. Utrum potuerit esse licitum per dispensationem uxorem dimittere . . . 566
 " III. Utrum sub lege Moysis licitum fuerit uxorem dimittere . . . 567
 " IV. Utrum liceat uxori repudiata alium virum habere . . . 569
 " V. Utrum liceat viro repudiatam a se accipere . . . 570
 " VI. Utrum causa repudiî fuerit odium uxoris . . . ibi
 " VII. Utrum causa repudiî deberent in libello scribi . . . 571

QUÆSTIO LXVIII.

De filiis illegitime natis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium sint illegitimi . . . pag. 572
 " II. Utrum filii illegitimi debeant ex hoc aliquod damnum reportare . . . ibi
 " III. Utrum filius illegitimus possit legitimari . . . 573

QUÆSTIO LXIX.

De his quæ spectant ad resurrectionem, et primo de loco animarum post mortem, in septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum assignentur receptacula animabus post mortem . . . pag. 574
 " II. Utrum statim post mortem animæ deducantur ad cælum, vel ad infernum . . . 575
 " III. Utrum animæ existentes in paradiso vel in inferno egredi valeant . . . 577
 " IV. Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrabæ . . . 578
 " V. Utrum limbus idem sit quod infernus damnatorum . . . 579
 " VI. Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus patrum . . . 580
 " VII. Utrum debeant tot receptacula distinguî . . . 581

QUÆSTIO LXX.

De qualitate animæ exeuntis a corpore, et pœna ei inflicta ab igne corporeo, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum in anima separata remaneant potentiæ sensitivæ . . . pag. 583
 " II. Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentialium . . . 586
 " III. Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo . . . 588

QUÆSTIO LXXI.

De suffragiis mortuorum, in quatuordecim articulos divisa.

- ART. I. Utrum suffragia per unum facta aliis prodesse possint . . . pag. 591
 " II. Utrum mortui possint iuvâri ex operibus vivorum . . . 593

- ART. III. Utrum suffragia facta per peccatores mortuis prosint . . . pag. 594
 " IV. Utrum suffragia quæ a vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint . . . 595
 " V. Utrum suffragia prosint existentibus in inferno . . . 596
 " VI. Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio . . . 599
 " VII. Utrum suffragia valeant pueris in limbo existentibus . . . 600
 " VIII. Utrum suffragia prosint sanctis existentibus in patria . . . 601
 " IX. Utrum orationes Ecclesiæ, sacrificium altaris et eleemosynæ prosint defunctis . . . 602
 " X. Utrum indulgentiæ Ecclesiæ prosint mortuis . . . 603
 " XI. Utrum cultus exequiarum defunctis prosint . . . 604
 " XII. Utrum suffragia quæ fiunt pro uno defuncto magis illi proficiant pro quo fiunt, quam aliis . . . 606
 " XIII. Utrum suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis, ac si specialiter pro unoquoque fierent . . . 607
 " XIV. Utrum tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul . . . 608

QUÆSTIO LXXII.

De oratione respectu sanctorum qui sunt in patria, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum sancti orationes nostras cognoscant . . . pag. 609
 " II. Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis . . . 611
 " III. Utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fuisse semper exaudiantur . . . 613

QUÆSTIO LXXIII.

De signis quæ iudicium præcedent, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum aliqua signa præcedent adventum Domini ad iudicium . . . pag. 615
 " II. Utrum circa iudicium, secundum rei veritatem, sol et luna obscurabuntur . . . 616
 " III. Utrum virtutes cælorum, Domino veniente, commovebuntur . . . 617

QUÆSTIO LXXIV.

De igne ultimæ conflagrationis, in novem articulos divisa.

- ART. I. Utrum mundi purgatio sit futura . . . p. 618
 " II. Utrum mundi purgatio sit futura per ignem . . . 619
 " III. Utrum ignis ille quo mundus purgabitur sit ejusdem speciei cum igne elementari . . . 620
 " IV. Utrum ignis ille purgabit etiam cælum superiores . . . 622
 " V. Utrum ignis ille alia elementa consumet . . . 623
 " VI. Utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur . . . 625
 " VII. Utrum ignis ultimæ conflagrationis iudicium debeat sequi . . . 626

- ART. VIII. Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus qualis designatur . . . pag. 627
 „ IX. Utrum ille ignis involvet reprobos . . . „ 628

QUÆSTIO LXXV.

De resurrectione, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum corporum resurrectio sit futura . . . pag. 629
 „ II. Utrum resurrectio erit omnium generaliter . . . „ 631
 „ III. Utrum resurrectio sit naturalis „ 632

QUÆSTIO LXXVI.

De causa resurrectionis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum Christi resurrectio sit causa nostræ resurrectionis pag. 634
 „ II. Utrum vox tubæ sit causa nostræ resurrectionis . . . „ 636
 „ III. Utrum ad resurrectionem angeli operabuntur . . . „ 637

QUÆSTIO LXXVII.

De tempore et modo resurrectionis, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum tempus nostræ resurrectionis differri debeat usque ad fidem mundi . . . pag. 638
 „ II. Utrum tempus resurrectionis nostræ sit occultum . . . „ 640
 „ III. Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore . . . „ 641
 „ IV. Utrum resurrectio futura sit subito vel successive . . . „ 642

QUÆSTIO LXXVIII.

De termino a quo resurrectionis, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus pag. 643
 „ II. Utrum resurrectio omnium erit a cineribus . . . „ 645
 „ III. Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quæ eis conjungetur . . . „ 646

QUÆSTIO LXXIX.

De conditionibus resurgentium, et primo de eorum identitate, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum in resurrectione anima idem corpus numero resumet p. 647
 „ II. Utrum sit idem numero homo qui resurget . . . „ 649
 „ III. Utrum pulveres humani corporis ad eam partem corporis quæ in eos dissoluta est, per resurrectionem redire oporteat . . . „ 652

QUÆSTIO LXXX.

De integritate corporum resurgentium, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum omnia membra humani corporis resurgent . . . pag. 653
 „ II. Utrum capilli et ungues resurgent in humano corpore . . . „ 654

- ART. III. Utrum humores in corpore resurgent . . . pag. 655
 „ IV. Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanæ naturæ resurget in ipso . . . „ 656
 „ V. Utrum quicquid fuit materialiter in membris hominis totum resurget . . . „ 660

QUÆSTIO LXXXI.

De qualitate resurgentium, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum omnes resurgent in eadem ætate . . . pag. 661
 „ II. Utrum omnes resurgent ejusdem stature . . . „ 662
 „ III. Utrum omnes resurgent in sexu virili . . . „ 664
 „ IV. Utrum omnes resurgent in vita animali . . . „ ibi

QUÆSTIO LXXXII.

De impassibilitate corporum beatorum resurgentium, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt impassibilia . . . pag. 666
 „ II. Utrum impassibilitas in omnibus erit æqualis . . . „ 669
 „ III. Utrum impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat . . . „ ibi
 „ IV. Utrum in beatis post resurrectionem sint omnes sensus in actu „ 671

QUÆSTIO LXXXIII.

De subtilitate corporum beatorum, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi . . . pag. 673
 „ II. Utrum ratione hujus subtilitatis competat corpori glorioso esse in eodem loco cum alio corpore non glorioso . . . „ 675
 „ III. Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco . . . „ 677
 „ IV. Utrum unum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco . . . „ 680
 „ V. Utrum ex sua subtilitate removeatur a corpore glorioso necessitas existendi in equali loco . . . „ ibi
 „ VI. Utrum corpus gloriosum ratione suæ subtilitatis sit impalpabile „ 682

QUÆSTIO LXXXIV.

De agilitate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum corpora gloriosa sint futura agilia . . . pag. 683
 „ II. Utrum sancti agilitate sua nunquam utentur ita quod moveantur . . . „ 684
 „ III. Utrum sancti moveantur in instanti . . . „ 685

QUÆSTIO LXXXV.

*De claritate corporum beatorum,
in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet . . . pag. 689
 " II. Utrum claritas corporis gloriosi possit videri a non glorioso oculo . . . 691
 " III. Utrum corpus gloriosum necessario videbitur a corpore non glorioso . . . 692

QUÆSTIO LXXXVI.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent p. 693
 " II. Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia . . . 694
 " III. Utrum corpora damnatorum sint futura impassibilia . . . 696

QUÆSTIO LXXXVII.

De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit p. 697
 " II. Utrum quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius . . . 699
 " III. Utrum omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur . . . 700

QUÆSTIO LXXXVIII.

De judicio generali, tempore et loco in quo fiet, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum generale judicium sit futurum . . . pag. 701
 " II. Utrum judicium fiet per locutionem vocalem . . . 703
 " III. Utrum tempus futuri judicii sit ignotum . . . 704
 " IV. Utrum judicium fiet in valle Josaphat . . . 705

QUÆSTIO LXXXIX.

De judicantibus et judicatis in judicio generali, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo . . . pag. 706
 " II. Utrum judiciaria potestas correspondeat voluntariæ paupertati . . . 707
 " III. Utrum angeli debeant judicare . . . 709
 " IV. Utrum demones exequantur sententiam judicis in damnatos . . . 710
 " V. Utrum omnes homines in judicio comparebunt . . . 711
 " VI. Utrum boni in judicio judicabuntur . . . 712
 " VII. Utrum mali judicabuntur . . . 713
 " VIII. Utrum angeli in futuro judicio judicabuntur . . . ibi

QUÆSTIO XC.

De forma judicis venientis ad judicium, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum Christus in forma humanitatis sit judicaturus . . . pag. 714
 " II. Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa . . . 716
 " III. Utrum divinitas a malis sine gaudio videri possit . . . 717

QUÆSTIO XCI.

De qualitate mundi post judicium, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum mundus innovabitur pag. 719
 " II. Utrum motus corporum cælestium cessabit . . . 720
 " III. Utrum in corporibus cælestibus claritas augebitur in illa innovatione . . . 723
 " IV. Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis . . . 726
 " V. Utrum plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione . . . 727

QUÆSTIO XCII.

De visione divinæ essentiae per comparationem ad beatos, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam . . . pag. 729
 " II. Utrum sancti post resurrectionem Deum oculis corporalibus videbunt . . . 737
 " III. Utrum sancti Deum videntes, omnia videant quæ Deus videt . . . 739

QUÆSTIO XCIII.

De sanctorum beatitudine, et eorum mansionibus, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante . . . pag. 743
 " II. Utrum beatitudinis gradus mansiones dici debeant . . . 744
 " III. Utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis . . . 745

QUÆSTIO XCIV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos, in tres articulos divisa.

- ART. I. Utrum beati qui erunt in patria, videbunt penas damnatorum p. 746
 " II. Utrum beati compatiantur miseris damnatorum . . . 747
 " III. Utrum beati lætentur de poenis impiorum . . . 748

QUÆSTIO XCV.

De dotibus beatorum, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum ponendæ sint aliquæ dotes in hominibus beatis . . . pag. 748
 " II. Utrum dos sit idem quod beatitudo . . . 750
 " III. Utrum competat Christo habere dotes . . . 751

- ART. IV. Utrum angeli habeant dotes pag. 753
 V. Utrum convenienter ponantur tres animæ dotes . . . 754

QUÆSTIO XCVI.

De aureolis, in tredecim articulos divisa.

- ART. I. Utrum aureola sit aliud a præmio essentiali, quod aurea dicitur p. 756
 II. Utrum aureola differat a fructu . 759
 III. Utrum fructus debeatur soli virtuti continentie . . . 760
 IV. Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentie partibus . . . 761
 V. Utrum aureola debeatur ratione virginitatis . . . 763
 VI. Utrum martyribus aureola debeatur . . . 766
 VII. Utrum doctoribus aureola debeatur . . . 769
 VIII. Utrum Christo aureola debeatur . 770
 IX. Utrum angelis aureola debeatur . 771
 X. Utrum aureola etiam corpori debeatur . . . 772
 XI. Utrum convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum et prædicatorum . . . ibi
 XII. Utrum aureola virginum sit potissima inter alias . . . 773
 XIII. Utrum unus alio aureolam excellentius habeat . . . 774

QUÆSTIO XCVII.

De pœna damnatorum, in septem articulos divisa.

- ART. I. Utrum damnati in inferno sola pœna ignis affligantur . pag. 775
 II. Utrum vermis damnatorum sit corporalis . . . 776
 III. Utrum fletus qui erit in damnatis, sit corporalis . . . ibi
 IV. Utrum damnati sint in tenebris corporalibus . . . 777
 V. Utrum ignis inferni erit corporalis . . . ibi
 VI. Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro . . . 779
 VII. Utrum ignis inferni sit sub terra . 780

QUÆSTIO XCVIII.

De voluntate et intellectu damnatorum, in novem articulos divisa.

- ART. I. Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala . . . pag. 782
 II. Utrum damnati pœniteant de malo quod fecerunt . . . 783
 III. Utrum damnati recta et deliberativa ratione vellent non esse . . . 784
 IV. Utrum damnati in inferno vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati . . . ibi
 V. Utrum damnati odio habeant Deum . . . 785
 VI. Utrum damnati demereantur . . . 786
 VII. Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt . . . 787

- ART. VIII. Utrum damnati aliquando cogitant de Deo . . . pag. 789
 IX. Utrum damnati gloriam beatitudinis videant . . . ibi

QUÆSTIO XCIX.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum ex divina justitia inferatur pœna æterna peccatoribus pag. 789
 II. Utrum per divinam misericordiam omnis pœna damnatorum terminetur tam hominum quam dæmonum . . . 791
 III. Utrum divina misericordia patiat saltem homines in æternum puniri . . . 792
 IV. Utrum pœna christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur . . . 794
 V. Utrum omnes illi qui operantur misericordie opera puniuntur æternaliter . . . 795

APPENDIX.

QUÆSTIO I.

De qualitate animarum quæ cum originali peccato solo ex hac vita decedunt, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrum animæ cum sola originali culpa decedentes a corpore igne patiantur, vel affligantur pœna ignis . . . pag. 797
 II. Utrum ejusmodi animæ patiantur afflictionem spiritualem propter statum in quo sunt . . . 799

QUÆSTIO II.

De qualitate animarum quæ in purgatorio propter peccatum actuale, vel ejus pœnam, expiantur, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrum pœna purgatorii excedat omnem pœnam temporalem hujus vite . . . pag. 801
 II. Utrum illa pœna sit voluntaria . . . 802
 III. Utrum animæ in purgatorio per dæmones puniantur . . . 803
 IV. Utrum per pœnam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam . . . ibi
 V. Utrum ignis purgatorius liberet a reatu pœnæ . . . 805
 VI. Utrum ab illa pœna unus liberetur alio citius . . . 806

ARTICULI DUO.

De purgatorio.

- ART. I. Utrum purgatorium sit post hanc vitam . . . pag. 807
 II. Utrum sit idem locus quo animæ purgantur, et quo damnati puniuntur . . . 808



Date Due

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |
| | | | |



CAT. NO. 23 233

PRINTED IN U.S.A.

ACK 2268

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0309081 8

LR

BX1749 .T52 1926 v. 5

Thomas. Aquinas, Saint

Summa theologica.

DATE

ISSUED TO

Thomas Aquinas, Saint
41885

